

**TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE**

Par Paul FOULQUIÉ

III

# **Métaphysique**



**LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE**

11, rue de Sévres, PARIS

*Summary*

**TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE**

---

III

**Métaphysique**

## OUVRAGES DU MEME AUTEUR

### CHEZ LE MEME EDITEUR :

#### Traité de Philosophie.

Tome I (Psychologie). Nouvelle édition (784 pages).

Tome II (Logique, Morale). Nouvelle édition (800 pages).

#### Précis de Philosophie, à l'usage des candidats au Baccalauréat (Dixième édition).

Tome I (Psychologie) 328 pages.

Tome II (Logique, Morale, Métaphysique) (376 pages).

#### Memento de Philosophie, à l'usage des candidats au Baccalauréat (92 pages). Nouvelle édition.

Quelques conseils pour la Dissertation philosophique (120 pages). Nouvelle édition.

Dissertations philosophiques (plus de 300 sujets donnés au Baccalauréat de 1938 à 1940, 120 dissertations ou plans développés) (332 pages). Troisième édition.

Dissertations philosophiques. Nouvelle série (1944-1944) (378 pages). Nouvelle édition.

Dissertations philosophiques. Troisième série (1943-1947) (412 pages).

Dissertations philosophiques. Quatrième série (1948-1949) (320 pages).

Le Problème de la Connaissance (Les problèmes philosophiques par l'histoire et par les textes) (160 pages). Nouvelle édition.

Descartes : Discours de la Méthode (72 pages). Nouvelle édition.

Platon : République. Livre VII (64 pages).

Cours d'instruction civique et morale pour les classes du premier cycle (Programme de 1945) :

*Morale pratique* (296 pages). Quatrième édition.

*Initiation à la vie politique et à la vie économique* :

Classes de 6<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup>. Un volume.

Classe de 3<sup>e</sup> (H. CROUZEL). Une brochure.

### AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE :

L'existentialisme (Collection *Que sais-je ?*). Sixième édition refondue et complétée (63<sup>e</sup> mille). Traduit en anglais, en espagnol et en italien.

Les écoles nouvelles. (*Nouvelle Encyclopédie pédagogique.*) Traduit en portugais.

La Volonté. Nouvelle édition. (Collection *Que sais-je ?*).

La Dialectique. Nouvelle édition. (Collection *Que sais-je ?*).

La Psychologie contemporaine. In-16 jésus de xvi-440 pages.



**TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE**

Par Paul FOULQUIÉ

---

III

# **Métaphysique**

**Nouvelle édition revue et corrigée**

**LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE**

**11, rue de Sèvres, PARIS**

## AVANT-PROPOS

---

Avec ce volume se termine notre *Traité*, que nous n'aurions peut-être pas qualifié d'élémentaire si nous avions prévu qu'il totaliserait plus de deux mille grandes pages d'un texte souvent serré.

Notre projet primitif était d'offrir aux élèves dont les professeurs font un cours personnel un développement de notre *Précis* et de nous borner à deux honnêtes volumes.

Mais au moment où nous corrigions les épreuves de notre *Psychologie* parut l'arrêté ministériel imposant dès l'année scolaire 1942-1943 le programme de 1941, dont l'application n'était prévue que pour la rentrée d'octobre 1943. Pour répondre à cette décision inopinée, nous dûmes grossir ce premier volume d'une cinquantaine de pages et nous fûmes amené à donner un développement plus original à notre *Logique* et surtout à notre *Morale*.

Ces deux parties constituant à elles seules un volume plus qu'honnête, nous avons dû publier la *Métaphysique* à part.

Cette distribution ne manque pas d'avantages : elle nous permet d'abord, sans faire une édition spéciale, d'offrir aux élèves de *Mathématiques élémentaires* un ouvrage ne contenant que la matière de leur programme. Ensuite elle nous a permis de donner à la *métaphysique*, sinon le développement qu'elle mérite, du moins un développement plus large que celui auquel elle est habituée.

Il ne faudrait pas, en effet, que les sujets de dissertation proposés aux candidats du Baccalauréat nous le fassent oublier : la vraie philosophie, c'est la *métaphysique*. Rappelons-nous l'examen consacré, au début de ce *Traité*, aux diverses définitions de la philosophie : la plupart de celles qui sont proposées ne conviennent qu'à la *métaphysique*. Il est étrange de voir tant de manuels définir la philosophie : la recherche de la raison dernière des choses, et ne consacrer que quelques pages à cette recherche !

C'est la *métaphysique* qui fait le sage, c'est-à-dire l'homme qui reste serein devant les événements parce qu'il les comprend, étant remonté à leurs causes et connaissant la destinée du monde. Sans elle, on ne pourrait justifier un idéal ni fonder le devoir. Il n'est de vie vraiment humaine que grâce à la *métaphysique* qui l'oriente.

*Aussi il paraît plus logique de placer la métaphysique avant la morale, qui ne peut être fondée sans elle.*

*Nous avons néanmoins, nous conformant à la tradition, réservé la Métaphysique pour la fin de notre Traité. Pourquoi ?*

*Tout d'abord parce que c'est l'usage et l'ordre même du programme officiel.*

*Ensuite cette disposition avait pour elle une raison pratique que nous avons déjà signalée : grâce à elle, notre second volume correspondait exactement au programme de la classe de Mathématiques-élémentaires.*

*Enfin, il ne nous paraît pas mauvais, avant d'aborder la métaphysique, de prendre conscience, dans l'étude de la morale, de la nécessité, pour organiser rationnellement sa vie, d'avoir résolu les grands problèmes que se pose le métaphysicien. Ce besoin vital d'une solution creuse l'âme et la met dans les dispositions nécessaires pour tirer de l'étude de la métaphysique le meilleur de son fruit.*

*N. B. — Les renvois à Psychologie, Logique ou Morale doivent s'entendre des deux premiers volumes de notre Traité. Les pages indiquées sont : pour la Psychologie, celles de la seconde édition; pour la Logique et la Morale, celles de la première.*

---

# INTRODUCTION

## I. Le mot.

**A. SON ORIGINE.** — Le substantif métaphysique remonte au moyen âge. Auparavant, l'expression *μετὰ τὰ φυσικά* avait été employée par un éditeur d'ARISTOTELE du I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ, ANDRONICOS de Rhodes. ANDRONICOS ajouta à son édition des fragments d'ARISTOTELE omis dans les éditions antérieures et les inséra à la suite de la Physique : ainsi *μετὰ τὰ φυσικά* signifiait, dans l'intention de l'éditeur d'ARISTOTELE, après la physique, livres ou écrits qui se trouvent à la suite de la physique. Mais comme les objets dont traitaient ces écrits n'étaient pas de ce monde visible, métaphysique prit le sens de transphysique ou de *au-dessus* de la physique (1). Ainsi saint THOMAS dit de l'étude que nous entreprenons : « On l'appelle métaphysique, c'est-à-dire transphysique, parce qu'elle se présente à nous après la physique et que nous avons à nous élever, à partir des réalités sensibles, aux réalités qui ne sont pas sensibles » (2).

**B. SA SIGNIFICATION.** — L'origine du mot nous donne déjà quelque idée de ce que peut être la métaphysique.

a) Elle fait suite à la physique, c'est-à-dire à l'étude du monde visible. Elle ne part pas de rien et ne construit pas dans le vide. Ses bases de départ sont les diverses réalités étudiées par les diverses sciences qui se partagent l'explication du domaine de notre expérience et que les anciens désignaient du nom général de physique. Ainsi la métaphysique prolonge la physique, ou plus exactement les sciences expérimentales.

*La métaphysique est le forum où toutes les sciences sont admises à faire valoir leurs revendications. Qui dit métaphysique dit effort invinciblement obstiné à penser avec clarté et cohérence. Les sciences spéciales acceptent d'organiser des données pleines d'obscurité*

---

**Bibliogr.** — PAUL JANET, *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2 vol. (Delagrave, 1897). — E. BAUDIN, *Introduction à la philosophie* (de Gigord). — J. MARTAIN, *Introduction générale à la philosophie* (Téqui). — R. COLLIN, *Les deux savoirs* (Albin Michel, 1946). — L. DE RASZYNSKI, *Introduction à la philosophie*, nouvelle édition (Bruxelles et Louvain, 1942). Initiation (problèmes et histoire) centrée sur la philosophie scolastique, indication des instruments de travail. — R. LE SENNE, *Introduction à la Philosophie* (Presses universitaires, collection « Logos »). Initiation à l'idéalisme. La 2<sup>e</sup> édition (1947) donne une bibliographie sommaire pour tout le programme officiel de la philosophie.

---

(1) Sur le modèle de métaphysique, dans lequel le préfixe *meta* a pris le sens de *supra* qu'il n'a pas en grec, on a forgé des mots nouveaux : métageométrie, métamorphose, métapsychique, métapsychologie, métémpirique...

(2) In *Boetium de Trinitate*, VI, 1.

et de contradictions (3) dont leur but précis et restreint leur permet de ne pas tenir compte; De là le mépris où les esprits ordinaires tiennent la métaphysique. S'étant cantonnés dans un domaine limité, où ils ne poursuivent que des fins précises, toute discussion dont la subtilité passe ces limites et n'intéresse pas immédiatement ces fins est stigmatisée par eux de la qualification de « métaphysique ». Ne demandez pas à un géologue ce que c'est que le temps : cela le dépasse; ni à un professionnel de la mécanique si et comment sont possibles des actions et des réactions : il n'en a cure. Un psychologue a assez à faire, sans s'occuper de la question de savoir comment il se peut que lui et les consciences qu'il étudie connaissent un même monde extérieur. Il n'en reste pas moins que des problèmes, qui n'existent pas à certains points de vue, sont, à un autre point de vue, des problèmes essentiels, et les « casse-tête » de la métaphysique sont les problèmes les plus importants qui soient pour quiconque veut pénétrer à fond la constitution intime de l'univers envisagé comme un tout. (W. JAMES, *Précis de psychologie*, p. 613.)

b) Mais, quoique prolongeant la physique, la métaphysique est une science d'un autre ordre. Elle n'a pas pour objet le monde concret perçu par les sens et qu'étudie la physique. Elle s'élève à la connaissance de réalités que les sens ne peuvent pas percevoir parce qu'elles sont immatérielles, par exemple l'âme et Dieu. Elle discerne dans les réalités perçues par les sens des principes constitutifs que les sens ne perçoivent pas (par exemple la substance, la cause, la fin) ou qu'ils ne perçoivent pas séparément (par exemple la matière, la forme, le mouvement) : dans la langue d'ARISTOTE, l'étude de principes constitutifs des choses faisait l'objet de la « philosophie première »; le terme de « philosophie générale » du programme actuel de l'enseignement de la philosophie désigne l'étude des principes universels que l'esprit retrouve au fond de tous les êtres particuliers.

C'est en somme par hasard que la partie essentielle de la philosophie a été appelée métaphysique, et on peut se demander si ce hasard a été heureux, si ce mot caractérise bien ce qu'il sert à désigner.

Dans ce mot, le préfixe *méta* est pris dans le sens de dépassement; il suggère que l'objet de la métaphysique est « au-delà » ou « au-dessus », par suite qu'il est lointain et difficile à atteindre, que l'étude de ces questions est réservée à certains esprits entraînés à une technique spéciale. Or si les objets dont nous allons traiter, en particulier l'âme et Dieu, sont difficiles à atteindre, ce n'est pas à cause de leur éloignement, mais plutôt parce que, les atteignant avec tout le reste, nous discernons malaisément dans ce complexe ce qui s'explique par la matière, ce qui suppose l'esprit et ce qui requiert l'être nécessaire. Aussi la métaphysique n'est point une science ésotérique requérant une initiation préalable : elle ne fait appel qu'à la raison, et le plus souvent sous sa forme la plus modeste, le bon sens. D'ailleurs il n'est pas de mode de penser plus commun que le mode métaphysique : quiconque réfléchit est amené à poser et à résoudre des problèmes métaphysiques. Le préfixe *méta* risque donc de donner une fausse idée de l'objet de la métaphysique.

D'autre part, l'adjectif ou le substantif *physique*, qui constitue le corps du mot, peut induire en erreur sur la méthode de cette discipline, faisant croire qu'elle part des données de la physique, c'est-à-dire, en définitive, des données des sens, pour s'élever au-dessus ou s'élever au-delà, alors que le métaphysicien se fonde principalement sur les données de l'observation intérieure, sur la psychologie; sans doute, pour ARISTOTE, la Physique est la science de la nature, et la Nature englobe non seulement la matière brute, mais encore les êtres vivants et même l'homme : le *ἡσπερ ψυχῆς* n'est qu'un chapitre du *Περὶ φύσεως*. Malheureusement, il n'en est pas ainsi

(3) Quelques exemples. La notion d'atome, dont usent les chimistes, est contradictoire : un atome est indivisible par définition; d'autre part, il est étendu, et, par suite, composé de parties et divisible. L'attraction admise par les astronomes est un cas d'action à distance, et l'action à distance est inintelligible. On ne peut pas admettre que l'espace soit limité; mais, par ailleurs, il est contradictoire d'admettre un espace infini, etc.

pour nous : les sciences physiques s'opposent aux sciences naturelles, et le terme de métaphysique risque de laisser croire que les conclusions du physicien constituent le point de départ du métaphysicien.

En somme, le terme adopté pour désigner cette partie de la philosophie remplit assez mal sa fonction. Mais s'il s'est universellement imposé, c'est qu'il la remplit moins mal que certains autres. ARISTOTELE disait « Philosophie première » ; nos programmes disent « Philosophie générale ». Il serait peut-être plus simple de parler de philosophie tout court. Mais la grande loi du langage étant l'usage, nous continuerons à utiliser le mot « métaphysique ».

## II. L'objet de la métaphysique.

Pour définir la métaphysique, nous suivons la méthode que nous avons adoptée quand nous avons tâché de donner une définition de la philosophie. Comme la philosophie, en effet, la métaphysique a donné lieu à des définitions multiples. Pour discuter ces définitions et nous arrêter à l'une d'elles, il convient d'abord d'énumérer rapidement les problèmes qui sont traités dans cette partie de la philosophie.

**A. LE PROBLEME DU CONNAITRE.** — L'histoire du mot métaphysique nous a déjà donné une certaine idée des recherches propres au métaphysicien : son domaine est le suprasensible, le supra-expérimental ou, comme on dit parfois de nos jours, le métempirique.

Mais une question se pose à l'entrée de ce domaine : Avons-nous la clef qui nous permettra d'y pénétrer ? Nos fonctions de connaissance ne se ramènent-elles pas aux sens ? Si nous admettons un mode de connaître distinct de la sensibilité, quelle est sa valeur ? La métaphysique, répond-on, se fonde sur la raison ; elle ne connaît son objet propre que comme conclusion d'un raisonnement. Il faut donc, avant d'entreprendre la métaphysique, faire la critique de la raison et des principes fondamentaux du raisonnement, c'est-à-dire juger de leur valeur.

Le problème critique, ou critériologie, considéré par certains comme le préambule de la métaphysique, est ordinairement englobé dans la métaphysique elle-même, dont il constitue une première partie ou la partie préliminaire.

Le philosophe qui résout le problème critique par la négative et ne reconnaît pas à la raison le pouvoir de le conduire au-delà du donné sensible doit s'arrêter là : pour lui, la métaphysique se réduit au problème critique, à la philosophie critique. C'est le cas de KANT.

Si sa réponse est affirmative, s'il reconnaît à la raison le pouvoir de lui faire connaître avec certitude des choses que les sens ne perçoivent pas en elles-mêmes, il peut aborder les problèmes proprement métaphysiques.

**B. LE PROBLEME DES ETRES.** — Conformément au sens premier du mot métaphysique, le philosophe peut d'abord prendre la suite du physicien, au sens le plus large de ce mot, c'est-à-dire des savants qui se sont spécialisés dans l'étude des différents domaines de la nature (psychologues et naturalistes, aussi bien que physiciens et chimistes), et résoudre les problèmes que ces sciences laissent sans solution.

Les êtres dont nous avons l'expérience sont rangés par le métaphysicien comme par les savants en deux grandes catégories : les êtres non pensants, qui

font l'objet de la cosmologie rationnelle; les êtres pensants, dont l'étude métaphysique constitue la psychologie rationnelle.

A propos de ces différents êtres se posent deux séries de questions qui sont entre elles dans un étroit rapport.

a) D'abord des questions de nature qu'on peut ramener à ce seul problème : y a-t-il une seule espèce d'êtres (matière ou esprit) ou bien y en a-t-il plusieurs?

b) Ensuite des questions d'origine : d'où viennent la pensée, la vie, le mouvement, la matière ? C'est par les réponses à ces questions que la philosophie réalise une de ses définitions les plus répétées et atteint la connaissance des choses par leurs causes dernières.

**C. LE PROBLEME DE L'ETRE.** — Avec le problème de l'être, nous transcendons le domaine du réel donné par l'expérience et entrons dans un monde nouveau : nous pénétrons au cœur de la métaphysique.

a) Tout d'abord, pour expliquer l'origine des différents êtres que nous connaissons par l'expérience, nous sommes amenés à affirmer l'existence d'un être dont ils dépendent comme de leur cause et qui lui-même n'est pas causé : en lui se trouve la plénitude de l'être; ce n'est pas un être mais l'ETRE. L'étude de l'ETRE, source de tous les êtres, constitue la théologie rationnelle, ou théodicée.

b) Ensuite, revenant en arrière et tâchant de discerner les propriétés essentielles de tous les êtres connus par l'expérience ou dont il a l'idée, le philosophe étudie l'être en tant qu'être : c'est l'ontologie.

En terminant ce rapide conspectus, énumérons les différentes parties de la métaphysique selon l'ordre ordinairement suivi dans les traités modernes : critériologie, ontologie, cosmologie rationnelle, psychologie rationnelle, théodicée. Voilà le contenu de la science que nous avons à définir.

### III. Définition.

Nous avons maintenant à donner une définition dans laquelle soient englobées les différentes recherches qui constituent effectivement l'objet actuel de la métaphysique.

**A. DEFINITIONS REJETEES.** — Une définition doit être propre et convenir à l'objet défini seul (*solī definito*); elle doit être complète et convenir à l'objet défini tout entier (*totī definito*). Un certain nombre de définitions plus ou moins courantes ne réalisent pas l'une ou l'autre de ces deux conditions.

a) On donne parfois de la métaphysique des définitions trop larges, et on applique le qualificatif de métaphysiques à des recherches qui n'entrent pas en fait dans le programme que nous avons délimité.

C'est le cas de la phrase déjà citée de W. JAMES si on la prend comme une définition stricte : « Qui dit métaphysique dit effort invinciblement obstiné à penser avec clarté et cohérence. » (*Psychologie*, p. 614.)

Certes, il est bien vrai que le métaphysicien vise à des représentations claires et cohérentes; mais il n'est pas le seul : cette ambition est commune à tous les

savants, au physicien, au biologiste, au juriste, à l'économiste, etc. Cette définition ne donne pas un caractère qui soit propre à la métaphysique : ce n'est pas une bonne définition.

Citons encore cette conception de d'ALEMBERT : « La métaphysique est la science des raisons des choses. Tout a sa métaphysique et sa pratique (4)... Interrogez un peintre, un poète, un musicien, un géomètre, et vous le forcerez à rendre compte de ses opérations, c'est-à-dire à en venir à la métaphysique de son art. » (5).

Nous avons, en cherchant une définition de la philosophie, discuté et rejeté des définitions de ce genre. Elles conviennent encore moins pour la métaphysique. Sans doute, la métaphysique cherche la raison des choses, mais la raison dernière.

b) Plus nombreuses les définitions de la métaphysique à rejeter parce que trop étroites; elles n'englobent pas l'ensemble des questions traitées sous ce titre et ne conviennent pas *toti definito*.

KANT définit la métaphysique « l'inventaire systématique ordonné de tout ce que nous possédons, par la raison pure » (6), c'est-à-dire indépendamment de l'expérience. En d'autres termes : la connaissance dépendant de l'objet connu et du sujet connaissant, le rôle de la métaphysique est de déterminer ce qui, dans la connaissance, vient du sujet.

Cette définition réduit la métaphysique à la philosophie du connaître ou à la critériologie. Or, nous l'avons dit, la métaphysique est surtout la philosophie de l'être. La conception kantienne ne s'explique que par la solution donnée, dans ce système, au problème critique : l'être étant inconnaissable, la métaphysique se borne à la science du connaître. KANT définit sa métaphysique, non la métaphysique.

Quand, à la suite d'ARISTOTE (7), on définit la métaphysique « la science de l'être en tant qu'être », on la réduit à la métaphysique générale ou ontologie.

Il en est de même de la définition suivante, assez commune chez les philosophes : la métaphysique est la science de l'absolu, la science de ce qui doit être, et non pas seulement de ce qui est en fait. Ou encore, en se plaçant, non plus au point de vue de l'être, mais au point de vue de la connaissance : la science de « ce qui est la condition, grâce à laquelle nous pensons tout le reste » (8).

Les sciences positives étudient ce qui est, soit dans le domaine physique, soit dans le domaine moral (psychologie, sociologie, droit positif). La métaphysique étudie ce qui doit être, ce qui ne peut pas ne pas être, c'est-à-dire les lois qui s'imposent à tout être.

Les sciences positives sont *hypothétiques*, ou *conditionnelles* : les lois qu'elles énoncent sont vraies, étant donné le monde dans lequel nous vivons, si le monde reste ce qu'il est; mais si le monde était différent, les lois changeraient. Par conséquent, ces lois sont *relatives* à un monde donné; elles ne valent que pour lui et elles cesseront, dès qu'il cessera d'exister, d'être les lois du monde réel; elles sont *contingentes* comme lui, c'est-à-dire qu'elles peuvent ne pas être.

La métaphysique, au contraire, est la science de l'ἀνυπόθετον, de l'inconditionnel. Le monde a beau changer, les lois de l'être qui font l'objet de son étude seront toujours vraies; car l'être ne peut être remplacé que par de l'être. Ces lois ont donc une valeur de caractère *absolu*. Elles constituent l'élément *nécessaire* de toute réalité contingente. Toute thèse métaphysique « doit se formuler en des termes de nécessité

(4) Ainsi toute connaissance théorique, par exemple la physique ou la physiologie, serait une connaissance métaphysique. N'échapperaient à la métaphysique que les arts et les techniques comme la médecine ou la sidérurgie. Bien plus, les arts et les techniques étant soumis à des principes théoriques auraient leur métaphysique, ainsi que l'indique la suite du texte.

(5) *Encyclopédie*, Discours préliminaire (éd. Picavet, p. 103) (*Voc.*, I, p. 461).

(6) *Critique de la raison pure*, p. 12.

(7) *Métaph.*, IV, 1, 1002 a; XI, 3, 1060 b; etc.

(8) « Nous nous élevons au plan de la métaphysique lorsque nous ne refusons pas de penser expressément ce qui est la condition grâce à laquelle nous pensons tout le reste. » Aimé FORBET, *Du consentement à l'être*, p. 26-27, Aubier, 1936.)



intellectuelle ou d'obligation morale : « Dieu doit exister » (et non Dieu existe), « l'homme doit être désintéressé » (9).

Nous avons insisté sur cette définition parce qu'elle met bien en relief l'ambition fondamentale du métaphysicien; mais nous devons la laisser de côté comme ne convenant qu'à une petite partie de l'objet défini, l'ontologie.

BACSON fait de la métaphysique la connaissance intuitive de l'esprit, tandis que la science consiste dans l'application de l'intelligence à l'étude de la matière (10).

Cette définition indique bien l'objet essentiel de la philosophie, mais non l'objet essentiel de la métaphysique qui est l'être, explication dernière de tous les êtres. De plus, la métaphysique ne se fonde pas sur la seule intuition, du moins sur l'intuition d'êtres concrets comme l'esprit; au contraire, elle se caractérise plutôt comme la science qui n'atteint son objet que par raisonnement.

Lorsque BOSSUET définit la métaphysique « la science qui traite des choses les plus immatérielles, en particulier de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image », il omet, non seulement la critériologie, qui n'existait guère à son époque, mais encore l'ontologie et la cosmologie rationnelle. Sa définition, elle non plus, ne convient pas à tout le défini.

**B. DEFINITIONS ACCEPTABLES.** — On peut caractériser la métaphysique soit d'après l'ordre de réalités qui constitue son objet propre, soit d'après le mode de connaissance auquel elle a recours (*Voc.*, I, p. 455 et s.).

a) D'après les réalités qui font son objet propre, la métaphysique a été définie : la science de l'être.

La métaphysique est la science de l'être en ce premier sens qu'elle ne se contente pas du *paraître* ou du phénomène qui fait l'objet des autres sciences. D'après les données de ses sens, le physicien se représente le monde extérieur et détermine ses lois : le métaphysicien se demande si ce passage de la sensation à l'objet extérieur est légitime; si ce monde, qui *paraît* extérieur, est vraiment extérieur, et s'il ne serait pas une simple représentation de l'esprit; s'il est en réalité ce qu'il *paraît* être et quelle est sa nature intime.

Par métaphysique, on peut comprendre une tentative pour connaître la réalité, en tant qu'elle se distingue de la simple apparence. (BRADLEY, *Appearance and Reality*, 2<sup>e</sup> éd., p. 1. London, 1925.)

La métaphysique est la science de l'être en ce second sens qu'elle a pour objet non les êtres particuliers étudiés par les autres sciences, mais l'être lui-même : soit les principes qui font toute la réalité ou tout l'être des êtres particuliers — l'étude de ces principes constitue l'ontologie ou métaphysique générale —; soit la représentation et l'explication synthétique de tout ce à quoi convient le nom d'être; soit enfin la science de l'explication dernière de tous les êtres, la science de l'Être premier ou de Dieu — pour certains philosophes, la théodicée est l'essentiel de la métaphysique.

b) D'après le mode de connaissance propre à la métaphysique, on peut dire que la métaphysique classique consiste dans la connaissance par la raison, sans contrôle direct de l'expérience. De ce point de vue, la métaphysique se définirait : la science des réalités qui dépassent la portée des sens et de la conscience, et ne peuvent être connues que par la raison.

(9) P. ORTÉGAT, *Philosophie de la religion*, p. 87 (Bruxelles, 1938).

(10) *La pensée et le mouvant*, p. 51 et s. — Dans le même sens, M. LAVELLE écrivait récemment : « Le propre de la métaphysique sera d'étudier les relations intérieures de notre âme avec la totalité de l'activité spirituelle comme le propre de la science est d'étudier les relations extérieures de notre corps et de la totalité du monde matériel. » (*Le Temps*, 25-26 oct. 1941.)

La métaphysique est une science, et non pas seulement, comme disent certains positivistes, un tissu de conjectures ou de rêveries. Le ressort de la pensée métaphysique est le même que celui de la pensée scientifique : le principe de raison suffisante. Comme le physicien ou le chimiste, le métaphysicien part des données de l'expérience, de faits qu'il cherche à comprendre et à expliquer. Pour cela, comme le savant, il fait des hypothèses qu'il fonde sur l'observation et qu'il ne retient que dans la mesure où elles rendent compte des faits observés par l'astronome, le physicien, le biologiste ou le psychologue. L'armature qui maintient sa pensée dans la voie de la logique est le principe de contradiction, qui joue un rôle essentiel dans toute recherche scientifique, mais dont l'importance est plus manifeste dans les mathématiques.

Elle est une science de réalités. Les autres savants se contentent d'expliquer les phénomènes ou les apparences par d'autres phénomènes. Le métaphysicien, au contraire, cherche à découvrir d'abord l'essence des choses, c'est-à-dire ce qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont, leurs éléments essentiels ou constitutifs. Ensuite, remontant de cause en cause, il aboutit aux êtres qui donnent l'explication dernière de tous les phénomènes : la matière, l'âme, enfin Dieu, explication dernière de tous les êtres.

Cette connaissance est conditionnée par la raison. Sans doute, nous l'avons dit, et nous allons le répéter, l'expérience joue un rôle essentiel en métaphysique, de même que la raison intervient constamment dans les sciences expérimentales. Mais les conclusions du raisonnement métaphysique ne peuvent être contrôlées par l'expérience, tandis que les conclusions du raisonnement expérimental peuvent être soumises à ce contrôle : lorsque j'ai calculé (calculer, c'est raisonner) quelle sera la vitesse d'un corps après cinq secondes de chute libre, je puis vérifier expérimentalement l'exactitude du résultat de mon calcul; au contraire, le métaphysicien ne peut pas prouver la vérité de la conclusion relative à l'existence d'un principe immatériel qui explique la pensée ou à l'existence d'une cause première qui explique le monde en montrant l'âme du bout d'un scalpel ou Dieu dans l'oculaire d'un télescope. C'est l'impossibilité même du contrôle expérimental qui constitue le caractère spécifique des vérités métaphysiques.

**B. DEFINITION PROPOSEE.** — Réunissant les deux points de vue du mode de connaissance et de l'objet, nous donnerons de la métaphysique la définition suivante : la métaphysique est la science du connaître et de l'être.

a) Elle est la science du connaître. Non pas la simple description phénoménale du fait de la connaissance et l'établissement des lois empiriques qui régissent la succession des divers éléments de l'activité mentale : cette étude fait l'objet de la psychologie vulgairement appelée psychologie expérimentale. Le métaphysicien cherche d'abord à déterminer la nature intime de la connaissance, à remonter à l'origine du dynamisme de la vie de l'esprit; ensuite à déterminer la valeur de la connaissance, c'est-à-dire à savoir dans quelle mesure l'esprit humain peut connaître le réel.

b) La métaphysique est aussi et même elle est essentiellement la science de l'être. Elle dépasse les apparences pour atteindre la constitution intime des choses. Partant des causes immédiates des faits observés, elle cherche à remonter à la cause première. J'ai une conception métaphysique du monde lorsqu'il devient « réel pour moi, qu'il passe en quelque sorte d'une existence de fait à une existence de droit, lorsque je me sais capable d'affirmer l'être non seulement comme donné, mais comme rattaché à cela seul qui me paraît essentiel et premier. » (11).

(11) A. FOREST. *Du consentement à l'être*, p. 29.

c) Mais la métaphysique ne constitue qu'une science et non la juxtaposition de deux sciences indépendantes. En effet, toute connaissance est la connaissance d'un être et nous ne pouvons pas faire une théorie de la connaissance indépendamment d'une théorie de l'être. Réciproquement, l'être ne nous est donné que dans la connaissance et nous ne pouvons pas parler d'un être absolument en soi et sans rapport avec la représentation que nous en avons : les philosophes qui prétendent partir de l'être absolu s'appuient nécessairement sur leur notion de l'être. Les deux problèmes du connaître et de l'être n'en font qu'un ou du moins s'impliquent mutuellement <sup>(12)</sup>.

#### IV. Légitimité, de la métaphysique.

Etant données la difficulté des problèmes métaphysiques et l'impossibilité de diriger par un contrôle expérimental les débats qui s'éternisent entre partisans de systèmes opposés, les positivistes prétendent qu'il faut renoncer à ces spéculations. Mais, il est facile de le constater, les problèmes métaphysiques s'imposent à l'homme et au savant. Il est donc normal qu'une branche spéciale de la recherche scientifique soit consacrée à les résoudre.

**A. LA METAPHYSIQUE COMME SCIENCE.** — a) Sans doute, on peut faire abstraction des problèmes métaphysiques qui peuvent se poser dans la vie pratique et même dans la recherche scientifique : le maçon et le serrurier n'ont pas besoin d'avoir une idée des théories relatives à la nature de la matière; le médecin peut soigner ses malades et constater les décès sans se préoccuper de la question de l'existence de l'âme et de son immortalité; l'astronome peut observer les profondeurs des cieux sans chercher à expliquer l'origine de ces millions de mondes.

b) Mais tout homme, et en particulier le savant, peut difficilement échapper à toute préoccupation d'ordre métaphysique.

En effet, du point de vue intellectuel, les problèmes métaphysiques se posent d'eux-mêmes; ils s'imposent, suscités par la curiosité de l'esprit qui pose toujours des pourquoi; ils sont provoqués souvent par des contradictions apparentes de nos idées sur les choses, par exemple l'idée d'espace conçu à la fois comme limité et comme illimité.

c) Cependant c'est surtout du point de vue moral que les problèmes métaphysiques sont inéluctables. La morale est essentiellement liée à la métaphysique et, suivant la métaphysique à laquelle nous nous arrêterons, notre vie devra prendre un caractère fort différent.

En effet, pour organiser notre vie nous devons savoir ce que nous sommes, quelle est la destinée du monde : questions auxquelles répond la métaphysique. La métaphysique est si nécessaire pour fonder la morale que KANT, après l'avoir déclarée impossible, a rétabli comme postulats de la morale plusieurs des thèses essentielles de la métaphysique classique.

Voudrions-nous nous désintéresser de ces questions et nous laisser vivre, insouciants d'ordonner notre vie, le milieu social dans lequel nous vivons nous

(12) Cf. MARC. dans les *Archives de philosophie*, XI, p. 88-89.

obligerait à sortir de notre neutralité : des idéologies opposées s'affrontent autour de nous, et une idéologie, au sens moderne du mot, c'est une métaphysique.

La métaphysique se présente parfois sous des livrées peu familières qui la font passer pour une science ésotérique<sup>(13)</sup>, sans rapports avec la vie réelle. Mais quand on va au-dessous du vocabulaire spécial auquel elle a parfois recours, on constate qu'elle se ramène à une réflexion plus approfondie sur les choses et sur soi-même, en sorte qu'on ne peut renoncer à la métaphysique sans renoncer à réfléchir.

**B. LA METAPHYSIQUE COMME SCIENCE SPECIALE.** — S'il est nécessaire d'admettre pour l'esprit humain le droit de dépasser le donné immédiat de l'expérience et de construire une métaphysique, pourquoi cette construction serait-elle confiée à des spécialistes et non aux savants eux-mêmes ? C'est à celui qui connaît les faits d'en tirer les conséquences qu'ils comportent; un théoricien qui les ignore échafaudera peut-être un système cohérent, mais ce système risque de ne correspondre à rien de réel.

a) On retrouve cette objection, plus ou moins nette, chez beaucoup de savants<sup>(14)</sup> pour qui de ce qui est au-delà de la science on ne peut rien savoir. Prenons comme exemple de cette mentalité la réflexion suivante d'un membre du « Cercle de Vienne » qui dénie toute valeur à tout système philosophique ou métaphysique.

*Ce système dérive-t-il de l'image du monde construite par les sciences proprement dites ? Qui les empêche (ces sciences) de lui donner elles-mêmes sa pleine valeur ? S'il n'est pas déjà contenu dans les acquisitions des sciences particulières, comment la philosophie arrivera-t-elle à extraire du vide ces connaissances prétendues supplémentaires sur le monde ? Outre les énoncés vrais des sciences, il ne peut cependant pas y avoir d'autres énoncés qui se tiendraient hors du domaine de toute science possible.* (SCHLICK, dans la revue *Erkenntnis* du 17 décembre 1934, cité par le Gal VOUILLEMIN, *La logique de la science et l'Ecole de Vienne*, p. 40, Hermann, 1935.)

Pour faire valoir l'objection, nous la ramasserons sous forme de dilemme. La métaphysique est sans objet, car :

— ou bien les propositions qu'elle énonce sont fondées sur des faits scientifiques; dans ce cas, ces propositions relèvent du domaine de la science qui étudie ces faits et la métaphysique n'a plus d'objet;

— ou bien elles ne sont pas fondées sur des faits scientifiques : alors ces propositions n'ont aucune valeur et ne sauraient constituer une science spéciale; dans ce cas encore, la métaphysique n'a pas d'objet.

b) A l'objection ainsi formulée, nous ferons la réponse suivante. La métaphysique se fonde sur des faits certains : sur des faits scientifiques proprement dits, c'est-à-dire qui sont connus grâce aux progrès des sciences particulières; mais aussi sur des faits d'expérience auxquels on n'accorde pas ordinairement le qualificatif de scientifique, parce que leur connaissance n'exige pas l'appareil utilisé dans l'étude des sciences physiques — par exemple des faits psychologiques et des faits sociaux. Aussi, au lieu de « faits scientifiques », nous dirons « faits certains ».

Ainsi nous rejetons le second terme du dilemme. Mais il reste le premier : si la

(13) La boutade de VOLTAIRE (*Candide*) est célèbre : « Quand un homme parle à un autre qui ne le comprend pas et que celui qui parle ne comprend plus, c'est de la métaphysique. »

(14) Voici, par exemple, une affirmation de Claude BERNARD, qui répète cependant qu'il aime la philosophie et les philosophes : « Il n'y a que la science expérimentale, et hors de l'expérience on ne sait rien. La philosophie n'apprend rien et ne peut rien apprendre de nouveau par elle-même puisqu'elle n'expérimente et n'observe pas. » (Cl. BERNARD, *Philosophie*, publié par J. CHEVALIER, p. 37, Boivin, 1937.)

métaphysique se fonde sur des faits scientifiques, elle relève du savant qui a pour objet propre l'étude de ces faits.

Le savant, tout métaphysicien l'accordera de bonne grâce, peut spéculer à partir des données expérimentales qu'il observe et aboutir à des hypothèses qui lui sont suggérées par les faits observés, mais dont il ne saurait prouver la vérité par les procédés de démonstration propres à la science à laquelle il s'est spécialement consacré. Lorsqu'un mathématicien comme POINCARÉ affirme que tout se ramène à la pensée, lorsque les biologistes déclarent que les phénomènes vitaux sont explicables ou au contraire inexplicables par le jeu des forces matérielles, lorsqu'un astronome se débarrasse de l'hypothèse Dieu en recourant à celle du retour éternel, ils font de la métaphysique et non plus des mathématiques, de la biologie ou de l'astronomie.

Mais si la métaphysique n'est pas un domaine réservé et si tout savant peut s'improviser métaphysicien dans sa spécialité, le métaphysicien de profession ne perd-il pas toute raison d'être ? Il faut le reconnaître, la cosmologie rationnelle se réduit presque à la synthèse des conclusions auxquelles ont abouti les savants. Mais la cosmologie rationnelle n'est qu'une partie minime de la métaphysique. Les autres parties forment un ensemble qui déborde le champ de recherche des autres sciences. D'ailleurs l'intervention ou, si l'on veut, l'intrusion du métaphysicien dans le domaine des diverses sciences, y compris d'ailleurs les sciences expérimentales, est utile aux savants eux-mêmes. Voyant les choses de plus haut, le philosophe peut faire des synthèses que ne fait pas le savant; il peut formuler des hypothèses qui ne viendraient pas à l'esprit de celui qui est en contact trop étroit avec les faits particuliers. Les grandes intuitions scientifiques de DESCARTES sont des intuitions métaphysiques, et de nos jours les intuitions d'un BERGSON ont grandement éclairé les professionnels de la biologie.

## V. Méthode de la métaphysique.

On peut ramener les diverses méthodes des sciences à deux : la méthode *a priori* ou déductive, dont le type nous est fourni par les mathématiques; la méthode *a posteriori* ou inductive, qui est parvenue à sa forme la plus parfaite en physique <sup>(15)</sup>.

Rappelons d'un mot leurs différences essentielles. La méthode *a priori* fait abstraction de ce qui est en fait donné par l'expérience : le mathématicien ne s'occupe pas de chercher ce qui est; il se borne à déterminer ce qui doit être; ainsi que l'a dit ARISTOTE, les mathématiques sont la science du nécessaire. Mais qui connaît le nécessaire connaît aussi le réel, car le réel ne peut pas échapper aux lois nécessaires.

La méthode *a posteriori*, au contraire, part des faits donnés par l'expérience et cherche à expliquer ces faits les uns par les autres. Sans doute, le physicien se fonde aussi sur le principe de raison suffisante, qui n'est pas une donnée immédiate de l'expérience, mais les conclusions auxquelles il aboutit en s'appuyant sur ce principe sont vérifiées par l'expérience. Ainsi le physicien, tant qu'il s'en tient à la méthode *a posteriori*, détermine ce qui est, et non ce qui doit être, le nécessaire.

Mais, comme nous l'avons répété en *Logique*, l'esprit aspire à une rationalité parfaite et le rationnel est nécessaire. C'est pourquoi les sciences expérimentales évoluent régulièrement vers le stade déductif : de principes nécessaires on tire des conclusions nécessaires; c'est alors seulement que les exigences de l'esprit sont satisfaites.

(15) Dans l'usage courant, *a priori* est souvent employé dans un sens relatif. Ainsi, parlant de quelqu'un qui ne manque aucune occasion de commettre un impair, on pourra dire : « Je m'attendais *a priori* à ce qu'il dise une sottise, mais après l'avoir entendu (*a posteriori*), j'ai dû reconnaître que sa réflexion était pleine de sens. » Dans ce cas, le jugement porté d'avance était *a priori* par rapport à la réflexion qu'on prévoyait devoir être peu sensée; mais il se fondait sur une connaissance et une expérience prolongée de l'individu ainsi apprécié, et de ce point de vue il était *a posteriori*.

En métaphysique, au contraire, *a priori* est pris au sens absolu et signifie « avant toute expérience ».

En métaphysique aussi, comme dans les autres sciences, les deux méthodes sont possibles et ont été utilisées.

**A. METHODES A PRIORI.** — Il est des métaphysiques *a priori*, purement déductives, partant d'une idée d'où sont déduites les lois des êtres et de la pensée, sans aucun recours à l'expérience.

a) La plupart des métaphysiques *a priori* sont analytiques. Elles consistent à procéder à une analyse des concepts et à prendre conscience de ce qu'ils impliquent. On détermine ainsi les propriétés essentielles du réel d'après les pures exigences de la pensée, sans recours à d'autre expérience que l'expérience mentale. Et si l'expérience sensible ne révèle pas une réalité conforme à la représentation à laquelle a conduit l'analyse de la pensée, c'est l'expérience qui a tort : il faut la considérer comme illusoire.

Le type de cette métaphysique nous est fourni par les philosophes de l'École d'Elée, en Grande-Grèce (v<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ). Les éléates partaient de l'idée d'être, et de l'analyse de cette idée tiraient toutes les propriétés du réel. Dans un poème en vers dont il ne nous reste que des fragments, PARMÉNIDE posait en principe que l'être est. « Il est... car tu ne peux pas connaître ce qui n'est pas. » (16). Il est éternel, immobile et sans fin.

*Car quelle sorte d'origine veux-tu chercher pour lui ? De quelle manière et de quelle source pourrait-il avoir tiré sa croissance ? Je ne te laisserai ni dire ni penser qu'il est sorti de ce qui n'est pas, car on ne peut ni penser ni articuler que quelque chose n'est pas (17). Et s'il venait de rien, quelle nécessité eût pu le faire naître de préférence plus tard que plus tôt ? Ainsi donc, il doit être ou bien tout à fait ou n'être pas du tout (18). La force de la vérité ne permettra pas non plus à quoi que ce soit de naître à ses côtés de ce qui n'est pas. C'est pourquoi la Justice ne délie point ses chaînes et ne laisse rien venir au jour ou disparaître, mais maintient fermement ce qui est... (19) Il n'y a et il n'y aura jamais une chose quelconque en dehors de ce qui est, puisque le destin l'a enchaîné de façon à ce qu'il soit entier et immuable. Ainsi donc, toutes ces choses (20) ne sont que des noms que les mortels ont donnés, les croyant vraies : naissance et destruction, être et non-être, changement de lieu et altération de la brillante couleur. (PARMÉNIDE, fragments cités par JOHN BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 200-203, Payot, 1919.)*

C'est pour défendre la doctrine de PARMÉNIDE de l'immutabilité de l'être que ZÉNON d'Elée imagina les célèbres arguments par lesquels il prétendait prouver *a priori* que le mouvement est impossible : argument du stade, Achille et la tortue, la flèche (21).

**Bibliogr.** — J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate* (Textes) (Garnier, 1944). — J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque* (histoire avec textes) (Payot, 1909). — HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*. Traduct. HYPOLITE (Aubier, 1929, 1941). — Sur HEGEL : NOËL, *La logique de Hegel* (Vrin). — HAMELIN, *Les éléments principaux de la représentation* (Alcan 1907). — Sur HAMELIN : L.-J. BECK, *La méthode synthétique d'Hamelin* (Aubier, 1935); LE SENNE, dans *Introd. à la Philosophie* (Coll. Logos), 137-178 (Presses universitaires, 1939).

(16) BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 200.

(17) Celui qui dirait : « l'être n'est pas » se contredirait, car pour nier de l'être qu'il existe, il faut le connaître, et on ne peut le connaître s'il n'existe pas. Ou encore : il faut que l'être existe pour dire quelque chose de lui, même pour dire qu'il n'existe pas. Ou enfin : l'idée d'être implique l'existence de l'être (Cf. argument ontologique, p. 425).

(18) On ne peut pas penser qu'il y ait eu un moment où rien n'ait existé. Quand on pense le néant, on commence à poser un être qu'on nie; mais on a commencé par poser l'être.

(19) La nécessité implique l'éternité et l'immortalité.

(20) Les objets de ce monde qui frappent nos sens et que nous voyons naître et mourir, changer et se mouvoir.

(21) Cf. BURNET, *ouvr. cité*, p. 363-366.

Dans les temps modernes, SPINOZA nous donne un autre exemple de métaphysique analytique. Dans son *Ethique*, le grand philosophe hollandais a adopté jusqu'à l'appareil extérieur de la géométrie. Il commence par poser des définitions — la principale est celle de la substance « ce qui existe en soi et est conçu par soi » — et par énoncer des axiomes; ensuite les théorèmes se suivent, s'enchaînant rigoureusement les uns aux autres et se terminant par le classique C.Q.F.D.

b) Les méthodes synthétiques prétendent reconstruire le réel à partir d'une notion simple considérée comme l'élément premier et fondamental de toutes choses.

DESCARTES avait émis une prétention analogue lorsqu'il s'était fait fort, avec de l'étendue et du mouvement, de refaire le monde. Mais si DESCARTES a prétendu procéder par synthèse dans l'exposé de sa physique, en métaphysique il a procédé par analyse. Il est parti d'un fait d'expérience : *je pense*, et il a tiré de ce fait les vérités qui y étaient impliquées. L'existence du monde, elle aussi, est pour lui un fait d'expérience qu'il explique par une volonté positive de Dieu et qui, par conséquent, n'est pas simplement déduit d'une simple notion. Ce n'est donc qu'en physique que DESCARTES procède suivant la méthode synthétique. Mais son essai suffit à nous donner une idée de ce que peut être une métaphysique synthétique : une métaphysique synthétique ne fera aucun appel à l'expérience; la conscience qui se représente le monde comme les éléments physiques du monde sera elle-même construite.

Nous signalerons deux métaphysiques synthétiques *a priori* : celle de HEGEL et celle de HAMELIN. Tous deux admettent comme postulat essentiel que le réel est complètement rationnel et que le rationnel est réel. Par suite, pour connaître la réalité, on n'a qu'à prendre les données élémentaires de la raison : en les combinant rationnellement, on obtiendra les caractères essentiels du réel. Cette construction procède par étapes logiques ou dialectiques dont chacune comporte trois moments : la thèse qui pose un concept; ce concept appelle le concept contradictoire ou son contraire (antithèse); la contradiction amène un troisième concept qui réalise la synthèse. Mais le concept qui a réalisé la synthèse terminant la première étape constitue lui-même une thèse qui amorce une étape nouvelle et qui appelle à son tour son antithèse, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive au concept qui donne la raison des démarches de la pensée et n'ait pas lui-même besoin d'une autre raison.

Le point de départ de HEGEL est l'idée d'être (thèse). L'idée d'être appelle l'idée de non-être (antithèse). L'accord de ces deux idées contradictoires se réalise dans le devenir (synthèse).

Pour HAMELIN<sup>(22)</sup>, tout se ramène à la relation (thèse). Mais il n'y a pas de relations sans une pluralité de termes corrélatifs; la relation implique donc le nombre (antithèse). L'accord de ces idées contraires se réalise grâce au temps (synthèse).

DISCUSSION. — Cette prétention de certains métaphysiciens nous étonnera moins et nous paraîtra même conforme à la logique de l'esprit humain si nous nous rappelons la marche générale des sciences vers le stade de la déduction : d'une définition, tirer, par raisonnement rigoureux, toutes les lois des choses, voilà le rêve d'un TAINE aussi bien que celui de DESCARTES. En effet, l'établissement d'une science déductive n'est possible que si la réalité est ordonnée suivant les lois de la raison : la déduction des lois du monde suppose un monde rationnel. Mais si le réel est rationnel, il n'est pas nécessaire, pour le connaître, de l'observer en lui-même, il suffit de

(22) *Les éléments principaux de la représentation* (Alcan, 1907).

savoir quelles sont les exigences de la raison à son égard. C'est bien ainsi que nous procéderons pour Dieu et pour l'âme. Si nous avons l'expérience de l'âme en action, nous n'avons pas celle de la substance spirituelle elle-même, à plus forte raison celle de Dieu; mais des faits dont nous avons l'expérience exigent, au jugement de notre raison, l'existence de principes d'action que nous appelons Dieu et l'âme. C'est parce que le réel est rationnel que nous nous jugeons autorisés à porter ces affirmations. Mais le réel lui-même nous est donné et notre métaphysique est *a posteriori*, et il ne saurait y avoir de métaphysique totalement *a priori*, qu'elle procède suivant la méthode analytique ou suivant la méthode synthétique.

a) En effet, en droit, une métaphysique *a priori* est illégitime, car elle suppose déjà résolu un problème métaphysique capital, celui des rapports du réel et de la pensée. Elle admet en effet comme postulat l'identité de la pensée et du réel : si nous pouvons connaître le réel par la simple analyse de notre pensée ou, inversement, si nous pouvons construire le réel en combinant les éléments de la pensée, c'est que le réel s'identifie avec la pensée. Mais la thèse idéaliste n'est pas la seule possible, et nous verrons qu'elle a contre elle des objections qui nous la feront rejeter.

b) En fait, il n'y a pas de métaphysique vraiment *a priori*. L'apriorisme des métaphysiques qui se disent purement déductives suppose l'expérience. Le métaphysicien n'est pas une raison pure : il vit dans un monde réel et c'est à ce monde qu'il emprunte les notions dont l'analyse lui fait retrouver le monde qu'il feint d'ignorer; c'est le souvenir de ce monde qui dirige ses constructions synthétiques. Ainsi son rôle, dit le P. ERCEVERRY (23), se borne à « imprimer l'estampille : *a priori* sur des observations qui n'ont pu être faites qu'*a posteriori* ».

c) Ajoutons que les métaphysiques *a priori*, qui devraient être rigoureusement rationnelles, comportent nombre de démarches irrationnelles. Tout d'abord c'est artificiellement que, dans plusieurs cas, une notion nouvelle vient faire la synthèse de deux notions antihétériques : on pourrait concevoir un processus tout différent. Ensuite, quand on prétend édifier une métaphysique *a priori*, autant de métaphysiques que de métaphysiciens : les différents moments de la dialectique de HEGEL ou de celle de HAMELIN sont retenus comme curiosité historique; ce ne sont pas des systèmes qui satisfont l'esprit. Or, le rationnel étant universel, nous pouvons conclure que ces constructions singulières n'ont du rationnel que l'apparence.

**B. METHODES A POSTERIORI.** — A l'opposé, un courant de pensée que nous avons signalé au début de ce traité (I, 25-26) porte nombre de philosophes contemporains vers une métaphysique *a posteriori*. Pour connaître le réel et résoudre les problèmes que l'esprit se pose sur la nature des choses et le sens de la vie, il faut renoncer à l'analyse ou à la combinaison des concepts et reprendre contact avec le réel lui-même, l'expérimenter.

a) Le type de cette philosophie nous est donné par BERGSON. BERGSON n'admet pas que l'intelligence soit capable de faire connaître le réel. Dans

**Bibliogr.** — BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Introduction; l'intuition philosophique (p. 133-162). Introduction à la métaphysique (p. 201-235). — Sur BERGSON : LE SENNE, dans *Introduction à la philosophie* (Coll. Logos), 179-223; J. CHEVALIER, *Bergson* (Plon). — GABRIEL MARCEL, *Journal métaphysique* (Gallimard, 1927); *Être et Avoir* (Aubier, 1933); *Une philosophie concrète*, dans *Du refus à l'invocation*, 81-110 (Gallimard, 1940); *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, dans *Du refus à l'invocation* (Aubier, 1940). — HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (Bull. Soc. franc. de philos., 1931, et Vrin, 1947); *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. A. Ricœur (Gallimard, 1930). — MERLEAU-PONTY, *La Métaphysique dans l'homme*, dans *Sens et non-sens*, p. 163-196 (Nagel, 1948). — K. JASPERS, *Introduction à la Philosophie*, trad. J. Hersch (Plon, 1931).

(23) *L'idéalisme contemporain*, p. 295 (Alcan, 1935).



le réel, en effet, tout se tient : or l'intelligence ne peut connaître et expliquer les choses qu'en considérant successivement leurs différents éléments, en les morcelant, et ce morcelage les déforme. Le réel, surtout le vivant, est mouvement constant : or l'intelligence, ne se représentant que l'immobile, immobilise tout le réel, par suite arrête la vie. Enfin le réel est individuel : or l'intelligence, se représentant les choses par idées générales, est incapable de connaître l'individuel. Il faut donc recourir à l'intuition que BERGSON définit (*La pensée et le mouvant*, p. 203) : « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur de l'objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable ». Ainsi la métaphysique est affaire d'expérience. Mais comme les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle étaient portés à n'admettre qu'une seule sorte d'expérience, celle des sens, BERGSON précise que l'expérience métaphysique est une « expérience intégrale » (*Ibid.*, p. 235). L'intuition atteint l'esprit : « C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit » (*Ibid.*, p. 35); bien plus, l'introduction dans « la conscience en général », dans « le vital », dans la durée et le changement purs. Enfin, chez les mystiques, elle atteint Dieu lui-même.

b) Nous retrouvons une inspiration analogue chez les partisans de ce qu'on appelle la philosophie existentielle ou existentialiste, dont on peut se faire une idée en l'opposant à la philosophie classique, qui est une philosophie essentielle, c'est-à-dire cherchant à connaître l'essence des choses.

Nous pensons naturellement par idées générales et nous cherchons à nous donner des êtres des représentations valant pour tous les individus de la même espèce : nous tendons à connaître l'essence unique réalisée dans des existences ou dans des existants multiples. Ainsi le biologiste se représente « le » poisson et explique comment ce genre d'animaux respire ou s'asphyxie; mais il se désintéresse, en tant que savant, des phénomènes complexes qui se produisent lorsque « ce » poisson déterminé respire ou meurt asphyxié; s'il y pense, c'est en se référant à la théorie générale de la respiration chez « le » poisson; de la respiration de « ce » poisson, il n'a pas une connaissance directe.

Or, il n'y a de réalité que dans l'existence. L'essence n'est qu'une construction conceptuelle; ce n'est pas le réel. La métaphysique, prétendant connaître le réel, devra reprendre contact avec l'existant, c'est-à-dire avec les êtres pris dans leurs particularités singulières, avec les faits individuels. Mais l'être qui nous est donné le plus immédiatement, c'est nous-même. C'est donc par une prise de conscience du moi dans sa réalité concrète que devra commencer la métaphysique, si même elle ne doit pas s'y réduire.

*La métaphysique est le propos délibéré de décrire ce paradoxe de la conscience et de la vérité, de l'échange et de la communication, dans lequel la science vit et qu'elle rencontre sous l'aspect de difficultés vaincues ou d'échecs à réparer, mais qu'elle ne thématise pas. A partir du moment où j'ai reconnu que mon expérience, justement en tant qu'elle est mienne, m'ouvre à ce qui n'est pas moi, que je suis sensible au monde et à autrui, tous les êtres que la pensée objective posait à leur distance se rapprochent singulièrement de moi. Ou inversement, je reconnais mon affinité avec eux, je ne suis rien qu'un pouvoir de leur faire écho, de les comprendre, de leur répondre. Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle. Cette reconnaissance d'une vie individuelle qui anime toutes les vies passées et contemporaines et reçoit d'elles toute vie, d'une lumière qui jaillit d'elles à nous contre tout espoir, c'est la conscience métaphysique à son premier degré d'étonnement de découvrir l'affrontement des contraires; à son deuxième degré, reconnaissance*

de leur identité dans la simplicité du faire. La conscience métaphysique n'a pas d'autres objets que l'expérience quotidienne : ce monde, les autres, l'histoire humaine, la vérité, la culture. Mais, au lieu de les prendre tout faits, comme des conséquences sans prémisses et comme s'ils allaient de soi, elle redécouvre leur étrangeté fondamentale pour moi et le miracle de leur apparition. (M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 187-169. Nagel, 1948.)

La philosophie existentialiste se fonde bien sur l'intuition telle que la concevait BERGSON : « conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence » (25). Mais elle est moins intellectualiste encore que la philosophie bergsonienne et la vie affective y prend une importance qu'elle n'avait pas eue jusque-là. C'est elle qui nous donne le sentiment du réel et c'est par elle que nous atteignons les valeurs.

La formule « je sens, donc je suis » exprime en un sens beaucoup mieux que la formule cartésienne « je pense, donc je suis » l'intimité originale et irréductible du moi individuel. (L. LAVELLE, *La découverte du moi, Annales de l'École des Hautes études de Gand*, 1939, p. 76.)

Ce sont des faits douloureux — le remords, l'angoisse, le désespoir, la hantise de la mort — qui attirent principalement l'attention des phénoménologues allemands, MAX SCHELER, HEIDEGGER, NICOLAI HARTMANN, KARL JASPERS (26) par exemple, et surtout de l'écrivain danois KIERKEGAARD, qui a exercé une grande influence sur la philosophie existentielle (26) : ainsi c'est du « Cogito de l'angoisse » (27) que part la philosophie. Cette note est moins nette chez les existentialistes français, GABRIEL MARCEL (28), LAVELLE (28 bis), LE SENNE : le catholicisme qui les inspira leur vaut plus de sérénité (29). Mais plus récemment un courant d'existentialisme athée et par suite pessimiste, douloureux et angoissé, s'est exprimé d'abord dans des romans comme ceux d'André MALRAUX, dans des pièces de théâtre comme celles d'Albert CAMUS, dans des essais comme *La vie intérieure* de Georges BATAILLE (30). Jean-Paul SARTRE, qui, dans *La nausée* et dans *Les mouches*, avait employé ces procédés indirects, a consacré

(25) *Introduction à la Philosophie*, p. 19 et suiv. Plon, 1931.

(26) Il est, dans la phénoménologie allemande, deux courants bien distincts : avec HUSSERL, la phénoménologie était essentialiste et la philosophie consistait dans la mise entre parenthèses (Einklammerung) des existences pour atteindre les essences; avec HEIDEGGER et les auteurs que nous citons ici, elle est existentialiste, et la philosophie consiste dans l'intuition des existences concrètes. Cf. *La phénoménologie*, p. 48-53 (Journée d'études de la Société thomiste, Juvisy, 12 sept. 1932).

(27) L. LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, p. 36.

(28) M. GABRIEL MARCEL parle de « la métaphysique comme exorcisation du désespoir » (*Etre et avoir*, p. 126).

(28 bis) « L'existence réside dans l'acte par lequel j'assume un être qui est le mien et dans lequel j'engage ma propre responsabilité à l'égard de lui-même et de tout ce qui est. Vouloir la ramener vers l'angoisse comme vers son centre métaphysique le plus sensible, c'est négliger cette joie qui est inséparable aussi de l'existence donnée. » (L. LAVELLE, *ibid.*, p. 38.)

(29) Cf. LE SENNE, *IntroJ. à la Philos.*, 233 (Alcan, 1939); A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, 81 (Louvain, Institut supérieur de philosophie); M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* p. 29 et s. (Gallimard, 1938).

(30) Ces existentialistes sont bien dans la ligne fixée par KIERKEGAARD, qui condamnait la communication de la vérité sous la forme classique de propositions abstraites et générales, de thèses aux termes rigoureusement pesés. (Cf. J. WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, p. 282 et s.). L'existence se dévoile autrement, d'une façon que nous sommes portés à appeler indirecte — et qui serait plus justement appelée directe — par mise en contact avec une expérience vécue, dans un roman ou dans un drame.

Si la description de l'essence relève de la philosophie proprement dite, seul le roman permettra d'évoquer, dans sa vérité complète, singulière, temporelle, le jaillissement original de l'existence.

(Simone de Beauvoir, *Littérature et Métaphysique*, dans *Les Temps Modernes* du 1<sup>er</sup> avril 1946, p. 1160-1161.)

Mais cette méthode d'exposition ne facilite pas la précision des idées. Aussi ne trouve-t-on pas d'initiation satisfaisante à la pensée de KIERKEGAARD; et la douzaine de pièces de théâtre que nous a données M. GABRIEL MARCEL ne remplace-t-elle pas un simple exposé didactique.

un fort volume, *L'Être et le Néant* (1943), à l'exposé systématique d'un existentialisme qui, renfermant l'homme dans une existence réduite à un reflet inconsistant alors que nous aspirons essentiellement à l'être, n'est que désenchantement et désespoir.

Cependant ce n'est pas du simple repliement sur soi que les existentialistes attendent la révélation des structures de l'être. Exister, ce n'est pas seulement être (*sein*, en allemand), mais être là ou être présent (*dasein*) : être dans le monde et être dans le temps. C'est l'être-dans-le-monde et l'être-dans-le-temps constitutifs de notre *Dasein* qui font l'objet de la métaphysique existentielle. En effet, nous n'atteignons qu'une partie du réel lorsque nous nous considérons comme des atomes isolés à un instant donné. Le « moi » forme avec les êtres qui l'entourent, personnes et même choses, des « nous » dont la consistance dépasse, d'un certain point de vue, celle du « moi » lui-même : qu'on songe à la patrie et à la famille. « Moi », ce n'est pas tant que je suis à l'instant où je prononce ce mot, mais le souvenir de ce que je fus et surtout le projet de ce que je veux être, ou plutôt tension de tout mon passé vers ce que je ne suis pas encore, car exister ou « vivre », c'est « vivre plus »<sup>(31)</sup>. C'est l'être pensant dans la totalité de ses relations,<sup>(32)</sup> qu'explore l'existentialisme.

DISCUSSION. — Les philosophies de l'intuition et les philosophies existentielles partent d'un présupposé indiscutable : « Une existence ne peut être donnée que dans une expérience. »<sup>(33)</sup> Avant de spéculer sur le réel, il faut commencer par l'observer, et toutes les spéculations que l'observation provoque doivent, autant que possible, être contrôlées par des observations nouvelles. Bien plus, on peut admettre que toute vérité est une vérité d'expérience — du moins si l'on considère l'expérience totale et non pas l'expérience des empiristes arbitrairement réduite à la sensation — et que toute la force du raisonnement tient au « sentiment d'impuissance-à-conclure-autrement »<sup>(34)</sup>. Ainsi que nous l'avons dit (*Logique*, p. 75-76), la pensée se ramène à l'intuition et l'intuition est une expérience.

a) Mais il faut distinguer diverses sortes d'intuitions, et il n'y a que l'intuition intellectuelle qui nous donne une vraie connaissance du réel.

La sympathie par laquelle nous fusionnons avec l'objet prépare la connaissance, ce n'est pas encore la connaissance. La connaissance suppose en effet que je me représente une réalité distincte de moi, avec ses caractères propres, et non le phénomène indivis qui résulte de sa rencontre avec moi.

A plus forte raison, l'affectivité est-elle obscure. Ce qui est éclairant, c'est de l'analyser, de chercher ses causes, de déceler les aspirations qu'elle recèle, les attraits qu'elle suppose, les intuitions confuses qu'elle implique. Mais ces recherches sont affaire d'intelligence analytique et non de pure intuition.

b) Pour comprendre le réel, il faut le comparer à ce qu'on connaît et à ce qu'on comprend déjà. L'explication se fait en ramenant l'inconnu au connu, le complexe au simple. Mais cette opération implique un usage constant de l'abstraction qui consiste, non pas à fusionner avec le réel dans sa complexité individuelle, mais à y discerner les propriétés communes avec d'autres objets. « En somme, reconnaît M. Gabriel MARCEL<sup>(35)</sup>, la pensée ne porte que sur des essences. »

(31) G. SIMMEL, *Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel*, 1922, p. 26. (Cité dans *Archives de philosophie*, XI, cahier 3, p. 350.)

(32) « L'homme est un être qui vit au milieu d'êtres, et de telle façon qu'il trouve, dans cette condition même, la révélation de l'être qu'il est et de l'être qu'il n'est pas. Ce mode d'existence de l'homme, nous l'appelons « Existenz ». » (HEIDEGGER, cité dans *Archives de philosophie*, t. XI, cahier 3, p. 354.)

(33) BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 61.

(34) LE SENNE, *Obstacle et valeur*, p. 12.

(35) *Être et avoir* (suite du *Journal métaphysique*), p. 41.

c) Enfin, pour donner ces explications par les dernières causes, objet essentiel de la philosophie, il faut raisonner. La fusion intuitive avec le réel est un stade préparatoire : s'appuyant sur le réel, le métaphysicien doit en avoir une connaissance intime; mais les opérations proprement métaphysiques consistent à dépasser le donné immédiat pour déterminer son explication dernière.

**C. CONCEPTION CLASSIQUE.** — La métaphysique classique ne prétend ni construire le monde *a priori*, ni se borner aux données de l'expérience : elle est à la fois *a posteriori* et *a priori*, inductive ou plutôt expérimentale et déductive.

a) La métaphysique classique est à la fois *a priori* et *a posteriori*. Ces caractères apparaîtront dans un raisonnement métaphysique particulier.

Des êtres contingents supposent un être nécessaire.	Une activité immatérielle suppose une réalité immatérielle.
Or il y a des êtres contingents.	Or il y a une activité immatérielle.
Donc il y a un être nécessaire.	Donc il y a une réalité immatérielle.

La mineure est connue grâce à l'expérience : l'expérience externe ou sensible nous montrant les changements qui surviennent dans les objets matériels, nous en inférons que, par eux-mêmes, ils ne sont pas nécessairement ce qu'ils sont, c'est-à-dire qu'ils sont contingents; c'est l'expérience interne ou psychologique qui nous fait prendre conscience de la pensée et des caractères qui l'opposent à la matière.

Mais c'est *a priori*, indépendamment de toute expérience, que nous connaissons la vérité<sup>(36)</sup> de la majeure : un être contingent, qui n'a pas sa raison d'être en lui-même, doit l'avoir dans un autre, car tout a sa raison d'être, tout est explicable, et, pour ne pas reculer indéfiniment, il faut aboutir à un être ayant en lui-même sa raison d'être et son explication, c'est-à-dire nécessaire.

b) La métaphysique classique utilise en même temps ou successivement les procédés des sciences expérimentales et ceux des sciences déductives.

Elle est expérimentale en ce sens qu'elle se fonde sur les données de l'expérience : expérience sensible et expérience psychologique. C'est d'après ce qu'il observe que le métaphysicien se fait son idée sur la nature de la matière, sur la nature de la vie ou sur la nature du principe de la pensée.

*Si l'expérience sensible ne nous présentait pas les divers phénomènes de la poussière, il est à présumer que l'atomisme n'eût pas reçu des philosophes une adhésion si prompte et qu'il n'eût pas connu un destin si facilement renouvelé.* (G. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, p. 17, Boivin, 1933.)

Mais une fois connue la nature d'une chose et démontrées ses propriétés essentielles, le métaphysicien, par déduction, aboutit à des connaissances nouvelles. Ainsi, ayant prouvé l'immatérialité du principe pensant, il déduit de son immatérialité sa simplicité; de sa simplicité son immortalité. De même, en théodicée, ayant démontré l'existence d'un être nécessaire, il conclut à son éternité, à son infinité, à son unicité.

(36) Nous disons, non pas que les principes nous sont connus indépendamment de l'expérience (conception innéiste), mais que nous n'avons pas besoin, pour reconnaître leur vérité, de les soumettre au contrôle de l'expérience. Par conséquent, dans l'établissement des principes il y a une collaboration de l'expérience et de l'exercice *a priori* de la raison.

## VI. Division de la métaphysique.

Jadis, la métaphysique était simplement la science de l'être. Mais depuis KANT la possibilité de cette science fait l'objet de discussions préalables fort importantes dont nous ferons la première partie de la métaphysique. Ainsi l'étude de l'être sera précédée de l'étude du connaître.

**A. LE PROBLEME CRITIQUE OU QUESTION PREALABLE.** — La « question préalable » est une délibération par laquelle une assemblée décide de ne pas passer à l'examen du projet qui lui est soumis, en particulier parce qu'elle se reconnaît incompétente. C'est un doute sur notre compétence qui nous fait poser ici la question préalable : nous entreprenons la métaphysique, c'est-à-dire une étude fondée sur la raison; mais sommes-nous outillés pour cela, et la raison peut-elle nous conduire à la vérité ?

La métaphysique classique ayant pour objet ce qui dépasse la connaissance expérimentale, par les sens et par la conscience, il faut d'abord déterminer si nous sommes compétents pour ces recherches, c'est-à-dire établir la valeur de la raison. L'étude de cette question constituera la partie préliminaire de la métaphysique, qu'on appelle *critériologie* (à proprement parler, recherche d'un critérium de la vérité) ou mieux *gnoséologie* (étude de la connaissance).

Pour KANT, qui résout ce problème par la négative, la philosophie se réduit à cet unique problème, à la philosophie critique.

**B. LA METAPHYSIQUE PROPREMENT DITE.** — Ayant conclu le problème critique par une solution affirmative, nous traiterons les deux parties classiques de la métaphysique.

a) La métaphysique générale, ou *ontologie*, traite des caractères généraux des êtres. C'est de la métaphysique générale seule qu'est vraie la définition qu'on donne parfois de la métaphysique, ou même de la philosophie : la science de l'être en tant qu'être.

Certains, de nos jours, entendent par *ontologie* toute « étude ou connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes » (*Voc.*). Dans ce cas, *ontologie* est synonyme de *métaphysique*, et la *métaphysique* spéciale entre dans l'*ontologie*.

b) La *métaphysique* spéciale traite des êtres particuliers et répond aux questions qui dépassent les possibilités de la science expérimentale. La *métaphysique* spéciale, la seule qui reste au programme, se divise en trois parties : 1° la *cosmologie* rationnelle; 2° la *psychologie* rationnelle; 3° la *théologie* rationnelle ou *théodicée*.

Le problème critique fera l'objet d'une partie préliminaire.

La première partie sera consacrée à l'*ontologie*.

La seconde, à la *métaphysique* spéciale.

**PARTIE PRÉLIMINAIRE**

---

**LE PROBLÈME CRITIQUE**

**OU**

**PROBLÈME DE LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE**

## INTRODUCTION

---

### I. Le problème.

**A. LE PROBLEME CRITIQUE EN GENERAL.** — Spontanément, l'homme objective ses représentations, c'est-à-dire croit qu'elles correspondent à un objet ou à une réalité indépendante de sa pensée : ce qu'il perçoit, il le tient pour réel; il ne peut admettre la réalité de ce qu'il juge impossible ni l'inexistence de ce qu'il juge nécessaire.

Mais l'expérience lui apprend bien vite que ses représentations sont parfois trompeuses et qu'il est victime d'illusions : illusions de perception, illusions de mémoire, illusions de raisonnement. De plus, il constate souvent que les autres ne pensent pas comme lui et ses opinions ont à subir leurs attaques. Ces oppositions font naître ou confirment le doute dans son esprit; il devient défiant et se pose le problème de la valeur de ses instruments de connaissance, les sens et la raison

Ce que nous pouvons observer dans le développement de chaque individu s'observe d'une façon frappante dans l'histoire de la philosophie : c'est après les périodes de vie spéculative intense ayant abouti à la formation de systèmes opposés les uns aux autres que les penseurs se demandent si l'homme est capable de connaître la vérité. On se pose alors le problème critique ou le problème de la valeur de la connaissance : l'homme peut-il atteindre le réel ?

**B. LES DIFFERENTS PROBLEMES CRITIQUES.** — Nous avons différents modes de connaissance, et chacun d'eux pose un problème critique que l'on traite ou que l'on peut traiter à part.

a) Un premier mode de connaissance est la perception sensorielle par laquelle je suis mis en relation avec le monde extérieur et convaincu de son existence. Quelle est la valeur de ce mode de connaissance ?

b) Mais la perception me fait tout juste connaître la réalité des choses. Dès que je veux les penser, les étudier, bref les connaître vraiment, je fais appel à des idées générales : je fais entrer les objets perçus dans les cadres que sont les genres et les espèces. Quelle est la valeur des idées ?

c) Enfin il est des objets que je n'atteins pas directement et qui ne me sont connus que comme conclusion d'un raisonnement. Quelle est la valeur de ces connaissances ? Elle dépend de la valeur des principes qui sont l'armature du raisonnement par lequel je les obtiens. D'où le troisième problème critique : quelle est la valeur des principes rationnels qui constituent le levier de tout raisonnement ?

## II. Les solutions.

Dans cette introduction, nous prenons le problème critique dans sa généralité : pouvons-nous connaître le réel et faut-il faire confiance à notre esprit ?

Nous grouperons les réponses faites à cette question sous ces deux chefs généraux : le dogmatisme, qui répond par l'affirmative; le scepticisme, qui répond par la négative.

**A. LE DOGMATISME.** — Littéralement, le dogmatisme est la doctrine de ceux qui ont des dogmes. Mais le sens du mot dogme a bien évolué. En grec, δόγμα (de δοκεῖν, *paraître*) signifie en premier lieu opinion, et en second lieu ordre, décret. De nos jours, un dogme est « un point de doctrine établi comme fondamental, incontesté, certain » (LITTÉRÉ). Nous sommes amenés par là à deux significations du mot dogmatisme.

a) Dans l'antiquité, on appelait dogmatique toute philosophie affirmant certaines thèses comme vraies. Le dogmatisme s'opposait au scepticisme, d'après lequel l'homme ne peut rien affirmer avec certitude. L'appellation de dogmatique ne comportait alors aucune nuance péjorative.

b) De nos jours, le dogmatisme consiste à affirmer une opinion ou une doctrine sans en donner la justification rationnelle. Cet usage du mot remonte à KANT, qui définit le dogmatisme « la marche dogmatique que suit la raison pure sans avoir fait une critique préalable de son pouvoir propre » <sup>(1)</sup>; dans ce cas, ne seraient dogmatiques que les philosophies qui entreprennent la métaphysique sans avoir posé ou résolu le problème de la valeur de la raison. Mais dans l'usage ordinaire, le mot a une signification plus large : est dogmatique quiconque affirme ses opinions avec force et autorité, sans en faire ni en admettre la critique. Dans le langage usuel, le mot dogmatique a donc ordinairement un sens péjoratif. Aussi convient-il de ne l'utiliser qu'avec précaution, et le mieux serait peut-être de ne pas l'utiliser du tout.

**B. LE SCEPTICISME.** — Le scepticisme est la théorie d'après laquelle l'homme ne peut pas aboutir à la certitude et par suite doit se défendre de toute affirmation.

Nous ne traiterons directement que du scepticisme et de ses diverses formes. Mais par là même on verra indirectement la position des différentes formes de dogmatisme qui lui sont opposées.

(1) KANT, *Critique de la raison pure*, Trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, p. 32; 2<sup>e</sup> éd., p. 26.



## CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

### LE SCEPTICISME

---

#### SOMMAIRE

INTRODUCTION. — § 1<sup>er</sup>. Dans l'antiquité : le scepticisme absolu. — § 2. Dans les temps modernes : le scepticisme relatif ou relativisme.

#### INTRODUCTION

A. *NOTION*. — a) Etymologiquement, le sceptique est celui qui examine attentivement (σκέπτομαι) et qui, prolongeant indéfiniment son examen, n'aboutit jamais à un jugement ferme.

b) Comme attitude pratique, le scepticisme consiste à ne pas affirmer. Ce scepticisme est ordinairement très limité. Il se restreint à une catégorie particulière de problèmes : ainsi il y a un scepticisme religieux, un scepticisme politique. Parfois même on use du mot pour indiquer l'impossibilité d'aboutir à la certitude dans un cas concret; ainsi on dira de quelqu'un qui se refuse à admettre un fait dont un autre a été témoin : « Mon récit l'a laissé sceptique; je n'ai pu vaincre son scepticisme. »

c) Comme doctrine philosophique, le scepticisme enseigne qu'il ne faut rien affirmer : l'homme ne pouvant aboutir à la certitude, la sagesse lui commande la suspension (ἐπιμαχία) du jugement.

Le scepticisme philosophique est très étendu : au sens le plus usuel du terme, il est universel, c'est-à-dire s'étend à toutes les affirmations possibles; si de nos jours le mot est employé parfois dans un sens plus restreint, il reste toujours général, c'est-à-dire s'étend à tous les cas d'un domaine déterminé, par exemple à la connaissance sensible ou, au contraire, à la connaissance de tout ce qui dépasse le monde sensible.

Ensuite, le scepticisme philosophique est définitif et non provisoire. Il ne faut pas le confondre avec le doute critique d'un KANT, qui s'interroge sur la valeur de ses connaissances, ni avec le doute méthodique d'un DESCARTES, qui,

---

**Bibliogr.** — Diogène LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, liv. IX, chap. IX. Trad. R. GRENAILLE (Garnier, 1933). — CICÉRON, *Académiques*. — SAINT AUGUSTIN, *Contra Academicos*. — BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, 2<sup>e</sup> éd. (Vrin, 1933). — MONTAIGNE, *Essais*, II, XII (Apologie de Raymond SEBOND). — PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 504-508, 527-530.

pour mieux s'assurer de ne retenir que la vérité, s'efforce de trouver des raisons de rejeter tout ce qu'il admet comme vrai. KANT et DESCARTES n'affirment pas qu'on ne peut rien connaître avec certitude. Au contraire, ils sont assurés de pouvoir porter des jugements certains : la question est seulement pour eux de déterminer le domaine de la certitude.

**B. DIVISION DE CE CHAPITRE.** — Nous distinguerons deux sortes de scepticisme philosophique :

- le scepticisme absolu, qui ne fut guère professé que dans l'antiquité;
- le scepticisme relatif ou relativisme, qui ne fut nettement formulé qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, par KANT.

### § 1<sup>er</sup> — DANS L'ANTIQUITE : LE SCEPTICISME ABSOLU

#### I. Exposé.

Dans la plupart de ses significations, absolu s'oppose à relatif; ces deux termes s'éclairent donc mutuellement.

Absolu s'applique, d'après l'étymologie (*solutum ab*, détaché de), à ce qui ne dépend pas d'autre chose. Quand à une question nous répondons : cela dépend, nous annonçons une réponse qui ne sera pas absolue mais relative.

Dans un premier sens fort usuel, est dit absolu ce qui ne comporte aucune restriction : c'est ainsi qu'on parle de certitude ou de confiance absolue, de vide ou de noir absolu. On dira au contraire, dans le langage ordinaire : je n'ai en lui qu'une confiance relative; on n'a pu obtenir qu'une obscurité relative (1).

Dans un second sens, plus philosophique et plus conforme à l'étymologie, on appelle absolu ce qui existe ou agit par soi-même, indépendamment d'autre chose : ainsi le génitif, l'accusatif ou l'ablatif sont dits absolus quand ils ne sont pas compléments; Dieu est appelé l'Absolu parce qu'il existe par lui-même, n'a pas de cause et ne dépend de rien. Au contraire, la valeur commerciale des choses est relative, parce qu'elle dépend de leur rareté, de l'offre et de la demande.

Parfois le mot peut être interprété dans les deux sens : un monarque est absolu soit parce qu'il détient tous les pouvoirs sans restriction, soit parce que, dans l'exercice du pouvoir, il ne dépend de personne; on n'a qu'une santé relative quand elle laisse à désirer ou qu'elle dépend de circonstances diverses comme le temps.

Au lieu de « scepticisme absolu », on dit aussi « scepticisme radical ». Ce dernier mot appartient au langage courant et qualifie ce qui se rapporte à la racine (*radix*). Est radical un scepticisme qui atteint à la racine le pouvoir de connaître avec certitude.

C'est seulement dans l'antiquité que se trouvèrent des philosophes professant qu'il ne faut rien affirmer et que seule la suspension du jugement est sage. C'est pourquoi nous caractérisons cette époque de l'histoire du scepticisme par le qualificatif d'absolu. Toutefois on y trouve aussi des formes d'un scepticisme plus restreint que nous signalerons.

---

**Bibliogr.** — L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec* (Presses universitaires, 1944). — V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs* (Vrin, 1923). — DIOGÈNE LAÛRTCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, liv. VIII. — SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies* (Aubier, 1946).

(1) L'usage du mot *relatif* comme synonyme d'*imparfait*, de *médiocre*, assez commun dans le langage ordinaire, doit être évité dans le langage philosophique. Cf. *Voc.*, II, p. 698 et 699.

**A. AVANT PYRRHON : LE SCEPTICISME PARTIEL.** — Il n'y eut pas avant PYRRHON de véritable philosophie sceptique, c'est-à-dire de scepticisme absolu. Mais nombreux furent les philosophes qui ne reconnaissaient pas la valeur soit de la connaissance sensible, soit de la connaissance intellectuelle.

a) Dès l'aurore de la pensée grecque, les plus grands penseurs professèrent la défiance à l'égard de la connaissance sensible. Pour des motifs opposés, HÉRACLITE et PARMÉNIDE récusaient le témoignage des sens et ne se fiaient qu'à leur raison : « Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes qui ont des âmes barbares. »<sup>(2)</sup> Ayant conçu le réel comme un perpétuel devenir, HÉRACLITE niait, contrairement aux apparences sensibles, qu'il y eût rien de stable. Au contraire, PARMÉNIDE et son disciple ZÉNON d'Elée, se fiant à la raison qui démontrait, croyaient-ils, l'impossibilité du mouvement, affirmaient, contrairement à l'évidence sensible, l'immobilité de toutes choses.

b) Ces contradictions provoquèrent la sophistique. Les sophistes n'admettaient pas la valeur de la connaissance intellectuelle. Pour eux, seuls les sens méritent confiance; par suite les choses sont telles qu'elles paraissent : « Tout ce que les choses me paraissent, disait PROTAGORAS, elles le sont pour moi; tout ce qu'elles te paraissent, elles le sont pour toi. »<sup>(3)</sup> Et encore : « L'homme est la mesure de toutes choses. »<sup>(4)</sup>

**B. PYRRHON (365-275) : LE SCEPTICISME UNIVERSEL.** — Le scepticisme de PYRRHON s'étend à la fois aux données de la raison et à celles des sens. « Nous ne devons nous fier ni aux sens, ni à la raison; mais demeurer sans opinion, sans incliner d'un côté ni de l'autre, impassibles. Quelle que soit la chose dont il s'agisse, nous dirons qu'il ne faut pas plus l'affirmer que la nier<sup>(5)</sup>, ou bien qu'il faut l'affirmer et la nier à la fois, ou bien qu'il ne faut ni l'affirmer ni la nier. Si nous sommes dans ces dispositions, dit TIMON<sup>(6)</sup>, nous atteindrons d'abord l'aphasie<sup>(7)</sup>, puis l'ataraxie<sup>(8)</sup>. »

*Sa vie justifiait ses théories. Il n'évitait rien, ne se gardait de rien, supportait tout, au besoin d'être heurté par un char, de tomber dans un trou, d'être mordu par des chiens, d'une façon générale ne se fiant en rien à ses sens. Toutefois il était protégé par ses gens qui l'accompagnaient.* (Diogène LAERCE, *Vies et opinions des philosophes illustres*, IX, éd. Garnier, II, 176.)

Le scepticisme universel se perpétua dans l'antiquité grâce aux enseignements et aux ouvrages du Crétois AÉNÉSIDÈME (entre 80 av. J.-C. et 130 apr. J.-C.) et du Grec SEXTUS-EMPIRICUS (seconde moitié du n° s. apr. J.-C.).

(2) HÉRACLITE, Trad. SOLOVINE, p. 13 (Alean, 1931).

(3) Cf. PLATON, *Théétète*, 152 D.

(4) Diogène LAERCE, IX, VIII, 80.

(5) La formule préférée des sceptiques était οὐδὲν μᾶλλον, pas plus ceci que cela; ni oui, ni non. (Cf. Diogène LAERCE, IX, XI, 73.)

(6) Disciple de PYRRHON. Cf. Diogène LAERCE, IX, XII.

(7) C'est-à-dire le silence : nous n'affirmerons plus rien.

(8) L'absence de trouble. Comme la plupart des philosophes de cette époque, PYRRHON était avant tout moraliste et préoccupé d'assurer le bonheur de l'homme. Son refus de prendre parti avait pour but dernier d'éviter les inconvénients d'une attitude dogmatique.

Ce résumé de la doctrine de PYRRHON est dû à ARISTOCLES, philosophe du III<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, dont ce fragment nous a été conservé par EUSÈBE de Césarée dans sa *Préparation évangélique*, liv. XIV, chap. 18. MIGNÉ, *Patrol. gr.*, t. 21, col. 1247. — Trad. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 54.

**C. APRES PYRRHON : LE PROBABILISME.** — Les nécessités de la vie et de l'action acculèrent les sceptiques à se départir de leur intransigeance et à accorder au sage un certain droit d'affirmer : si l'homme ne peut pas connaître le vrai avec certitude, il peut du moins le connaître avec une certaine probabilité, et cette probabilité suffit à la vie pratique.

Ce fut la position adoptée par la Nouvelle Académie, c'est-à-dire par les successeurs de PLATON à la tête de l'École qu'il avait fondée dans le jardin d'Académus. Les plus connus sont ARCÉSILAS (vers 315-240 av. J.-C.) et CARNÉADE (219-129 av. J.-C.).

CICÉRON, qui était plutôt éclectique, adopta la théorie probabiliste. Dans les *Académiques*, c'est lui qui soutient contre LUCULLUS la doctrine de CARNÉADE.

*Toutes les fois que les apparences nous offrent des probabilités, que rien ne combattra pour l'instant, le sage acceptera ces probabilités et se gouvernera d'après elles. Et le sage lui-même dont vous nous tracez le portrait suit beaucoup de probabilités qui ne sont pour lui ni comprises, ni connues, ni affirmées, mais seulement vraisemblables; autrement, il faudrait renoncer à vivre. Il est certain que le sage, lorsqu'il s'embarque, ne sait point et ne voit point s'il aura une heureuse navigation; comment cela se pourrait-il? Mais s'il part d'ici pour Pouzzoles, n'ayant que trente stades à parcourir, sur un bon vaisseau, avec un habile pilote et le calme qui règne maintenant, il lui semblera probable qu'il arrivera à bon port. C'est suivant des apparences de ce genre qu'il réglera toutes ses actions.* (CICÉRON, *Premiers académiques*, liv. II, chap. XXXI, trad. NISARD.)

La conception probabiliste a été reprise par le mathématicien-philosophe COURNOT (1801-1877), à qui elle a été inspirée, nous dit-il lui-même<sup>(9)</sup>, par la théorie de la probabilité mathématique et par la Nouvelle Académie — qu'il appelle la troisième Académie — dont CARNÉADE était le principal représentant.

## II. Arguments et critiques.

Les sceptiques exposaient ordinairement en dix « tropes » ou en dix arguments leurs raisons de douter<sup>(10)</sup>. AGRIPPA les réduisait à cinq. Recueillant les considérations sur lesquelles les sceptiques de tous les temps fondaient leur attitude, nous les grouperons sous quatre chefs.

**A. L'IGNORANCE.** — Tout se tient, en sorte que pour connaître quelque chose il faudrait tout connaître; or nous ne connaissons pas tout; donc nous ne connaissons rien. Pis encore : souvent nous nous faisons illusion; donc toutes nos connaissances sont illusoire. « Rien n'est purement vrai, dit PASCAL<sup>(11)</sup>, et ainsi rien n'est vrai, en l'entendant du pur vrai »; « une ressemblance qui nous trompe rend tout douteux »<sup>(12)</sup>.

Ainsi la connaissance d'un individu suppose celle de tout son passé, celle de ses ascendants qui ont contribué à la formation de son organisme, celle de tous ceux qui, par leurs exemples, leurs paroles ou leurs écrits, ont influé sur sa pensée, celle de ceux qui ont influé sur ces derniers, et ainsi indéfiniment. Il suffit d'une erreur de détail pour fausser la représentation globale.

(9) *Essai sur les fondements des connaissances humaines*, II, 403 (Hachette, 1831). — Cf. MENTRÉ, *Cournot et la renaissance du probabilisme* (Rivière, 1908).

(10) Cf. Diogène LAERCE, IX, xi, 79 et s.

(11) *Pensées*, éd. Brunshvicg, p. 804.

(12) Cicéron, *Premiers académiques*, liv. II, chap. 26.

DISCUSSION. — Nous ne savons pas tout, en effet, et, par suite, nous ne savons le tout de rien; c'est pourquoi les scolastiques disaient : « *Omne individuum ineffabile* » (tout individu est ineffable), c'est-à-dire qu'on ne peut pas dire de lui tout ce qu'il y a à en dire. Mais il ne s'ensuit pas que nous ne connaissions rien du tout. Nos représentations des choses sont mélangées d'ignorance et d'erreurs, mais elles ne sont pas de pures erreurs.

Il faut dire plus. Si nos idées des réalités concrètes sont incomplètes et partiellement erronées, il est des vérités abstraites qui sont vraies sans aucune restriction : lorsque j'ai fait une addition juste, je suis arrivé au « pur vrai », et il n'est pas de progrès possible.

**B. LES ILLUSIONS DES SENS ET DE L'ESPRIT.** — Nous n'avons pas de critérium de la vérité. En effet, il n'est aucune représentation vraie que l'erreur ne puisse imiter exactement, en sorte nous n'avons pas de marque certaine nous permettant de distinguer la vérité de l'erreur <sup>(13)</sup>.

a) Nos perceptions sensorielles illusoire s'imposent à nous avec la même évidence que les perceptions véridiques : la rame partiellement plongée dans l'eau paraît brisée, exactement comme une rame qui serait effectivement brisée; le cou de la colombe éclairé par le soleil prend des nuances changeantes, et chacune d'elles nous semble aussi réelle que la couleur du sol qui ne change pas.

La perception interne donne lieu à d'autres illusions. Les philosophes antiques, peu familiarisés avec l'observation psychologique ne signalent pas les erreurs d'introspection; mais les sceptiques modernes trouvent là de sérieux motifs de doute. Les anciens se fondaient surtout sur les illusions du rêve, sur les images exaltées de l'ivresse, sur les hallucinations provoquées par certaines maladies : dans ces cas-là nous prenons pour réels des objets créés de toutes pièces par notre imagination en délire et nous sommes aussi sûrs de nos affirmations qu'à l'état de veille ou à l'état normal.

b) La raison elle-même n'est pas un critère assuré, car elle aussi a ses illusions, et il est aussi impossible d'en prendre conscience que de celles des sens. Lorsque, sous le coup de la colère ou d'une passion violente, je suis entraîné à des raisonnements que les autres déclarent absurdes, mes arguments me paraissent tout aussi convaincants, sinon plus convaincants, que ceux qui me satisfont en temps normal. Le fou qui déraisonne est assuré que c'est lui qui raisonne bien et que c'est le reste du monde qui est pris de folie. Par suite, comment prouver que je ne suis pas fou et que je raisonne bien <sup>(14)</sup> ?

(13) Cicéron, *De natura deorum*, I, 5

(14) Pour montrer l'impuissance de la raison, les sceptiques grecs recouraient encore à l'argument du sorite ou du tas et à l'argument du menteur.

Que faut-il pour avoir un tas (*ὄρος*), un tas de blé, par exemple, ou bien un grand nombre ? Deux ou trois grains de blé ne font pas un tas ni un grand nombre; l'addition d'un autre grain, d'un second et même d'un troisième ne changera rien à la chose. Nous sommes ainsi amenés à cette alternative : ou bien en ajoutant des grains un à un je n'aurai jamais un tas ou un grand nombre; ou bien c'est un grain déterminé — par exemple le millième ou le dix-millième — qui fera le tas ou le grand nombre; or les deux alternatives sont absurdes.

Si vous dites que vous mentez et que vous disiez vrai, mentez-vous ou ne mentez-vous pas ? Vous mentez, puisque vous dites que vous mentez et que, par hypothèse vous dites vrai. Mais, puisque vous dites vrai, vous ne mentez pas en disant que vous mentez. Toutefois, puisque vous mentez, vous ne dites pas vrai. Mais si vous ne dites pas vrai en disant que vous mentez, vous ne mentez pas; donc vous ne mentez pas... Le stoïcien CHRYSIPPE, contre

DISCUSSION. — Il faut le reconnaître, il y a des erreurs dans nos perceptions internes et dans nos perceptions externes; parfois aussi l'illogisme de nos raisonnements nous échappe. Mais si ces illusions invitent le sage à contrôler ses évidences immédiates, elles ne le contraignent pas à renoncer à toute certitude; car il n'est pas vrai qu'il soit impossible de discerner le vrai du faux.

Psychologiquement, il y a le plus souvent une grande différence entre celui qui se trompe et celui qui est dans la vérité. Cette différence ne tient peut-être pas à la force de l'évidence et si l'on peut dire à sa quantité, mais à sa qualité. Ceux qui se font illusion, le rêveur et le passionné, ne réfléchissent point sur leur cas et n'ont qu'une certitude spontanée. Au contraire, quand on est dans le vrai, on peut faire la critique de ses opinions et aboutir à une certitude réfléchie. Ainsi le rêveur est tout entier dans les faits qui se déroulent devant son esprit, et il ne se demande pas s'il rêve, ou, s'il se le demande, ce n'est là qu'un acte réflexif imaginaire (15); ce n'est pas une véritable réflexion: le rêveur ne se représente pas l'autre vie, la vie éveillée, qu'il menait la veille et ne procède pas à une comparaison rigoureuse pour déterminer qu'elle est la vraie. Au contraire, lorsque maintenant je me demande si je ne rêve pas, je revis par la pensée les rêves de mes nuits passées, je les compare à mes représentations actuelles, et, de cette comparaison, je conclus que je ne rêve pas (16).

Ensuite, je puis contrôler mes évidences et déceler mes illusions. Tout d'abord les sens se contrôlent mutuellement: grâce au toucher, je puis m'assurer si la rame à demi-immersée est vraiment brisée. Ensuite la vie en société constitue un contrôle constant des uns par les autres: les fous ne s'entendent pas entre eux; si l'ensemble des hommes ont les mêmes évidences, c'est qu'ils ne sont pas fous.

D'ailleurs il est des jugements absolument certains et qui ne peuvent pas être mis en doute. SAINT AUGUSTIN les a fait valoir contre les sceptiques de la Nouvelle Académie et DESCARTES les a repris pour sortir de son doute méthodique: même si je doute, même si je me trompe, même si je suis fou, je suis; car pour douter, pour se tromper, pour être fou, il faut d'abord exister (17).

qui combattaient les sceptiques, ne pouvait pas, dit CICÉRON (*I. Acad.*, II. xxx) sortir de ce labyrinthe. Cf. A. KOVRE, *Epiménide le menteur* (Hermann, 1947).

De cette difficulté se rapproche le curieux paradoxe des catalogues:

Dans une bibliothèque, il y avait, entre autres livres, des catalogues qui se mentionnaient eux-mêmes et des catalogues  $\gamma$  qui ne se mentionnaient pas. Il vint à l'idée du bibliothécaire de faire un catalogue  $\Gamma$  de tous ces derniers et de ceux-là seulement. Tout alla bien jusqu'au moment où il se posa la question suivante: « Le catalogue  $\Gamma$  que je viens d'établir va-t-il se mentionner lui-même ou non? » Cette question, en effet, ne peut être tranchée sans donner naissance à une contradiction. Car si  $\Gamma$  se mentionne, c'est qu'il appartient à la catégorie des  $\gamma$  qui ne se mentionnent pas, ce qui est absurde. Et s'il ne se mentionne pas, c'est qu'il est un  $\gamma$  et devrait par conséquent se mentionner: ce qui est absurde encore une fois.

(GONSETH, *Les mathématiques et la réalité*, p. 254, Alcan, 1936.)

(15) SARTRE, *L'imaginaire*, p. 233 (Gallimard, 1940).

(16) On ne peut donc pas admettre ce que dit PASCAL:

Si nous rêvions toutes les nuits la même chose, elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours. Et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits, douze heures durant, qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits, douze heures durant, qu'il serait artisan.

Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis, et agités par ces tantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait un voyage, on souffrirait presque autant que si cela était véritable, et on appréhenderait de dormir, comme on appréhende le réveil quand on craint d'entrer dans de tels malheurs en réalité. En effet, il ferait à peu près les mêmes maux que la réalité...

(PASCAL, *Pensées*, éd. Brunshvic, p. 504-505.)

PASCAL se place dans l'hypothèse sceptique: si nos rêves étaient aussi réels pour nous que nos perceptions, nous devrions les redouter ou les désirer comme nous redoutons ou désirons les événements de la veille; or, nous le constatons, l'homme ne cherche pas en fait les rêves; c'est donc qu'il les tient pour une pseudo-réalité.

(17) Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, liv. XI, chap. xxvi; *De Trinitate*, liv. X, chap. x, § 14; DESCARTES, *Méditations philosophiques*, 4<sup>e</sup> méditation; *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> part., éd. L'École, p. 36. (On trouvera là, note 6, les principaux textes de SAINT AUGUSTIN contre le scepticisme absolu.)

**G. LES CONTRADICTIONS DES HOMMES.** — La vérité paraît relative et, suivant les individus à qui on a affaire, les mêmes choses sont tenues successivement pour vraies et pour fausses.

Les jugements que nous portons tiennent d'abord à nous-mêmes. Notre représentation du monde sensible dépend de nos organes : un achromatopsique <sup>(18)</sup> voit le monde comme une gravure à l'eau forte faite de blanc, de noir et de gris; un daltonien ne distingue pas le vert du rouge. Les appréciations que nous portons sur les hommes et sur les choses sont commandées par notre éducation. Élevés dans un autre milieu, nous verrions le monde sous un jour très différent. Depuis des siècles que les hommes cherchent à expliquer le monde, les systèmes se sont multipliés, mais la confusion n'en a été qu'augmentée et, « à voir ce tintamarre de cervelles philosophiques » <sup>(19)</sup>, on désespère de parvenir jamais à la clarté.

C'est surtout l'opposition des divers peuples que les sceptiques ont exploitée pour justifier leur attitude. Les réflexions de PASCAL sur ce sujet sont célèbres.

*On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation au pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante vérité qu'une rivière borne ! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà.* (PASCAL, *Pensées*; éd. Brunschvicg, 465.)

Discussion. — Les opinions des hommes, aussi bien celles des sociétés que celles des individus, sont fort diverses et dans bien des cas elles se contredisent les unes les autres, signe que nous nous trompons souvent. Aussi bien il n'est personne qui prétende accorder la même valeur à toutes ses pensées. Il s'agit seulement de savoir s'il n'y a pas pour tout homme certaines vérités indiscutables qui peuvent fournir le type de la certitude. Or les contradictions des hommes ne sont pas si générales que le disent les sceptiques.

Il est vrai que les pensées humaines sont souvent relatives. Mais le relatif suppose un absolu et le fait connaître. Si nos impressions sensorielles dépendent de la conformation de nos organes, nous connaissons par le fait même les propriétés de nos organes. Mais elles dépendent aussi des objets qu'impressionnent nos sens; par suite, avec des impressions différentes, nous pouvons avoir des connaissances identiques : celui qui lit un discours connaît la pensée de l'orateur tout aussi bien que celui qui l'a entendu; de même le daltonien ou l'achromatopsique ne confondent point une forêt avec une toiture en tuiles rouges; ils s'entendent même si bien avec ceux qui ont la vue normale qu'il est difficile de déceler leur défaut. Le droit et même les devoirs moraux changent suivant les temps et suivant les pays; mais ce qui ne change pas; ce sont les principes du droit et de la morale : le coupable doit être puni, le juste récompensé; il faut aider son prochain et respecter ses parents. Dans la détermination du coupable, de l'innocent et du prochain, dans la façon d'honorer ses parents, on peut observer une grande diversité; mais les principes restent les mêmes : les primitifs qui mangent leurs vieux parents prétendent bien leur témoigner plus de respect et d'affection que ceux qui les laissent pourrir en terre <sup>(20)</sup>.

Ensuite l'homme n'adopte pas au hasard n'importe quelle opinion. Il est mené le plus souvent par ses intérêts. Cette tendance est plutôt en faveur de la raison : jusque dans la pensée irrationnelle, la raison intervient et le psychologue y découvre une logique subtile.

(18) Dont la vue  $\epsilon\phi\iota\varsigma$  ne perçoit pas (*a privatif*) les couleurs  $\gamma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ . — Cf. Joseph DE TONQUÉDEC, *Critique de la connaissance*, p. 106-120 (Beauchesne, 1929).

(19) MONTAIGNE, *Essais*, II, xii (éd. Garnier, I, 481).

(20) Cf. MONTAIGNE, *Essais*, II, xii (éd. Garnier, I, p. 349-350). Sur le pyrrhonisme de Pascal, cf. E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal*, II, 7-73 (La Baconnière, 1946).

### D. L'IMPOSSIBILITE DE DEMONSTRER LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE.

— Seules les propositions dont la vérité a été démontrée peuvent être admises. Or une telle démonstration est impossible; si elle paraît parfois possible, c'est qu'on commet le sophisme appelé diallèle ou cercle vicieux.

a) On ne peut pas trouver un critère de la vérité, car il faudrait fournir la preuve de la valeur de ce critère, puis la preuve de la valeur de cette preuve et ainsi indéfiniment. DESCARTES, par exemple, admet que le critère de la vérité est l'évidence et que « les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies »<sup>(21)</sup>. Mais il devrait, avant de se fier à ce critère, démontrer qu'il est vraiment le signe de la vérité<sup>(22)</sup>; puis les arguments sur lesquels il fonderait cette démonstration devraient être à leur tour démontrés, et ainsi de suite indéfiniment<sup>(23)</sup>.

*Toute démonstration est faite ou d'après des choses démontrées, ou d'après des choses qui ne le sont pas. Si c'est d'après des choses démontrées, les choses mêmes auront besoin d'une démonstration et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Et si c'est d'après des choses non démontrées (que toutes, ou quelques-unes, ou une seule soit dans ce cas), l'ensemble n'est pas démontré. Et si l'on croit, ajoute-t-il<sup>(24)</sup>, que quelque chose n'a pas besoin d'être démontré, je trouve que l'on est bien prétentieux : car il reste à démontrer comment s'explique la croyance à cet objet. (Diogène LAERCE, Vies des philosophes illustres, livre IX, chap. xi, p. 186-187.)*

b) On ne se donne l'illusion d'avoir donné une preuve de la valeur de nos connaissances qu'au prix d'un illogisme : le diallèle ou le cercle vicieux.

Le diallèle (διὰλληλος, sous-entendu λόγος) est le nom grec du cercle vicieux. Il y a cercle lorsqu'on démontre ou qu'on définit A par B et B par A. Mais le cercle n'est vicieux que s'il n'y a pas d'autre moyen de démontrer ou de définir A et B. Ainsi, quand la réciproque d'un théorème est vraie, on peut prouver le théorème par sa réciproque et la réciproque par le théorème : on commet alors un cercle, mais non un cercle vicieux, car le théorème pourrait être démontré par une autre voie. Au contraire, si je prétends démontrer successivement la proposition *par un point pris hors d'une droite on ne peut mener qu'une parallèle à cette droite* en me fondant sur la proposition *par un point pris hors d'une droite on ne peut abaisser qu'une perpendiculaire sur cette droite*, puis démontrer la seconde proposition par la première, je commets un cercle vicieux. Il n'y a qu'un moyen d'en sortir : prendre une de ces deux propositions comme postulat, c'est-à-dire comme une proposition admise comme vraie quoique indémontrable.

(21) *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> part. (éd. L'École, p. 38).

(22) Il devrait aussi, avant chaque affirmation particulière, démontrer qu'il a l'évidence de la vérité et que les choses qu'il conçoit sont claires et distinctes. Au jugement de DESCARTES lui-même, ce discernement n'est pas aisé : « Il y a seulement quelque difficulté, dit-il, à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. » (*Ibid.*).

(23) MONTAIGNE a donné de cet argument une formule célèbre : « Vous voilà au rouet ; vous êtes enfermé dans un cercle d'arguments qui se soutiennent les uns les autres, mais dont aucun n'a un fondement absolu. »

Pour juger des apparences que nous recevons des sujets (des objets), il nous faut un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument; vous voilà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrêter notre dispute, étant pleins eux-mêmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison : nous voilà à reculons jusqu'à l'infini.

(MONTAIGNE, *Essais*, liv. II, chap. xii, éd. Garnier, I, p. 370.)

(24) Le sceptique.



Or c'est un véritable cercle vicieux, disent les sceptiques, que commettent les partisans du dogmatisme : en prétendant prouver la valeur de la raison, ils s'appuient sur la raison à laquelle ils reconnaissent le pouvoir de prouver. C'est le cas de DESCARTES, qui démontre l'existence de Dieu en se fondant sur l'évidence des preuves qu'il apporte, puis démontre qu'il faut se fier à l'évidence en s'appuyant sur l'existence de Dieu <sup>(25)</sup>.

Discussion. — Il est vrai qu'on ne saurait démontrer la valeur de la raison puisque toute démonstration repose sur la puissance de démontrer, c'est-à-dire sur la valeur de la raison. C'est d'ailleurs un fait général qu'on ne peut pas tout démontrer : « Le principe de la démonstration, dit ARISTOTE <sup>(26)</sup>, n'est pas une démonstration. » Il ne s'ensuit pas que nous n'ayons aucune certitude.

a) L'argument des sceptiques suppose que seules sont certaines les vérités démontrées. Or il est nombre de vérités certaines bien que non démontrées ou même indémonstrables parce qu'évidentes.

C'est le cas de la plupart de nos certitudes concernant le monde extérieur : c'est par intuition que je suis certain d'avoir un pot de colle devant moi, et cette intuition me donne une assurance plus forte que toutes les démonstrations. C'est aussi le cas des principes rationnels : je vois à l'évidence, par intuition rationnelle, que deux choses égales à une troisième sont égales entre elles; une démonstration, si elle était possible, n'augmenterait pas ma certitude. D'ailleurs la démonstration, ainsi que nous l'avons dit en *Logique*, se ramène à une série d'intuitions. C'est donc à l'intuition et non à la démonstration que nous devons nos connaissances.

b) Les sceptiques qui prétendent prouver qu'on ne peut pas se fier à la raison sont plus illogiques que les dogmatiques qui prétendraient démontrer la valeur de la raison.

Ces derniers, en effet, commettent un cercle vicieux ou plutôt une pétition de principe : ils prennent pour accordé ce qui est précisément à prouver. Les premiers se contredisent, se fondant sur la raison pour prouver qu'il est illégitime de se fonder sur la raison : « Ils emploient le raisonnement à ruiner la raison; ils jugent qu'ils n'ont point de jugement en partage; ils voient clair qu'ils sont aveugles. » <sup>(27)</sup>.

### III. Conclusion : Le scepticisme est insoutenable.

Le scepticisme est une attitude d'école qui ne peut éviter la contradiction qu'au moyen d'artifices spécieux et de laquelle les nécessités de la vie obligent constamment à se départir.

**A. LE SCEPTICISME ABSOLU.** — On peut difficilement le mettre en doute : le scepticisme absolu est impraticable et même théoriquement informulable.

a) Pratiquement, le sceptique, ou celui qui se prétend tel, ne peut pas s'empêcher de faire crédit à ses sens. Les plus intransigeants des sceptiques eux-mêmes tenaient compte, comme le vulgaire des dogmatiques, de ce qu'ils voyaient ou entendaient. Diogène LAERCE rapporte bien qu'on racontait le contraire de PYRRHON, mais il note aussi la tradition opposée conservée par ENÉSIDÈME, d'après qui le prince des sceptiques se serait conduit avec une

<sup>(25)</sup> *Discours de la Méthode*, p. 38, 42 (éd. *L'Ecole*). Sur la réponse de DESCARTES à cette objection, voir *ibid.*, p. 42, n. 35. — Cf. *Méditations, Secondes réponses* (A.-T., IX, p. 98-99, 110-113).

<sup>(26)</sup> *Métaphysique*, IV, 6. — TRICOT, I, p. 148.

<sup>(27)</sup> *Ram, Œuvres*, V, p. 315.

prudence qui n'était point d'un sceptique <sup>(28)</sup>. « Il a vécu environ quatre-vingt-dix ans », ajoute Diogène LAERCE : cette longévité est plus significative que toutes les attitudes doctrinales.

Contre la position sceptique, on a fait valoir en particulier l'« argument du bâton » : quand il est rossé, le sceptique ne dit plus : « il me semble », mais, comme le vulgaire des dogmatiques, il se défend ou s'enfuit <sup>(29)</sup>. Argument bon pour les tréteaux, disent les partisans des sceptiques <sup>(30)</sup>, oublieux des observations des psychologues sur l'origine de l'idée d'une réalité extérieure. Durant un siècle ou plus, sous l'influence de CONDILLAC, c'est au toucher seul que les philosophes français ont attribué la perception naturelle du monde extérieur. Si le toucher ne paraît plus avoir ce privilège exclusif, on doit reconnaître du moins qu'il donne de la réalité un sentiment plus vif. C'est à ce sentiment que les sceptiques ne peuvent plus résister.

b) Théoriquement, le sceptique qui énonce sa doctrine se contredit. En effet, le principe essentiel du scepticisme est qu'il ne faut rien affirmer, ou bien qu'on ne peut rien connaître avec certitude. Or, en énonçant sa doctrine, le sceptique affirme quelque chose : qu'il ne faut rien affirmer; en assurant qu'on ne peut rien connaître avec certitude, il pose du moins une affirmation comme certaine, à savoir qu'on ne peut rien connaître avec certitude <sup>(31)</sup>. Aussi, quoique sceptique, HUME doit le reconnaître : « Quiconque a pris la peine de discuter les arguties du scepticisme total a en réalité discuté sans adversaire. » <sup>(32)</sup>.

*Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux, et d'humilité aux humbles. Ainsi ceux du pyrrhonisme sont matière d'affirmation aux affirmatifs; peu parlent de l'humilité humblement; peu, de la chasteté chastement; peu, du pyrrhonisme en doutant. Nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariété, et nous nous cachons et nous nous déguisons à nous-mêmes.* (PASCAL, *Pensées*, 501, éd. Brunschviog.)

Sans doute, les sceptiques prétendent bien se tirer de cette difficulté. « Quand nous affirmons que nous n'affirmons rien, disent-ils, cela même nous ne l'affirmons

(28) *Vies des philosophes*, éd. Garnier, II, p. 176.

(29) MOLIERE, dans *Le mariage forcé*, nous fournit un exemple de ce mode de critique. Sganarelle, sur le point de prendre femme, va consulter le philosophe Marphurius pour avoir son avis. Mais il est tombé sur un sceptique qui à toutes ses questions répond : « Il peut se faire », « Il se pourrait », « Cela peut être », « Je n'en sais rien »... Exaspéré, Sganarelle lui donne des coups de bâton.

Marphurius. — Ah! ah! ah!

Sganarelle. — Te voilà payé de ton gallmatias et me voilà content!

Marphurius. — Comment? Quelle insolence! M'outrager de la sorte! Avoir eu l'audace de battre un philosophe comme moi!

Sganarelle. — Corrigez, s'il vous plaît, cette manière de parler. Il faut douter de toutes choses, et vous ne devez pas dire que je vous ai battu, mais qu'il me semble que je vous ai battu.

Marphurius. — Ah! je m'en vais faire une plainte au commissaire du quartier des coups que j'ai reçus.

Sganarelle. — Je m'en lave les mains.

Marphurius. — J'en ai les marques sur ma personne.

Sganarelle. — Il se peut faire.

Marphurius. — C'est toi qui m'as traité ainsi.

Sganarelle. — Il n'y a pas d'impossibilité...

(MOLIERE, *Le mariage forcé*, sc. V.)

(30) BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 410-411.

(31) Bien plus, le sceptique est en définitive plus dogmatique que les dogmatiques. Croire à la valeur de sa pensée est naturel et ne demande aucun effort mental, ni même aucun acte positif. Au contraire, pour mettre tout en doute et suspendre son assentiment, il faut un jugement explicite et une attention à soi difficile à maintenir. « L'επινοή repré- sente le freinaga brutal que nous exercerions sur nous-mêmes par un effort réflexif et centré... Le scepticisme apparaît, dans sa prétention d'éviter tout dogmatisme, comme le dogmatisme le plus choquant et le plus étroit qui se puisse concevoir. » (J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, I, p. 24-25.)

(32) *Traité de la nature humaine*, De l'entendement, 4<sup>e</sup> part., I, trad. DAVID, II, p. 229.

pas. » (33). « De même qu'un purgatif, en entraînant tout ce que contiennent l'estomac et l'intestin, disparaît lui-même, ainsi le doute sceptique se rejette lui-même en rejetant toutes les autres affirmations. » (34). Mais précisément la négation sceptique se nie elle-même, et si les sceptiques nient eux-mêmes leur doctrine, nous nous battons contre le néant.

**B. LE PROBABILISME.** — a) Le probabilisme est la « doctrine selon laquelle il n'est pas possible de connaître de vérité absolue (du moins dans l'ordre des connaissances qui ont un contenu réel et concret),<sup>(35)</sup> mais seulement de distinguer des propositions plus ou moins probables. » (Voc.).

b) La thèse probabiliste paraît moins paradoxale; aussi compte-t-elle un plus grand nombre de partisans que le scepticisme absolu. Mais elle repose, en définitive, sur les mêmes principes et donne lieu aux mêmes critiques : toute probabilité supposant une certitude, il est contradictoire de prétendre atteindre le probable sans pouvoir aboutir au certain.

Pratiquement, le probabilisme semble, à première vue, le bon sens érigé en système : aussi le probabilisme est l'attitude, non seulement de quelques penseurs héritiers de l'esprit de la Nouvelle Académie, mais encore, dans la conduite de leur vie, des philosophes les plus dogmatiques. Nous l'avons vu en *Logique* (p. 180-181), dans la vie pratique la certitude est l'exception; la probabilité, la règle. Sous peine de rester dans une inertie mortelle, nous devons agir d'après des probabilités. Je m'inscris pour subir les épreuves d'un examen ou d'un concours parce que je considère que j'ai quelque chance de réussir; un propriétaire vend sa maison au prix qui lui est offert parce qu'il juge peu probable qu'un autre acquéreur propose un prix notablement plus élevé; si le jardinier sème ses petits pois, c'est qu'il tient pour probable qu'ils ne seront pas tués par des gelées printanières, etc.

Mais, à y regarder de plus près, il est facile de voir que ces affirmations, considérées comme probablement vraies, reposent sur des certitudes. On est d'abord certain de la valeur du principe même du probabilisme, à savoir qu'il est impossible de parvenir à la certitude, mais qu'on peut aboutir à une probabilité suffisante pour la conduite de la vie pratique. De plus, on est certain de la probabilité des affirmations d'après lesquelles on dirige ses actions : mon succès à l'examen n'est que probable, mais cette probabilité elle-même est certaine.

L'affirmation théorique de la thèse probabiliste, du moins d'un probabilisme universel, est, elle aussi, contradictoire. La probabilité, en effet, est une notion relative : elle se réfère à un absolu, et cet absolu est la certitude. L'incertitude elle-même, ou la négation de la certitude, suppose la certitude qu'elle nie. Pour comprendre ce

(33) Diogène LAERCE, *Vies des philosophes*, IX, xi, 104 (éd. Garnier, II, 192). Cf. Cicéron, *Premiers académiques*, II, 34. — D'après Cicéron, le *Traité de la Nature* de MÉTHODORE de Chio commence ainsi :

Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien; cela même, je nie que nous le sachions ou que nous l'ignorions; nous ne savons absolument pas s'il existe quelque chose ou s'il n'existe rien.

(CICÉRON, *Premiers académiques*, II, xxiii.)

(34) Cf. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, 333.

Je vois les philosophes pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception en aucune manière de parler; car il leur faudrait un nouveau langage : le nôtre est tout formé de propositions affirmatives qui leur sont du tout ennemies; de façon que quand ils disent « je doute », on les tient incontinent à la gorge, pour leur faire avouer qu'au moins assurent et savent-ils cela, qu'ils doutent. Ainsi on les a contraints de se sauver dans cette comparaison de la médecine sans laquelle leur humeur serait inexplicable : quand ils prononcent « j'ignore », ou « je doute », ils disent que cette proposition s'emporte elle-même quand et quand le reste, ni plus ni moins que la rhubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs, et s'emporte hors quand et quand elle-même.

(MONTAIGNE, *Essais*, II, xii, éd. Garnier, I, p. 498.)

(35) Les mathématiques conçues comme un système hypothético-déductif échappent au probabilisme et atteignent la certitude absolue.

qu'est l'incertain, il faut connaître le certain, tout comme on ne juge du mouvement que par un point de repère immobile (36).

Les sceptiques de la Nouvelle Académie parlaient de vraisemblance plutôt que de probabilité. Mais le mot ne change rien à la chose, et Saint Augustin, dans un des *Dialogues* qu'il institua avec ses disciples lorsqu'il eut donné sa démission de professeur de rhétorique à Milan, combat de la même façon la prétention de connaître le vraisemblable sans connaître le vrai. S'adressant à LICENTIUS, partisan des Académiciens, dont le frère, TAYGÉTIUS, a adopté la doctrine du maître :

AUGUSTIN. — *Suppose qu'il y a là un individu et que ton frère arrive de je ne sais où. Alors l'étranger demande :*

« De qui ce garçon est-il le fils ? » On lui répond :

« D'un certain Romanianus. » Alors l'autre :

« Qu'il ressemble à son père ! Qu'avec raison le bruit de cette ressemblance était parvenu jusqu'à moi ! » Sur quoi, toi ou quelque autre :

« Vous connaissez donc Romanianus, brave homme ?

» — Je ne le connais pas, répond-il; néanmoins son fils me paraît lui ressembler. »  
Pourra-t-on se retenir de rire ?

LICENTIUS. — On ne le pourra pas.

AUGUSTIN. — Tu vois donc la conséquence... La chose elle-même le crie : il faut rire de la même façon de tes Académiciens qui disent que, dans leur vie, ils suivent le vraisemblable, alors qu'ils prétendent ignorer ce qui est le vrai.

(Saint AUGUSTIN, *Contra Academicos*, liv. II, chap. VII, 20.

MIGNE, *Patrologie latine*, t. 32, 928.)

## § 2. — DANS LES TEMPS MODERNES : LE SCEPTICISME RELATIF, OU RELATIVISME

Dans l'antiquité, le problème de la connaissance divisait les philosophes en deux camps extrêmes : quelques sceptiques doutant de tout; la masse des dogmatiques croyant à la valeur absolue de la connaissance humaine.

Dans les temps modernes, il n'est pas de penseur qui fasse sienne la thèse

(36) BROCHARD, qui manifeste à l'égard des sceptiques une sympathie très nette, est sévère pour cette objection faite au probabilisme.

L'objection qu'on lui a toujours opposée, par laquelle on l'étrangle, est tout simplement pitoyable. A-t-on répété assez de fois que la probabilité ne se comprend pas sans la certitude, qu'on ne peut s'apercevoir qu'une chose est probable ou vraisemblable si on ne possède un modèle, un type de vérité d'après lequel on juge et mesure la vraisemblance, que, par suite, c'est un non-sens de dire que quelque chose est vraisemblable si rien n'est certain? Mais il y a une certitude que les probabilistes, pas plus d'ailleurs que les pyrrhoniens, n'ont jamais contestée, c'est celle du phénomène. Le probabiliste ne dit pas, comme on le lui fait dire : rien n'est certain. Il dit : rien n'est certain, hormis le phénomène. La manière dont nous sommes affectés, la donnée, le  $\pi\alpha\theta\sigma$ , voilà ce qui, de l'aveu de tout le monde, est évident, certain, d'une certitude indiscutable et indiscutée. Voilà le type l'égalon qui peut servir à juger de la vraisemblance.

(V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 171-172. Cf. 426.)

Cette défense du probabilisme ne nous paraît pas recevable. En effet, si le sceptique peut affirmer quelque chose, ne serait-ce que des apparences, il met fin à son doute absolu; bien plus, il peut établir des rapports entre les apparences et constituer une véritable science : c'est bien ainsi que ΚΑΥΡ, qui n'est pas sceptique, concevra la physique. D'ailleurs, l'apparence même que les choses prenaient aux yeux des sceptiques ne leur paraissait pas certaine : l'opinion qu'ils avaient sur la certitude et la probabilité, ils se défendaient de la donner pour certaine; ils n'étaient pas certains de penser que l'homme ne peut rien penser avec certitude; il leur semblait seulement, disaient-ils, que telle était leur pensée.

Nous retrouvons toujours la difficulté du scepticisme, obligé de se faire dogmatique pour affirmer sa doctrine; puis, pour rester sceptique, de nier son dogmatisme, renonçant par là à son système.

de PYRRHON, ni même celle de CARNÉADE : le scepticisme absolu et le probabilisme universel sont des doctrines de temps révolus. Ce n'est pas à dire pour autant que le dogmatisme s'impose aux philosophes. Il semble, au contraire, que, si le scepticisme proprement dit a reculé, l'esprit de doute, l'esprit sceptique, a fait des progrès et s'est généralisé.

Nous allons passer en revue quelques-unes de ces attitudes sceptiques, fort communes de nos jours.

Nous signalerons d'abord certains penseurs, sceptiques par système ou par méthode, pour qui le doute n'est que le moyen de parvenir à la certitude.

Nous nous arrêterons ensuite à une attitude plus philosophique, le scepticisme relatif ou relativisme, d'après lequel, suivant la formule passée dans le langage commun, « tout est relatif ».

### I. Le scepticisme systématique.

Le vrai scepticisme est spontané et définitif. Ce n'est pas par principe que le sceptique doute de ce que lui montrent ses sens ou sa raison : c'est le manque de lumière qui l'amène à refuser d'affirmer. Mais ce refus d'affirmer est définitif : le doute est une position dans laquelle il s'enferme, s'interdisant d'en sortir.

Au contraire, celui qui est sceptique par système est spontanément porté à croire aux données de ses sens et aux déductions de sa raison : s'il les met en doute, c'est par système, par une sorte de parti pris. Toutefois, s'il doute, ce n'est pas pour se fixer dans son doute : au contraire, c'est pour assurer plus fermement sa certitude.

Dans les temps modernes, nous trouvons de nombreux représentants de cette forme de doute qu'on pourrait prendre pour du véritable scepticisme.

**A. LE SCEPTICISME FIDEISTE.** — Certains auteurs professent une grande défiance de la raison humaine afin de justifier leur croyance aux mystères révélés et d'obtenir plus facilement audience pour l'enseignement des vérités religieuses. Nous observons cette attitude chez MONTAIGNE et chez PASCAL.

a) MONTAIGNE se fait ça et là l'écho de cet état d'esprit et présente le doute concernant les connaissances humaines comme la meilleure préparation à la foi. L'attitude sceptique prépare l'homme à l'acceptation des dogmes théologiques.

*Celle-ci présente l'homme nu et vide, reconnaissant sa faiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force étrangère, dépourvu d'humaine science et d'autant plus apte à loger en soi la divine; anéantissant son jugement pour faire plus de place à la foi, ni mécréant, ni établissant aucun dogme contre les observances communes; humble, obéissant, disciplinable, studieux, ennemi juré d'hérésie, et s'exemptant par conséquent des vaines et irréligieuses opinions introduites par les fausses sectes : c'est une charte blanche, préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il lui plaira d'y graver.* (MONTAIGNE, *Essais*, II, XII, éd. Garnier, I, p. 471.)

b) PASCAL l'a dit expressément : « Le pyrrhonisme sert à la religion. » (*Pensées*, 307.) Il amène, faute de trouver ailleurs une doctrine capable de servir de guide dans la vie, à se ranger parmi les disciples du Christ.

*Le pyrrhonisme est le vrai. Car, après tout, les hommes, avant Jésus-Christ, ne savaient où ils étaient ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre*

n'en savaient rien, et devinaient sans raison et par hasard; et même ils erraient toujours, en excluant l'un ou l'autre.

... Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile...: Ecoutez Dieu. (PASCAL, *Pensées*, 327.)

**B. LE DOUTE METHODIQUE.** — C'est à DESCARTES que fait songer le terme « doute méthodique ». Mais tous les savants, au cours de leurs recherches, adoptent cette attitude, et doute scientifique est synonyme de doute méthodique.

a) DESCARTES commence par le doute spontané. A la fin de ses études, il est frappé par le manque de cohérence de l'enseignement scientifique donné de son temps; c'est pourquoi il se propose de recommencer sa formation en partant de zéro et en n'admettant que des propositions indiscutables. Dans ce but, je me résolus, dit-il, à « rejeter comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable » (37).

Mais DESCARTES a bien soin de marquer combien il se différencie des sceptiques « qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus : car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile » (38).

b) Claude BERNARD, dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, a insisté sur la nécessité, pour le chercheur, de douter systématiquement des explications qui le satisfont. « La première condition que doit remplir un savant qui se livre à l'investigation dans les phénomènes naturels, c'est de conserver une entière liberté d'esprit assise sur le doute philosophique. » (39). Le savant doit avoir un esprit critique tourné contre soi : « Il faut chercher, dit Claude BERNARD (39 bis), à se démolir soi-même. » Parfois même il prendra l'attitude paradoxale que note Jules LEQUIER : « Pousser la sincérité jusqu'à » essayer de la mauvaise foi; soupçonner de fausseté la vérité par respect pour » elle. » (40).

Mais, comme DESCARTES, Claude BERNARD a bien soin de marquer qu'il ne se range pas du côté des sceptiques.

*Il importe de bien déterminer sur quel point doit porter le doute, afin de le distinguer du scepticisme et de montrer comment le doute scientifique devient un élément de plus grande certitude. Le sceptique est celui qui ne croit pas à la science et qui croit en lui-même; il croit assez en lui pour oser nier la science et affirmer qu'elle n'est pas soumise à des lois fixes et déterminées. Le douteur est le vrai savant; il ne doute que de lui-même et de son interprétation, mais il croit à la science; il admet même dans les sciences expérimentales un critérium ou un principe scientifique absolu. Ce principe est le déterminisme des phénomènes, qui est absolu aussi bien dans les phénomènes des corps vivants que dans ceux des corps bruts. (Cl. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1<sup>re</sup> part., chap. II, § 6, p. 83-84, Delagrave, 1941.)*

(37) *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> part. (éd. L'Ecole, 35).

(38) *Ibid.*, 3<sup>e</sup> part., p. 32.

(39) *Introduction à l'étude de la médecine expér.*, 1<sup>re</sup> part., chap. II, 3 (Delagrave, 1941 p. 38).

(39 bis) *Principes de médecine expérimentale*, p. 233 (Presses universitaires, 1947).

(40) Cité par RENOUIER, *Traité de psychologie rationnelle*, I, p. 383 (Colin, 1912).

## II. Le scepticisme relatif ou relativisme.

**A. LA RELATIVITE.** — La relativité est le caractère de ce qui est relatif. Est relatif un jugement qui est vrai, non d'une façon absolue, c'est-à-dire indépendamment de toute considération, mais par rapport à autre chose :

— Par rapport à une unité de mesure ou à un autre objet pris comme terme de comparaison : c'est ainsi qu'un homme de 1 m. 70 est considéré comme grand en Chine et comme petit en Poméranie; la même version ou le même thème peuvent obtenir une note excellente en troisième, une note moyenne en première, une note médiocre à un examen de licence.

— Par rapport à un point de vue : l'image renvoyée par une glace est relative à la position de celui qui regarde la glace, et de même l'appréciation à donner sur une profession est relative à ce que l'on a principalement en vue, le traitement, la considération, l'intérêt du travail à exécuter; la douleur, qui est un mal du point de vue sensibilité, peut être un bien du point de vue de la morale, à laquelle la douleur peut ramener (41).

— Par rapport à la constitution du sujet pensant : nous l'avons vu en psychologie, l'espace de l'aveugle semble différent de celui du voyant, et si nous avions des sens qui nous manquent, par exemple un sens des ondes électriques, le monde prendrait un autre aspect; sans faire des conjectures invérifiables, nous pouvons constater que l'impression produite par un paysage ou par un objet quelconque est relative à la constitution du système optique de celui qui le contemple, et il suffit de modifier ce système pour changer la représentation de l'objet considéré.

Regardons à l'œil nu une goutte de sang ou une coupe mince d'un tissu végétal. Nous les apercevons sous l'aspect d'une tache liquide rouge ou d'une parcelle solide verte homogène. Plaçons-les maintenant sous l'objectif d'un fort microscope. L'un nous apparaît sous la figure d'une lymphé blanchâtre où sont suspendus de nombreux globules rouges; l'autre sous la forme de cellules très individuelles, et, pour ainsi dire, juxtaposées. (A. CRESSON, *La représentation*, p. 61.)

a) On peut d'abord signaler une relativité vulgaire, c'est-à-dire reconnue par l'observation commune, d'où a été tirée la loi de la relativité des sensations. (Cf. *Psychologie*, p. 255). Elle a été l'origine de nombreux proverbes, comme « des goûts et des couleurs on ne discute pas », et a fourni le thème de contes dans lesquels se complait l'imagination des enfants et l'esprit sceptique des adultes : qu'il nous suffise de citer *Gargantua* de RABELAIS, *Les voyages de Gulliver* de SWIFT, *Micromégas* de VOLTAIRE.

---

**Bibliogr.** — P. COUDERC, *La relativité* (Presses universitaires, 1942). — A. EINSTEIN, *La théorie de la relativité restreinte et généralisée mise à la portée de tous*, trad. ROUVIÈRE (Gauthier-Villars, 1921). — A. MERZ, *La relativité* (Chiron, 1923).

(41) C'est suivant le point de vue auquel on se place que le mot latin *altus* signifie haut ou profond : celui qui, du fond d'une fosse, regarde l'ouverture trouve qu'elle est haute, tandis qu'elle est profonde pour celui qui la regarde du dehors. De même les causes premières dans l'ordre de la production sont les causes dernières dans l'ordre de l'explication : Dieu est, à l'origine du monde, la cause première; mais, pour le savant qui remonte des causes immédiates aux causes plus éloignées, il est la cause dernière.

b) De nos jours, le terme de relativité évoque la relativité scientifique, en particulier la théorie d'EINSTEIN.

1. On connaissait, depuis GALLÉE et NEWTON, une certaine relativité, appelée relativité classique, celle du mouvement et celle de la pesanteur.

Le temps et l'espace sont considérés comme des réalités absolues, mais le mouvement est relatif; il suppose des points de repère fixes et, suivant le point de repère choisi, le mouvement est différent. Ainsi pour le voyageur qui, d'un train en marche, laisse tomber une bille en plomb, la chute est verticale; pour celui qui l'observe du champ voisin, la bille décrit, en tombant, une parabole. « Cet exemple (donné par EINSTEIN lui-même) montre qu'on ne peut parler de trajectoire en soi, mais seulement de trajectoire relativement à un système de référence donné. » (42).

De même, on reconnaît à la masse une valeur absolue, mais on admet que la pesanteur varie : transportés sur la lune, nous serions beaucoup plus légers et d'un coup de jarret nous pourrions nous élever beaucoup plus haut que le champion du saut en hauteur; au contraire, sur une planète de la grosseur d'une étoile de première grandeur, nos jambes seraient écrasées par le poids qu'elles auraient à soutenir.

2. Au début de ce siècle, l'impossibilité d'expliquer par la mécanique classique la propagation de la lumière et les phénomènes électro-magnétiques a amené EINSTEIN à étendre la relativité à l'étendue, au temps et à la masse, qui varieraient avec la vitesse.

L'étendue n'a pas, comme le croit le sens commun, une valeur absolue : elle dépend du mouvement qui provoque une contraction des objets (43). Cette contraction, encore insensible aux plus grandes vitesses que nous puissions expérimenter, devient appréciable quand on prend les vitesses avec lesquelles les corps célestes se déplacent les uns par rapport aux autres (44). Mais le mouvement étant relatif, l'astronome ne peut pas déterminer, de la voie lactée et d'une lointaine nébuleuse qui se rapprochent ou s'éloignent l'une de l'autre, laquelle des deux se meut et laquelle reste immobile; il ignore même si tout le système du monde visible n'est pas en mouvement par rapport à un autre système inconnu. Par suite, le physicien ne peut fixer aucune longueur absolue des objets, aucune distance absolue entre les objets : n'étant assuré d'aucune immobilité absolue, il ne connaît aucune longueur ni aucune distance absolues; il se contente de longueurs et de distances relatives, c'est-à-dire mesurées par rapport à un point de repère considéré, pris comme point de référence et supposé immobile.

Nous savons bien que l'impression qu'une bille fait sur notre main est différente suivant qu'elle y est simplement posée ou qu'elle y tombe de plus ou moins haut,

(42) Cf. EINSTEIN, *La théorie de la relativité*, p. 8-9.

(43) La possibilité de cette contraction ne fait aucune difficulté avec la conception actuelle de la matière. L'atome étant constitué par un nombre déterminé de corpuscules séparés par des espaces vides des milliers de fois plus considérables, il est facile de concevoir que l'acier le plus dur puisse se contracter.

(44) Supposons une tige se déplaçant à très grande vitesse. Disposons-la d'abord perpendiculairement à la direction de son mouvement. Ensuite, faisons-la tourner d'un angle droit de manière qu'elle soit placée suivant cette direction : la tige se contracte; elle est plus courte dans le second cas que dans le premier.

Cette contraction, connue sous le nom de contraction de Fitz-Gérald, est extrêmement minime en toutes les circonstances habituelles. Elle ne dépend que de la vitesse imprimée à la tige et nullement de la matière qui la compose. Par exemple, si cette vitesse est celle de la terre autour du soleil, 30 kilomètres environ à la seconde, la diminution de longueur est de 1/200.000.000, soit 63 mm, 5 si l'on prend comme longueur le diamètre de la terre... A 1.600 kilomètres à la seconde (vitesse à laquelle certaines nébuleuses s'éloignent de la terre), la contraction n'est pas suffisante pour être remarquée dans le courant de l'existence, mais elle est suffisante pour être remarquée dans des opérations de précision scientifique ou même industrielle... Imaginons que nous nous trouvons sur une planète se mouvant à une très grande vitesse, par exemple 260.000 kilomètres environ à la seconde. A cette vitesse correspond une contraction égale à la moitié, en sorte que tous les corps, quand on les tournera d'un angle droit, auront leur longueur réduite de moitié. Un parcours de chemin de fer entre deux villes, qui mesurait 100 kilomètres le matin, n'en a plus que 50 le soir parce que la planète a tourné d'un angle droit. Ainsi que dans Alice au pays des merveilles, les habitants se compriment et s'étirent à la façon des télescopes... (A la vitesse de la lumière) la contraction de Fitz-Gérald est infinie; la barre qui représente exactement le mètre est réduite à zéro.

(A.-S. EDDINGTON, *La nature du monde physique*, p. 23, 27, 26, 42, Payot, 1920.)



avec un certain mouvement. Mais, étant donné que nous ne pouvons pas nous assurer qu'un corps est immobile ou en mouvement, nous ne pouvons pas, par le fait même, être certains que là où nous ne voyons que l'action de la masse, il n'y a pas en réalité l'action d'un mouvement. Nos mesures des masses ne valent que pour un système qui postule l'immobilité du soleil; elles ne valent pas si le soleil est en mouvement.

Comme l'espace et comme la masse, le temps est, lui aussi, fonction du mouvement.

Paul Langevin a imaginé qu'un voyageur quitte la terre avec une vitesse inférieure de 1/20.000 à celle de la lumière. Il s'éloigne pendant un an, fait demi-tour et revient au bout de deux ans de son temps propre, temps mesuré par les horloges de sa machine. A son atterrissage, il trouve la terre vieillie de deux siècles, habitée par des générations inconnues à son départ. (Paul COUDERC, *La relativité*, p. 68, Presses universitaires, 1942.)

La théorie et l'expérience nous enseignent que la masse ou l'inertie de la matière augmente quand la vitesse croît, et l'accroissement d'inertie entraîne naturellement le retardement. Par suite, en ce qui concerne l'évolution corporelle, le voyageur à grande vitesse la réalise plus lentement. Son cycle de digestion et de fatigue, la vitesse de sa réplique musculaire à l'incitation, la transformation de son corps au fur et à mesure qu'il avance en âge, l'évolution matérielle de son cerveau sur lequel se gravent plus ou moins les idées et les impressions, la montre qui fait son tic-tac dans sa poche, tout cela se trouve ralenti dans la même proportion. Si la vitesse du déplacement est extrêmement grande, nous trouverons que, tandis que l'homme immobile a vieilli de soixante-dix ans, le voyageur a vieilli d'un an. Il n'a eu d'appétit que pour trois cent soixante-cinq repas, déjeuners, etc.; son intellect, entravé par un cerveau moins actif, n'a enregistré que le total d'idées qui correspond à une année de vie terrestre. Et sa montre, qui donne un compte plus exact et plus scientifique, confirme le fait. » (EDDINGTON, *La nature du monde physique*, 53-56, Payot, 1929.)

**C. LE RELATIVISME PHILOSOPHIQUE.** — Nous pouvons maintenant définir le relativisme philosophique : la doctrine d'après laquelle notre connaissance est relative à nos fonctions cognitives.

a) Il y a d'abord un relativisme qu'on peut appeler empirique, pour lequel notre représentation expérimentale du monde dépend des conditions organiques et vaut pour des êtres constitués comme nous, mais non pour tout être pensant. Nous l'avons vu en *Psychologie* (p. 254-256), l'intensité, la qualité et même la modalité de nos sensations sont déterminées, dans une grande mesure, par la constitution de l'organe excité.

Dans le domaine physique, le même courant électrique peut provoquer des phénomènes fort différents; par suite, en appuyant sur le même interrupteur, je ferai, suivant la façon dont les fils seront branchés, soit retentir une sonnerie, soit apparaître une lampe blanche ou une lampe rouge, soit tourner une dynamo.

Il en est de même dans le processus sensoriel : le même influx nerveux, suivant le centre cérébral auquel il aboutira en vertu des connexions établies, provoquera une sensation lumineuse ou une sensation auditive. Par suite, le phénomène qui se passe au poste récepteur est d'un tout autre ordre que le phénomène qui a déclenché le processus sensoriel. DESCARTES le disait déjà : il n'y a pas plus de ressemblance entre la sensation et le fait extérieur qui la provoque qu'entre un mot et l'objet que ce mot désigne (45). Nos représentations sensibles du monde, avec ses sons et ses couleurs, valent pour nous; elles sont des signes précieux pour nous diriger dans le monde. Mais elles ne nous donnent pas du monde une connaissance ayant une valeur absolue.

Des choses, il ne nous est donné que l'impression qu'elles font sur nous. Même si cette impression ne nous est pas connue et si notre esprit se porte immédiatement,

(45) DESCARTES, *Du monde ou Traité de la lumière* (A.-T., XI, p. 5). Cf. N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 97-122.

ainsi que nous l'avons dit en *Psychologie*, vers l'objet qui la provoque, il n'en est pas moins vrai que notre représentation est rigoureusement déterminée par nos impressions résultant de la rencontre d'un sujet sentant et de l'objet senti. Nous ne sommes pas purement réceptifs dans la connaissance que nous avons des choses; nous sommes actifs, et dans toute représentation d'un objet il y a quelque chose de nôtre : notre connaissance est relative à notre mode de connaître; nous connaissons ce qui est le monde pour nous, non ce qu'il est en lui-même.

La relativité de la connaissance empirique est indiscutable et ce n'est pas d'elle qu'il va être question.

b) Mais il y a aussi un relativisme métaphysique ou rationnel, d'après lequel notre pensée rationnelle elle-même est relative et dépend de notre constitution mentale. Ce n'est pas seulement la représentation de ce qui apparaît à nos sens qui est relative. La relativité s'étend aux opérations mentales attribuées à la raison. Ce n'est pas seulement notre vision du monde qui dépend de notre constitution native et n'est vraie que pour nous : la cohérence de nos raisonnements et, par suite, tout le système des sciences ne valent que pour des esprits constitués comme les nôtres; ils n'ont pas de valeur absolue.

Cette théorie est un véritable scepticisme, car ses partisans tiennent que nous ne pouvons pas connaître le réel. Mais ce n'est pas un scepticisme absolu. Ils ne prétendent pas, en effet, que nous ne puissions rien connaître avec certitude. De ce que le monde est pour nous, des apparences du monde, nous pouvons constituer une science parfaitement cohérente. C'est pourquoi le relativisme ne constitue qu'un scepticisme relatif.

La discussion du relativisme rationnel ou métaphysique constitue de nos jours l'objet principal de la partie préliminaire de ce traité.

Nous ne traiterons pas de la valeur de la science : ce problème fait l'objet de l'épistémologie (étymologiquement : science de la science), qui soumet à une étude critique les principes, les hypothèses et les résultats des différentes sciences en vue de déterminer leur valeur et leur portée objective (Cf. *Voc.*), et a été traité en *Logique*. C'est l'étude critique des principes de la pensée rationnelle elle-même que nous allons entreprendre.

Avant d'aborder la métaphysique, il faut montrer que, au moins dans certains cas privilégiés, notre connaissance est absolue et que nous atteignons l'objet en soi et non pas seulement ce qu'il est pour nous : alors seulement nous nous serons assurés que les lois de la pensée sont bien les lois des choses et nous pourrions nous appuyer sur les lois de la pensée pour connaître les choses.

## II. Division de cette partie.

Cette partie préliminaire de la métaphysique, consacrée à résoudre le problème de la valeur de la connaissance, comprendra deux chapitres correspondant aux deux modes de connaissance qu'il est classique de distinguer : l'intuition et le raisonnement.

a) Nous commencerons par l'examen de la raison, instrument essentiel de la connaissance déductive, et nous répondrons à la question de l'origine et de la valeur des principes rationnels.

b) Dans le second chapitre, nous chercherons à déterminer si l'intuition atteint quelque chose et s'il existe un au-delà de la pensée : c'est la question communément appelée problème de l'existence du monde extérieur.

## CHAPITRE PREMIER

# LA VALEUR DE LA RAISON

### SOMMAIRE

- ARTICLE PRÉLIMINAIRE. — La raison et les principes rationnels : § 1<sup>er</sup>. Notions. — § 2. La classification des principes. — § 3. La réduction des principes à l'unité. — § 4. Les problèmes posés par les principes.
- ARTICLE PREMIER. — L'empirisme : § 1<sup>er</sup>. Les formes primitives de l'empirisme. — § 2. Quelques systèmes empiristes. — § 3. La théorie de Bergson.
- ARTICLE 2. — Le rationalisme : § 1<sup>er</sup>. Le rationalisme réaliste. — § 2. Le rationalisme idéaliste.
- ARTICLE 3. — Le rationalisme empiriste : § 1<sup>er</sup>. L'origine des principes. — § 2. La valeur des principes.

### ARTICLE PRELIMINAIRE

## LA RAISON ET LES PRINCIPES RATIONNELS

### § 1<sup>er</sup>. — NOTIONS.

#### I. La raison.

A. « *RATIO* ». — Etymologiquement, le mot raison dérive du latin *ratio*, qui a donné le doublet *ratiō* (formation savante) et *raison* (formation populaire). *Ratio* lui-même dérive de *ratus*, participe passé du verbe *reor*.

a) *Reor* a deux significations principales. Au sens premier, il veut dire : je compte, je calcule. Est dit *ratum* ce qui entre en ligne de compte et par suite est approuvé, ratifié. Nous retrouvons ce sens dans l'expression latine usuelle en français *pro rata* (sous-entendu *parte*) : dans une liquidation, chaque créancier est remboursé au prorata de sa créance, c'est-à-dire en proportion ou compte tenu de ce qui lui est dû. Mais, dans la langue commune, *reor* a pris le sens affaibli de : je pense, j'estime, je juge.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Métaphysique*, livr. IV. — L. OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rationalisme*, 10<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> leçons (Perrin, 1906). — G. FONSEGRIVE, *La causalité efficiente* (Alcan, 1893). — RABIER, *Psychologie*, 349-368 (Hachette, 1888). — SORTAIS, *Traité de philosophie*, I, 288-295 (Lethielleux, 1921). — A. LALANDE, *Lectures sur la philosophie des sciences*, chap. VII (Hachette). — RYSSSEN, dans *La grande Encyclopédie* (1900), t. 28, au mot *raison*. — A. LALANDE, *La raison et les normes* (Hachette, 1946).

b) *Ratio* désigne avant tout l'acte de calculer, de compter : *rationem reddere*, rendre compte; *rationem habere*, tenir compte. Mais le sens de ce mot s'est progressivement étendu au raisonnement, à la faculté de raisonner et de calculer, à l'explication qui rend compte d'un fait, etc.

*Ratio* a donné en français le doublet *ration* - *raison*. Le mot de formation savante *ration* a conservé le sens primitif du latin dont il dérive : la *ration* est une mesure. Au contraire, le mot *raison*, de formation populaire, a évolué dans la direction de faculté de penser ou de raisonner; mais, nous le verrons, dans certains cas il est employé au sens premier de « compte », « calcul ».

**B. RAISON.** — Le mot « raison » est pris en diverses acceptions que nous grouperons, à la suite du *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, sous deux chefs : la raison en tant que faculté ou raison subjective et la raison en tant qu'objet de connaissance ou raison objective.

a) Dans ce chapitre, il s'agit surtout de la raison comme faculté. L'emploi du mot raison pour désigner une faculté (raison subjective) est assez étendu et nous pouvons distinguer, en dehors des acceptions extra-philosophiques du mot, plusieurs acceptions proprement philosophiques.

Dans le langage vulgaire, raison s'oppose souvent à instinct et désigne le caractère essentiel par lequel l'homme se distingue de l'animal : le pouvoir de penser, de former des idées générales, de percevoir des rapports, etc. Le premier sens du mot raison indiqué par Littré est le suivant : « Faculté par laquelle l'homme connaît, juge et se conduit. »

Dans le style philosophique, la raison est, d'une façon générale, la faculté d'ordonner les connaissances dans des rapports déterminés : rapports de cause à effet, rapports de principe à conséquence, rapports d'espèce à genre, etc. (1). Mais elle est avant tout la faculté de raisonner, c'est-à-dire de déduire de propositions données les conséquences qui en découlent ou, inversement, de remonter des conséquences aux principes. Dans ce sens, la raison s'oppose à l'intelligence : l'intelligence voit les choses et leurs propriétés; la raison les déduit ou les démontre.

Or le raisonnement est fondé sur des principes : le raisonnement déductif sur le principe d'identité; le raisonnement inductif sur le principe de raison suffisante. Par suite, la raison peut se définir : le système des principes grâce auxquels on peut raisonner, ou encore la faculté des principes.

Enfin, le raisonnement et les jugements dont le raisonnement est composé se ramènent à des intuitions de rapports (*Logique*, p. 73); on peut définir la raison : la faculté de percevoir des rapports. Ainsi que nous l'avons dit en *Logique* (p. 31-32), c'est la perception des rapports qui distingue le mode de pensée humain du mode de pensée animal : l'animal voit les choses; il ne voit pas de rapports entre les choses.

Ces diverses acceptions nous permettent de comprendre la distinction établie par M. LALANDE (2) entre la raison constituée et la raison constituante. La raison constituée

(1) Les individus inintelligents sont très fidèles aux procédés qu'on leur a fait adopter, mais, ne voyant pas les rapports entre les causes et les effets, il leur arrive de commettre des inepties, « tel cet imbécile, dont parle Esquirol, à qui l'on avait conseillé de monter à cheval pendant une heure et qui s'en acquittait consciencieusement en restant dans l'écurie ». DR SOLLIER, *Psychologie de l'idiot et de l'imbécile*, p. 73.)

(2) *Vocabulaire*, au mot *Raison*; *La raison et les normes*, p. 16-19, 187; *L'involution, Autobiographie philosophique*, dans *Etudes philosophiques*, 1947, p. 7.

consiste dans le système des principes : elle est acquise et peut subir des changements. La raison constituante est le pouvoir lui-même de former les principes : elle est innée et c'est elle qui procède à un ajustement de plus en plus parfait des principes aux données de l'expérience.

b) Comme objet de connaissance, une raison est un objet de pensée perçu par la raison comme faculté. Employé dans ce sens, le mot raison reçoit deux acceptions principales qui correspondent aux deux sens du latin *ratio* : compte ou mesure et surtout, dans le langage courant, explication <sup>(3)</sup>.

Dans le langage mathématique, raison est synonyme de rapport ou de mesure : c'est ainsi qu'on parle de la raison d'une progression. Autrefois, le livre de raison était un livre de comptes.

Dans l'usage courant, une raison est ce qui explique une chose ou la justifie. Dans le monde matériel, chercher la raison d'un fait consiste à chercher sa cause. Dans le monde moral, on donne la raison d'une action quand on fournit le motif qui l'a déterminée et le droit qui la justifie.

Dans la phrase suivante nous trouvons ces deux sens du mot raison désignant un objet de connaissance : en raison (motif) du froid persistant, il sera fait une distribution supplémentaire de charbon à raison (rapport, mesure, ration) de 50 kilos par personne.

Dans une définition célèbre de la raison, Cournot juxtapose la raison comme faculté et la raison comme objet de connaissance : « La raison est la faculté de concevoir et de rechercher la raison des choses...; la raison de l'homme (raison subjective) poursuit et saisit la raison des choses (raison objective). » <sup>(4)</sup>.

## II. Les principes rationnels.

A. **LES PRINCIPES EN GENERAL.** — Etymologiquement, principe signifie commencement : ce sens subsiste encore dans l'expression un peu vieillie « dès le principe », et il se retrouve sous des formes analogues dans les multiples acceptions usuelles du mot <sup>(5)</sup>.

a) Du point de vue ontologique, c'est-à-dire du point de vue de l'être ou de l'existence, on entend par principes les causes qui expliquent l'origine d'une chose <sup>(6)</sup> ou les éléments derniers qui constituent un objet <sup>(7)</sup>.

b) Quand on parle des principes, on se place le plus souvent au point de vue normatif, les considérant comme des règles soit de la pensée, soit de l'action. Nous pouvons, de ce point de vue, en donner cette définition : un principe est une « proposition posée au début d'une déduction et ne se dédui-

(3) Nous retrouvons ces deux sens dans le mot irrationnel; pour les mathématiciens, un irrationnel est une quantité qu'on ne peut mesurer ou nombrer exactement (p. ex.,  $\pi$ ,  $\sqrt{-1}$ ); pour les philosophes, c'est une réalité dont on ne peut donner la raison d'être ou l'explication ou une action qui n'est pas logique.

(4) *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 20, 22 (Hachette, 1851).

(5) ARISTOTELE (*Métaphysique*, V, 1) énumère six acceptions du mot « principe ».

(6) « J'ai tâché de trouver en général les principes, ou premières causes, de tout ce qui est... » (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 6<sup>e</sup> part., éd. *L'Ecole*, p. 60.)

(7) « Les proportions des principes qui entrent dans la composition du sucre sont à peu près les suivantes : hydrogène, 8 parties; oxygène, 64; carbone, 28. » (LAVOISIER, cité par *Voc.*, II, p. 628.)

sant elle-même d'aucune autre dans le système considéré<sup>(8)</sup>, et par suite mise, jusqu'à nouvel ordre, en dehors de toute discussion ». (Voc., II, p. 629.)

**B. DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PRINCIPES NORMATIFS.** — Suivant la distinction kantienne de la raison théorique et de la raison pratique, nous pouvons classer les principes normatifs en deux groupes : les principes théoriques ou logiques et les principes pratiques.

a) Les principes théoriques ou logiques régissent la pensée. Au sens large, toute proposition est le principe des propositions qui en sont déduites : dans ce sens, un théorème peut être considéré comme le principe du théorème suivant ou du corollaire qui l'accompagne. Mais au sens usuel on ne donne le nom de principe qu'aux propositions présentant un très grand degré de généralité et commandant un grand nombre d'autres propositions : c'est ainsi qu'on parle des principes du Droit, des principes de la Physique. Enfin quand on parle des principes absolument, on entend par là les lois fondamentales de la pensée, les principes rationnels.

b) Les principes pratiques régissent l'activité de l'homme. Parallèlement à la distinction faite à propos des principes théoriques, nous pouvons noter comme trois degrés de généralité des principes pratiques. Au sens large, on appelle principe une règle particulière considérée comme infrangible : ainsi, dans certains magasins, c'est un principe qu'on ne reprend pas la marchandise une fois livrée. Le plus souvent, on réserve le nom de principe à des directives très générales : chaque régime politique a ses principes de gouvernement. Enfin, quand il est employé absolument, le mot principe désigne les propositions considérées comme le fondement de la morale.

**C. LES PRINCIPES RATIONNELS.** — a) Nous pouvons donner des principes rationnels, qu'on pourrait appeler aussi principes logiques, la définition suivante : « l'ensemble des vérités fondamentales évidentes par elles-mêmes, sur lesquelles s'appuient tous les raisonnements » (Voc.).

Les principes rationnels sont des vérités fondamentales parce qu'elles fondent toutes les autres vérités. Les affirmations les plus vulgaires et les plus évidentes supposent le principe d'identité ou le principe de contradiction : je ne pourrais pas dire que la fenêtre est fermée si la même chose pouvait à la fois être et n'être pas. Toute réflexion sur la cause d'un événement ou sur les effets possibles d'un phénomène se fonde sur le principe de raison suffisante : si nous ignorions que tout a sa raison suffisante, nous ne chercherions plus à comprendre et à prévoir; nous resterions dans une absolue inertie d'esprit.

Mais c'est dans le raisonnement que l'intervention des principes est la plus nette. Si dans le raisonnement déductif et dans la démonstration mathématique nous ne pouvons pas, une fois admises les prémisses, rejeter la conclusion, c'est parce que, autrement, la même chose serait et en même temps ne serait pas : le principe d'identité

(8) Des propositions considérées, dans un système donné, comme des principes qu'on ne discute pas sont discutées dans un autre système. Ainsi le juge n'a pas à discuter la loi : il doit seulement l'interpréter et l'appliquer. Dans une assemblée législative, au contraire, on discute les lois ordinaires; mais il est des lois, les lois constitutionnelles, qui sont au-dessus de toute discussion. Ces lois constitutionnelles ne peuvent être discutées et modifiées que par le pouvoir constituant.

serait violé. Dans le raisonnement inductif, c'est le principe de raison suffisante qui est le levier de la marche en avant : une coïncidence constante ne peut avoir d'autre raison suffisante qu'un rapport causal.

Les principes rationnels ou logiques ont reçu d'autres noms. Ils ont été appelés « principes directeurs de la connaissance ». A prendre les termes au sens ordinaire, ils ne dirigent pas toute connaissance : la sensation se produit sans leur intervention. Mais si nous prenons le mot connaissance au sens strict de connaissance consciente impliquant l'affirmation d'un objet, toute connaissance est conditionnée par les principes : c'est la certitude du principe de contradiction qui fait la force du jugement énonçant que la porte est fermée. Cependant c'est dans la pensée discursive que le rôle directeur des principes est le plus apparent (9).

Les principes rationnels sont encore appelés « principes premiers ». Ce pléonasme marque qu'on les considère comme antérieurs à toute expérience et à toute démonstration.

Jadis on employait aussi le terme de « notions communes ». Ainsi EUCLIDE range parmi les notions communes les propositions suivantes : « deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles » ; « le tout est plus grand que la partie ». DESCARTES aussi range le principe « de rien, rien ne se fait » parmi les notions communes, entendant par là « ce qui ne peut être nié par personne » (10).

b) Les caractères essentiels des principes sont impliqués dans la définition que nous en avons donnée; nous allons en prendre une conscience plus précise.

Tout d'abord, les principes sont évidents par eux-mêmes : il suffit de comprendre le sens des mots pour constater que, le sujet posé, l'attribut suit nécessairement. Ils n'ont donc pas besoin de démonstration. D'ailleurs, voudrait-on les démontrer, on ne le pourrait pas (11), car pour les démontrer il faudrait s'appuyer sur eux, donc les admettre comme certains. Mais, ainsi que le dit PASCAL dans son opuscule sur l'*Esprit géométrique*, « comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection ». (BRUNSCHWIG, 175.)

Ensuite les principes se présentent comme universels et nécessaires. Nous ne pouvons pas penser autrement ni concevoir qu'un être intelligent puisse penser autrement : il est inconcevable pour moi que la même porte soit à la fois fermée et ouverte, ou que la porte s'ouvre sans une cause qui explique ce changement; et si quelqu'un m'assurait qu'il peut le concevoir, je serais convaincu qu'il se moque de moi ou qu'il ne comprend pas le sens des mots qu'il prononce (12).

D'autre part, nous constatons que les choses elles-mêmes sont soumises à ces principes. Sans doute, il y a des contradictions apparentes et des faits dont la raison suffisante nous échappe. Mais la science réduit progressivement

(9) LALANDE définit la raison : « Une activité intellectuelle dirigée ». (*Les illusions évolutionnistes*, p. 141.)

(10) Lettre au P. Mersenne, 23 déc. 1639. (A.-T., II, p. 629.)

(11) Réfutant PROTAGORAS, ARISTOTE fait observer : « Ces philosophes demandent une raison pour tout; car ils cherchent un principe et veulent y arriver par voie de démonstration; mais qu'ils ne soient pas convaincus, leurs actes le prouvent clairement. Nous avons déjà signalé l'erreur où ils tombent : ils cherchent la raison de ce dont il n'y a pas de raison, car le principe de la démonstration n'est pas une démonstration. » (*Métaph.*, IV, 6, 1011 a, trad. TRICOT, I, p. 148, Vrin, 1933.)

(12) C'est pour cela que le mot raison, quand il désigne le système de principes grâce auxquels nous pensons rationnellement, est toujours au singulier; il n'y a qu'une raison tandis que chacun a ses goûts et ses idées. Cf. LA VELLE, *De l'acte*, p. 86.

le domaine de l'irrationnel et montre de plus en plus que les lois fondamentales de la pensée sont aussi les lois fondamentales des choses.

c) Pour préciser le rôle des principes, il faut se rappeler ce qui a été dit en *Logique* (p. 18-19) sur le sens des mots « matière » et « forme » appliqués à la pensée. La matière du raisonnement est constituée par les propositions mêmes qui composent ce raisonnement; la forme, par le rapport de ces propositions entre elles et par la cohérence en vertu de laquelle, l'antécédent étant donné, le conséquent suit nécessairement. Les principes ne constituent pas la matière du raisonnement; ils n'entrent jamais dans le raisonnement comme majeure ou comme mineure<sup>(13)</sup> : ils font que majeure, mineure et conclusion constituent un raisonnement logique. Suivant la comparaison célèbre de LEIBNIZ, « ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons, le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point »<sup>(14)</sup>.

Mais le rôle du principe d'identité est différent de celui du principe de raison suffisante. Le principe d'identité et ses dérivés conditionnent la correction du raisonnement : aucun raisonnement logique n'est possible sans l'observation de ce principe. Le principe de raison suffisante et ses dérivés conditionnent l'exercice du raisonnement : l'homme ne chercherait pas à comprendre s'il ne savait pas que tout est intelligible.

Comme le dit G. FONSEGRIVE, « tandis que le principe d'identité est la loi statique de l'esprit, le principe de raison est sa loi dynamique »<sup>(15)</sup>.

## § 2. — LA CLASSIFICATION DES PRINCIPES

De nos jours, les philosophes ramènent les principes rationnels à deux, dont ils font dériver tous les autres : le principe d'identité et le principe de raison suffisante. Nous nous conformerons à cette pratique.

### I. Le principe d'identité et ses dérivés.

Lorsque nous tâcherons d'expliquer la genèse des principes rationnels, nous verrons que nous ne prenons conscience du principe d'identité qu'en dernier lieu; bien plus, ce principe reste informulé chez la plupart des hommes, qui se contentent d'énoncer le principe de contradiction sous des formes plus ou moins concrètes : une porte doit être ou ouverte ou fermée; ou je me trompe ou vous vous trompez. Historiquement, d'ailleurs, c'est le principe de contradiction qui a été d'abord formulé comme le principe des principes; ARISTOTE

(13) Aussi, en mathématiques, l'axiome *deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles* est posé une fois pour toutes au point de départ, et dans la suite on ne le formule plus, bien qu'il constitue le levier essentiel des démonstrations. De même, le physicien est constamment poussé à la recherche par cette idée que *tout a sa raison d'être*; et cependant si ce principe entre dans les raisonnements que le logicien prête au savant dont il explicite la pensée, ce dernier ne le formule pas explicitement.

(14) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livr. I, chap. I, § 20.

(15) *Éléments de philosophie*, I, p. 146 (Picard et Kaan, édit.).



et Saint THOMAS ne parlent que du principe de contradiction <sup>(16)</sup>. Il n'en est pas moins vrai que le principe d'identité est plus simple et logiquement premier.

**A. LE PRINCIPLE D'IDENTITÉ.** — a) L'identité est le caractère qui fait qu'un objet est le même (*idem*) qu'un autre. D'après VOLTAIRE, « on pourrait dire en français *mêmeté* ». (*Dictionnaire philosophique*, au mot « Identité ».) Mais ce mot n'étant pas passé dans la langue courante ni même dans la langue philosophique, on ne peut l'employer qu'entre guillemets.

b) On distingue deux sortes d'identité : l'identité concrète ou numérique et l'identité abstraite ou spécifique <sup>(17)</sup>. 1° Il y a identité concrète ou *identité numérique* dans le cas d'une seule et même réalité, comme lorsque nous disons : nous habitons la même maison, nous avons le même professeur... 2° Il y a identité abstraite ou *identité spécifique* lorsque, dans des réalités différentes, l'esprit, par abstraction, discerne un élément commun ou une forme commune, lorsque ce sont des *réalités de même espèce*. C'est ainsi qu'on dit : ma voiture est identique à la vôtre lorsque les deux voitures sont de même série; nous avons le même livre (bien que chacun ait son exemplaire); on parle encore de cette identité en disant que le phénomène de la rosée est le même que celui de la formation de gouttes d'eau sous le couvercle d'une marmite qui chauffe.

c) Le principe d'identité s'énonce ainsi : ce qui est, est; A est A. Le principe d'identité semble donc le principe analytique par excellence; l'attribut n'est pas seulement contenu dans le sujet, il est identique au sujet.

Mais ce n'est qu'une identité abstraite qu'affirme le principe d'identité, sinon le jugement serait une pure tautologie <sup>(18)</sup>.

*A = A est toujours, dans notre pensée, suivi d'une sorte d'appendice sous-entendu et commençant par « quoique... » ou « en dépit du fait que... ». Il doit y avoir quelque chose, une circonstance quelconque, qui diversifie le second A du premier et ce que l'énoncé affirme c'est que, au point de vue qui m'intéresse en ce moment, cette circonstance est sans influence.* (E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, p. 140.)

Aussi l'esprit procède, non par identités, mais par identifications. Les choses sont toutes différentes les unes des autres, mais, grâce à l'abstraction, l'esprit peut les identifier, ou, comme le veut GOBLOR (*Logique*, p. 31), constater que, du point de vue considéré, il ne peut les discerner l'une de l'autre (Cf. *Psychologie*, p. 448-449).

(16) Pour ARISTOTE, le plus certain des principes, celui qu'« il faut posséder nécessairement avant tout », est le suivant : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport. » (*Métaph.*, IV, 3, 1003 b, 19-20, trad. TRICOT, I, p. 121-122).

A la suite du Philosophe, Saint THOMAS affirme : « Le premier principe indémonstrable est qu'on ne peut à la fois affirmer et nier... et sur ce principe tous les autres se fondent, comme dit le Philosophe, dans le quatrième livre de la Métaphysique. » (*Somme théol.*, 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, qu. 94, art. 2.)

D'après LEIBNIZ enfin, « il y a deux grands principes de nos raisonnements : l'un est le principe de la contradiction, qui porte que, de deux propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre fausse; l'autre est celui de la raison déterminante : c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse rendre raison a priori pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. » (*Théodicée*, § 44.)

LEIBNIZ ne parle pas du principe d'identité.

(17) Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 7.

(18) « Si l'on donne pour sujet à la proposition *l'être*, il faut exprimer par 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. » (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, 3<sup>e</sup> éd., p. 166, Nouv. Libr. nationale, 1922.)

**B. SES DERIVES.** — Nous signalerons deux principes dérivés du principe d'identité : le principe de contradiction et le principe de tiers exclu.

a) Le principe de contradiction, forme négative du principe d'identité, peut se formuler ainsi : une chose ne peut pas à la fois être et n'être pas; A n'est pas non-A. Nous l'avons dit en traitant de l'inférence immédiate (*Psychologie*, p. 514) : de deux propositions contradictoires, une est vraie, l'autre fausse; deux propositions contradictoires ne peuvent être ni vraies à la fois, ni fausses à la fois <sup>(18 bis)</sup>. Certains préféreraient la dénomination « principe de non-contradiction » : il n'y a pas de contradiction; le contradictoire est impossible. Cf. HAMILTON, *Lectures*, III, p. 82.)

b) Le principe du tiers exclu, forme disjonctive du principe de contradiction, se formule ainsi : une chose est ou n'est pas : il n'y a pas de milieu (ou de tierce hypothèse). Le syllogisme disjonctif et le dilemme (Cf. *Psychologie*, p. 523) reposent sur le principe du tiers exclu. Nous avons discuté en *Logique* (p. 103) les théories qui prétendent échapper à ce principe.

**C. APPLICATIONS.** — Suivant ses applications, le principe d'identité se présente sous des formes différentes, dont nous signalerons les deux principales.

a) Dans le syllogisme proprement dit, le principe d'identité prend cette forme généralé : ce qui implique une chose implique aussi ce qui est impliqué dans cette chose. Suivant qu'on raisonne en extension ou en compréhension, ce principe se précise différemment : ce qui est vrai d'une espèce est vrai des individus appartenant à cette espèce (point de vue de l'extension); ce qui possède une nature possède aussi les caractères essentiels à cette nature (point de vue de la compréhension).

b) La démonstration mathématique s'appuie sur ce principe : deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles; c'est-à-dire deux choses dont la quantité est identique à la quantité d'une même troisième ont des quantités identiques. De préférence, les principes premiers des mathématiques sont appelés axiomes.

## II. Le principe de raison suffisante et ses dérivés.

Nous pouvons faire ici une observation préliminaire parallèle à celle que nous avons faite à propos de principe d'identité. Psychologiquement et historiquement, le principe de causalité précède le principe de raison suffisante. Les principes qu'on pourrait appeler les plus populaires, ceux qui régissent la pensée commune, sont le principe de contradiction et le principe de causalité. Ce n'est que par un travail tardif de l'esprit que les philosophes aboutissent à des principes plus fondamentaux. La prise de conscience du principe de raison suffisante ne remonte qu'à LEIBNIZ.

(18 bis) HEGEL, au contraire, et les partisans du matérialisme dialectique qui, à travers MARX, dépendent de lui, prétendent que la contradiction est la loi et du réel et de la pensée. Mais cette contradiction n'est qu'un moment du mouvement dialectique qu'elle conditionne (le savant ne chercherait plus sans la pénible impression de la contradiction de la théorie avec les faits) : au terme du mouvement dialectique, la contradiction, disent-ils, est résolue; si, de leur point de vue, « la contradiction est plus essentielle..., l'identité reste cependant essentielle... Sans quoi, l'être (ou la pensée) va aussitôt à sa perte ». (H. LEFEBVRE, *À la lumière du matérialisme dialectique*, t. I, *Logique formelle, Logique dialectique*, p. 174. Edit. sociales. 1947.)

**A. LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE.** — Le second principe essentiel de la raison, le principe de raison, ou mieux le principe de raison suffisante, peut s'énoncer ainsi : tout a sa raison suffisante; tout être a sa raison d'être. Par suite, *tout est rationnel* : sous cette forme, le principe de raison suffisante exprime la thèse essentielle de tout rationalisme. De là encore une autre dénomination et d'autres énoncés du principe de raison suffisante. On l'appelle « le principe d'universelle intelligibilité », qui s'énonce ainsi : tout est intelligible, tout est explicable; non pas, évidemment, pour l'homme actuel, mais en soi, pour l'être qui connaîtrait l'essence des choses. Comprendre, en effet, c'est voir la raison des choses; expliquer, la faire voir <sup>(19)</sup>.

**B. SES DERIVES.** — Pour expliquer et comprendre les choses, nous faisons appel à deux principes dérivés du principe de raison suffisante : le principe de causalité et le principe de finalité.

a) Le principe de causalité peut se formuler ainsi : Tout changement a une cause, ou tout ce qui commence a une cause <sup>(20)</sup> : ce qui ne commence pas, Dieu, a une raison suffisante, mais n'a pas de cause; les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisent les mêmes effets <sup>(21)</sup>. Sous cette dernière forme, le principe de causalité est aussi appelé principe des lois.

Le principe de causalité dérive du principe de raison suffisante. En effet, si tout a sa raison suffisante, il faut donner la raison du changement. Si, dans des circonstances identiques, les mêmes causes produisaient un effet différent, cette différence n'aurait pas de raison suffisante.

b) Le principe de finalité est énoncé différemment et a une extension plus ou moins grande suivant les philosophes.

Certains admettent une finalité généralisée et font de la finalité un caractère essentiel de tout être et de toute activité. Par suite, ils formulent le principe de finalité d'une façon absolue : Tout a une fin. C'est ainsi qu'ARISTOTE affirme que « la nature ne fait rien en vain » <sup>(22)</sup>, et que certains philosophes considèrent la finalité comme une explication plus profonde que la causalité.

Mais si on peut admettre que tout a une fin, on ne peut pas faire de ce principe un principe premier, évident par lui-même et antérieur à toute expérience ou à toute démonstration. La finalité universelle ne peut être que démontrée soit en se fondant sur l'existence de Dieu et son action providentielle, soit en analysant la notion d'être ou d'action. De plus, le mot fin

(19) Il ne faut pas confondre la raison et la cause : la raison est un principe de connaissance; la cause un principe d'existence. Une panne d'auto a toujours une cause : elle n'a pas de raison, parce que le moteur ne sait pas pourquoi il s'est arrêté; la raison de la panne n'est qu'en celui qui connaît sa cause. Mais un acte humain, au sens strict du mot. (Cf. *Morale*, p. 368), a une raison : il est déterminé par la connaissance d'un but à atteindre.

(20) On ne peut pas dire : *tout effet a une cause*. Ce serait une tautologie : l'effet étant par définition corrélatif d'une cause et la cause corrélatrice d'un effet.

(21) La réciproque « les mêmes effets résultent des mêmes causes » est apparemment fautive : on peut faire bouillir de l'eau de plusieurs façons. Mais si l'on prend, non pas un élément abstrait de l'effet total, mais l'effet lui-même dans toute sa complexité, on voit qu'il est rigoureusement vrai que les mêmes effets ne peuvent résulter que des mêmes causes.

(22) *De l'âme*, liv. III, 112, 434 a. En restreignant la finalité à l'activité de la « nature », ARISTOTE met à part les faits de hasard. Par suite, le principe de finalité n'a pas chez lui une extension illimitée.

désignant au sens propre le but auquel tend consciemment un être pensant, ce n'est que dans un sens analogue qu'on peut parler de la finalité dans l'activité des êtres qui ne pensent pas : ils sont ordonnés à un but; ils ne s'y ordonnent pas eux-mêmes, du moins ils ne s'y ordonnent pas comme nous.

C'est pourquoi nous ne considérons pas le principe affirmant la finalité absolue comme un principe premier et nous renvoyons à l'ontologie la question de savoir si la finalité est une propriété de l'être en tant qu'être.

Par suite, nous formulerons ainsi le principe premier de finalité : toute activité intelligente tend vers un but, et, vice versa; toute activité s'ordonnant à un but est intelligente.

Ce principe dérive du principe de raison suffisante, car l'ordre est une réalité qui réclame son explication propre.

**C. SES APPLICATIONS.** — Les applications du principe de raison suffisante sont fort nombreuses. Nous signalerons le principe de substance et le principe du déterminisme.

a) D'après le principe de substance, tout phénomène suppose une réalité permanente appelée substance; en effet, pour apparaître, il faut être, et le phénomène n'aurait pas de raison d'être s'il n'y avait pas quelque chose dont il est le phénomène.

b) D'après le principe du déterminisme : les phénomènes dépendent étroitement les uns des autres, en sorte qu'il n'y a jamais qu'une résultante possible; en effet, s'il y avait plusieurs résultantes possibles, il n'y aurait pas de raison pour que l'une se réalise plutôt qu'une autre.

### § 3. — LA REDUCTION DES PRINCIPES A L'UNITE

INTRODUCTION. — a) Une première réduction des principes est acquise : suivant la tendance fondamentale de l'esprit humain à unifier le divers, nous avons déjà, à la suite de LEIBNIZ<sup>(23)</sup>, ramené les principes de la raison à deux : le principe d'identité et le principe de raison suffisante.

---

**Bibliogr.** — I. *Pour la réductibilité.* — WOLFF, *Ontologia*, § 70. — DE TONQUÉDEC, *Critique de la connaissance*, 313-320 (Beauchesne, 1929). — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 3<sup>e</sup> éd., p. 173 (Beauchesne); *Le sens commun*, 3<sup>e</sup> éd., 170-182 (Nouv. Libr. natio., 1922). — CARD. MERCIER, *Critériologie*, 263. — MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, 2<sup>e</sup> éd. (Nouv. Libr. nat., 1924). — SPIR, *Pensée et réalité*, 140-143, 204-205 (Alcan, 1896). — LALANDE, *Lectures sur la philosophie des sciences*, 343 et s. (Hachette). — E. MEYERSON, *Identité et réalité, Du cheminement de la pensée* (Alcan). — OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rationalisme*, 147 (Perrin, 1906). — R. JOLLIVET, *Psychologie*, 517 (Vitte, 1940). — M. NIVARD, *Diction, apol.*, IV, 935, note 1.

II. *Contre la réductibilité.* — MAINE DE BIRAN, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 6d. Bertrand, p. 155 (Leroux, 1877). — MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II, 106 (Alcan, 1923). — P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicæ generalis*, I, 489-508. — G. FONSEGRIVE, *La causalité efficiente*, 65 (Alcan, 1893).

On trouvera une abondante bibliographie dans l'ouvrage du P. Descoqs, p. 489. A noter que l'auteur catalogue comme partisans de l'irréductibilité des manuels qui se contentent d'exposer la classification traditionnelle des principes.

---

(23) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. 1, § 20.

b) Le problème qui se pose maintenant est de savoir si nous pouvons aller plus loin et ramener ces deux principes à un seul, le principe de raison suffisante au principe d'identité.

Le principe de raison suffisante s'impose, en fait, à notre esprit, tout comme le principe d'identité et le principe de contradiction. Mais la question est de savoir si le principe de raison suffisante n'affirme pas autre chose que le principe d'identité et si celui qui dirait « tout être n'a pas sa raison d'être » se contredirait tout comme s'il disait « A n'est pas A ».

L'importance de ce problème est plus grande qu'il ne paraît à première vue. Il ne serait pas seulement intéressant pour notre esprit amoureux de l'unité d'unifier les principes, mais cette unification faciliterait singulièrement la solution du problème de la valeur du principe de causalité et du principe de raison suffisante, qui sont le levier de la métaphysique. En effet, si le principe de raison suffisante est dérivé du principe d'identité, il est, comme ce dernier, analytique et évident par lui-même. Si, au contraire, il est synthétique, c'est-à-dire si l'attribut n'est pas impliqué dans le sujet, il faut expliquer sur quoi se fonde la confiance que nous avons en lui.

Ce fondement, nous le verrons (p. 136), beaucoup de philosophes modernes qui n'admettent pas la réductibilité du principe de raison suffisante au principe d'identité le trouvent dans l'intuition du moi. Cependant, si nous pouvions affirmer que qui-conque nie le principe de raison suffisante se contredit, nous aurions un point de départ autrement sûr que celui que peut nous fournir l'intuition de notre moi. Mais ce point de départ est-il lui-même légitime ?

## I. Pour la réductibilité.

La thèse de la réductibilité de tous les principes au principe de contradiction était classique autrefois. Saint THOMAS, nous l'avons noté, affirmait que « sur ce principe tous les autres principes se fondent » (24). Le principe d'identité étant de nos jours généralement considéré comme plus fondamental, c'est à lui qu'on ramène le principe de raison suffisante et les principes qui s'y rattachent.

**A. PAR LA LOGIQUE.** — Les partisans de cette thèse procèdent le plus souvent par réduction logique ou dialectique : ils prennent l'énoncé des principes, analysent les notions qu'ils comportent et tâchent de montrer que le principe de raison suffisante est un corollaire du principe d'identité.

a) La réduction se présente parfois sous forme de démonstration directe faisant appel au seul principe d'identité. Cette démonstration consiste à faire voir qu'on passe d'un principe à l'autre par transition continue; par une simple évolution ou explicitation de notions. Voici comment on peut formuler cette démarche de l'esprit :

*Ce qui est, est;* de cette proposition, énoncé du principe d'identité, on peut tirer la suivante qui ne lui ajoute rien :

*Ce qui est, a tout ce qu'il lui faut pour être;* mais cette seconde proposition implique cette autre :

*Ce qui est, a sa raison d'être;* nous aboutissons ainsi au principe de raison suffisante.

(24) 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, qu. 94, art. 2.

C'est par un processus analogue que M. BACHELARD ramène le principe de l'induction au principe d'identité :

*Il y a transition insensible entre les trois jugements : A est A, A reste A, A doit rester A. Et cela, sans recours à l'expérience; c'est légalement, de par les nécessités de la pensée, qu'il y a liaison entre le principe d'identité et le principe d'induction (BACHELARD, Essai sur la connaissance approchée, p. 123.)*

b) D'autres procèdent d'une façon indirecte, par réduction à l'absurde, montrant que celui qui n'admet pas le principe de raison suffisante se contredit. Voici, par exemple, comment M. MARITAIN résume cette démonstration :

*Si je nie les principes de raison d'être et de causalité, je nie par là même le principe d'identité; car si une chose qui est et qui n'est pas par soi n'est pas par autre chose, ou bien n'a pas de quoi être, elle n'est donc pas (tout en étant), — ou bien elle a par elle-même de quoi être, elle est donc par soi (tout en n'étant pas par soi). (J. MARITAIN, Réflexions sur l'intelligence, p. 47. Nouv. libr. nat., 1927.)*

**B. PAR L'OBSERVATION PSYCHOLOGIQUE.** — De nos jours, c'est l'observation des démarches de l'esprit dans l'explication scientifique qui a conduit les philosophes à réduire le principe de raison suffisante au principe d'identité.

a) L'observation psychologique tout d'abord nous fait constater que c'est par une même attitude d'esprit que nous posons le principe d'identité et le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité.

*Le rapport d'intelligibilité est nécessairement un rapport d'identité. Il faut que, considérés sous un certain point de vue, les antécédents, c'est-à-dire les composants, et les conséquents, c'est-à-dire le composé, soient identifiés pour l'esprit. Voilà l'exigence que l'esprit apporte de lui-même, le lien qu'il réclame avant toute expérience pour fonder la science. (BRUNSCWIG, Introduction à la vie de l'esprit, p. 73, Alcan, 1900.)*

On pourrait dire, d'autre part, que si nous n'admettons pas qu'une même chose puisse à la fois être et n'être pas, c'est que cela est intelligible. Le principe essentiel de la raison serait donc : tout est intelligible; l'iniintelligible est impossible.

b) Ce sont ses études de logique et l'observation des procédés de pensée de savants qui ont amené Emile MEYERSON à reconnaître dans le principe de causalité une forme du principe d'identité.

Pour faire ce qu'il a appelé une « philosophie de l'intelligence », il n'a pas, comme l'ensemble des psychologues, observé la pensée directe et fait appel à l'introspection ou à l'analyse des concepts. Il a étudié les produits de la pensée, les travaux scientifiques. C'est de la façon de procéder des savants qu'il a tiré les lois générales de l'intelligence ou de la pensée. « Je me sers de la science, en quelque sorte, comme d'un code cristallisé de la pensée humaine », déclarait-il à la *Société française de philosophie*<sup>(25)</sup>. Ce que BACON avait fait pour la méthode des sciences, MEYERSON l'a tenté pour la méthode de la pensée en général.

« Le principe de causalité, dit MEYERSON, n'est que le principe d'identité appliqué à l'existence des objets dans le temps. »<sup>(26)</sup> Aux différents moments du temps, notre esprit tend à retrouver la même réalité; ne trouvant pas une identité totale, il se contente d'une identité partielle, et son travail consiste

(25) *Bulletin*, 1909, p. 103.

(26) *Identité et réalité*, 2<sup>e</sup> éd., 39 (Alcan, 1912).

à identifier, c'est-à-dire à réduire au même, des données différentes. Ainsi, il suit la transformation de la chaleur en énergie mécanique, de l'énergie mécanique en lumière..., et, dans ces phénomènes divers, il voit une même réalité qui se transforme : « expliquer, c'est identifier » le divers <sup>(27)</sup>.

BACON disait : *Vere scire per causas scire*. En disant « vraiment savoir ou vraiment comprendre, c'est identifier », MEYERSON ne contredit pas BACON; en effet, expliquer par les causes, c'est montrer que *causa aequat effectum*; en d'autres termes, que la cause contient tout ce qu'il y a dans l'effet, que la cause est, au fond, identique à l'effet.

## II. Pour l'irréductibilité.

La réduction du principe de raison suffisante au principe d'identité, couramment admise par les philosophes scolastiques, a trouvé de nos jours de nombreux et subtils adversaires, surtout, semble-t-il, parmi les scolastiques contemporains.

**A. LA CONCEPTION DE KANT.** — Nous exposons à part la doctrine de KANT, non pas que, dans la question présente, sa pensée diffère sensiblement de celle des adversaires de la réduction que nous signalerons en second lieu, mais à cause de la solution qu'il donne au problème de la valeur et de l'origine du principe de raison suffisante.

Pour KANT, le principe de causalité et le principe de raison suffisante sont des jugements synthétiques. Prenons le principe de causalité : Tout ce qui commence a une cause. Le concept de « quelque chose qui commence », dit l'auteur de la *Critique de la raison pure*, implique bien l'idée d'une existence qui précède un temps où la chose qui commence n'existait pas; mais il n'implique pas l'idée d'une cause qui est tout à fait distincte du concept de commencement <sup>(28)</sup>. De même, le concept d'être n'implique qu'une chose : que l'être est; il n'implique pas qu'il a sa raison d'être. Ces jugements sont donc synthétiques et non analytiques.

Cependant le principe de causalité et le principe de raison suffisante s'imposent à nous tout aussi bien que le principe d'identité. D'où leur vient leur pouvoir sur notre esprit ? Non pas de l'expérience ou de l'habitude, comme le prétendent HUME et les empiristes : ce ne sont pas des jugements synthétiques *a posteriori*. C'est antérieurement à toute expérience, *a priori*, que nous sommes prédéterminés à ne pas pouvoir concevoir un commencement sans cause et un être sans raison d'être : le principe de raison suffisante et ses dérivés sont des jugements synthétiques *a priori*. Ils résultent de notre conformation mentale; ce sont des formes *a priori* de notre faculté de penser; ce sont des intuitions pures, c'est-à-dire ne devant rien à l'objet connu et résultant de la constitution du sujet connaissant.

(27) Si la réalité reste foncièrement identique, on ne voit pas pourquoi la série des événements physiques est irréversible et pourquoi on ne peut pas revenir au point de départ : le principe de la conservation de l'énergie est conforme aux exigences de la raison; le principe de la dégradation de l'énergie, au contraire, est un scandale rationnel. Aussi de tout temps des penseurs ont rêvé d'un retour éternel, d'une évolution cyclique du monde symbolisé par le serpent qui se mord la queue; pendant longtemps les savants ont cherché le mouvement perpétuel, conservation d'une réalité identique à travers le temps.

(28) *Critique de la raison pure*, p. 48 (Alcan, 1927). — Cf. *Prolégomènes à Toute métaphysique future*, § 4, trad. GIBELIN, p. 27 (Vrin, 1930).

**B. ADVERSAIRES CONTEMPORAINS.** — Nombre de scolastiques modernes reprochent aux arguments par lesquels on prétend réduire le principe de raison suffisante au principe d'identité de commettre une pétition de principe et de supposer démontré ce qui est à démontrer.

a) Quand on déclare, disent-ils par exemple, que tout être a ce qu'il lui faut pour être, on n'entend pas seulement qu'il possède les éléments constitutifs de son être (ce qui est une explicitation du principe d'identité), mais encore qu'il possède, en lui ou dans un autre, la source de son être (ce qui est une introduction subreptice du principe de raison suffisante) (29).

Cette analyse du processus de déduction du principe de raison suffisante à partir du principe d'identité est exacte, mais elle ne montre pas que le principe de raison suffisante soit introduit subrepticement : c'est une analyse approfondie de la notion d'être qui fait prendre conscience du concept de raison d'être qui s'y trouve impliqué.

b) Ils cherchent à démolir de la même manière la réduction du principe de raison suffisante au principe d'identité par un raisonnement par l'absurde montrant que la négation du principe d'identité est contradictoire.

*Il y aurait contradiction à le nier (le principe de raison suffisante) dans l'hypothèse de la raison suffisante : il n'y en a pas si l'on s'en tient au seul stade du principe de contradiction. En effet, l'équivalence des notions « être » et « avoir sa raison suffisante », « ne pas être » et « ne pas avoir sa raison d'être », nécessaire pour réduire la formule du principe de raison suffisante à celle du principe de contradiction, n'est pas donnée en vertu du principe de contradiction, mais en vertu du principe de raison. En d'autres termes, il n'y aurait contradiction formelle à affirmer que « l'être n'a pas sa raison suffisante » que si, en vertu du seul principe d'identité, cette dernière formule équivalait formellement à cette autre : « L'être n'est pas. » Ce qui n'a pas lieu ici. (P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generalis*, I, p. 504, Beauchesne, 1925.)*

Il est hors de doute que les mots « être » et « avoir sa raison d'être » ne sont pas équivalents. Par suite, le principe de raison suffisante dit manifestement autre chose que le principe d'identité. Mais il est possible que le principe d'identité contienne implicitement ce que le principe de raison suffisante explicite. C'est la conception judicieuse proposée par le P. Charles Boyer : « Pour ma part je ne voudrais pas dire qu'on peut nier le principe de raison suffisante sans se contredire. Pourquoi ne pas considérer plutôt que le principe de raison suffisante résulte d'une pénétration nouvelle, plus intime, plus déterminée, de l'être et de ses exigences ? » (30). Ces deux principes, déclare un autre philosophe contemporain (31), « expriment deux aspects de la même réalité, deux aspects que la finitude de notre intelligence nous force à séparer dans l'abstrait considérant un même être tantôt à l'état isolé, tantôt dans ses relations avec les autres... On ne saurait nier l'un des deux principes sans nier plus ou moins explicitement l'autre. »

**CONCLUSION.** — Il nous semble donc que nous pouvons admettre que le principe de causalité et le principe de raison suffisante se ramènent au principe d'identité, levier universel de la pensée humaine.

Il est classique de dire que les mathématiques se fondent sur le seul principe d'identité, tandis que les sciences physico-chimiques supposent de plus le principe de causalité et les sciences biologiques le principe de finalité.

En réalité, c'est toujours et partout le principe d'identité qui assure le progrès de la pensée aussi bien que sa cohésion. « Principe de causalité et

(29) P. DESCOQS, ouvr. cité, p. 506.

(30) *Gregorianum*, 1926, p. 267.

(31) A. BRUNNER, *La connaissance humaine*, p. 294 (Aubier, 1942).



principe d'identité sont la réduction de la multiplicité à l'unité : la causalité, dans l'ordre du devenir, et l'identité, dans l'ordre du statique, immuable. » (32).

« En recherchant l'explication d'un phénomène, dit E. MEYERSON (33), ce que le physicien poursuit en réalité, c'est la démonstration que l'état conséquent ne diffère point du précédent, mais peut au contraire être considéré comme lui étant identique. » Sans doute, ainsi que nous l'avons dit avec MEYERSON lui-même, c'est seulement une identité abstraite, l'identité de la quantité, que le physicien établit, non une identité concrète ou absolue. Mais, sous cette réserve, il est indiscutable que le savant ne peut pas admettre l'apparition d'une réalité nouvelle dans le monde, et s'il lui semble en observer quelque une, il ne peut pas s'empêcher de chercher son équivalent au moment qui précède.

De même, quand le biologiste observe, dans un être qui ne pense pas, un plan, un ordre, une idée réalisés, il ne peut s'empêcher de chercher l'esprit qui a organisé cet être : un être non pensant qui aurait réalisé une pensée serait contradictoire; il violerait le principe d'identité,

Ainsi le principe d'identité peut être considéré, comme le dit Hoeffding, après Saint THOMAS, « le principe des principes » (34).

#### § 4. — LES PROBLEMES POSES PAR LES PRINCIPES

##### I. Position du problème.

**A. LE FAIT.** — Les principes s'imposent comme universels et nécessaires : voilà le fait d'observation qui soulève le problème que nous allons tâcher de résoudre.

a) Les principes se présentent comme universels : nous les étendons spontanément à toutes choses et à tous les esprits. Nous n'observons aucun être réel, en aucun lieu ni en aucun temps, qui les contredise; aucun être pensant d'une façon sensée qui soit soustrait à leur juridiction.

b) Ils sont nécessaires : nous ne pouvons pas nous passer d'eux; même quand nous discutons leur valeur et cherchons à prouver qu'ils ne s'imposent pas, c'est sur eux que nous nous appuyons; en effet, si nous les discutons, c'est que nous ne trouvons pas la raison suffisante de cette façon de penser.

**B. LES PROBLEMES.** — Les caractères d'universalité et de nécessité des principes posent au philosophe un triple problème :

a) D'abord le problème psychologique de leur origine : comment l'homme parvient-il ou est-il parvenu à la connaissance des principes qu'il conçoit comme

---

**Bibliogr.** — FOULQUIÉ, *Le problème de la connaissance* (L'Ecole, 1938). — JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie, La psychologie*, chap. VI : *Les théories de la raison* (Delagrave).

(32) L. VEUTHEY, *La pensée contemporaine*, p. 129 (Aubier, 1938).

(33) *Du cheminement de la pensée*, I, p. 49.

(34) Hoeffding, *La pensée humaine*, p. 276 (Alcan, 1911). Pour Saint THOMAS, Cf. de TONQUÉDEC, *Critique de la connaissance*, p. 315.

la loi nécessaire de tout être possible aussi bien que de tout être réel ? Comment la confiance inébranlable en leur valeur s'est-elle établie en lui ?

b) Ensuite le problème métaphysique de leur nature, qui n'est qu'un cas particulier de la nature du jugement (*Psychologie*, p. 498-499) : les principes sont-ils un fait mental particulier irréductible à l'association ?

c) Enfin le problème critique de leur valeur : ces principes, que nous concevons comme universels et nécessaires, sont-ils effectivement universels et nécessaires ? Ont-ils une valeur absolue et sont-ils la loi de tous les esprits et de toutes choses, réelles ou possibles ? N'ont-ils, au contraire, qu'une valeur relative et ne sont-ils la loi que de certaines choses (ce monde, par exemple) ou de certains esprits (par exemple l'esprit humain) ?<sup>(35)</sup>

La nature des principes étant essentiellement liée à leur origine, les problèmes peuvent se réduire à deux : 1° le problème de l'origine des principes rationnels; 2° le problème de leur valeur.

La métaphysique, qui prétend faire connaître des réalités qui dépassent les possibilités de l'expérience, ne sera possible que si les principes valent, non seulement pour le monde de notre expérience, externe ou interne, mais pour tout monde possible : la métaphysique postule la valeur absolue des principes.

**C. LES THEORIES.** — Les théories qui prétendent résoudre ce problème sont groupées, d'après l'origine qu'ils assignent aux principes, en trois écoles : deux écoles extrêmes ou antithétiques, l'empirisme et le rationalisme, et une école de juste milieu qui fait la synthèse de la pensée des deux autres et que nous appellerons empirisme rationaliste ou rationalisme empiriste<sup>(36)</sup>.

a) Pour les partisans de l'empirisme (thèse), les principes sont une acquisition de l'expérience, c'est-à-dire de l'exercice de nos fonctions sensorielles : ils sont *a posteriori*.

(35) La connaissance impliquant sujet-connaissant et objet connu, la valeur des principes peut être relative soit de fait du sujet connaissant (c'est la conception de KANT), soit du fait de l'objet connu (c'est la conception de STUART MILL).

(36) Les mots empirisme et rationalisme, comme d'ailleurs nombre d'autres substantifs en isme (matérialisme, dynamisme, libéralisme...), sont usités en philosophie dans des acceptions assez différentes. Parfois ils indiquent une thèse exclusive; dans d'autres cas, la thèse indiquée ne comporte pas d'exclusivité.

#### SANS EXCLUSIVITÉ.

Le matérialisme, le dynamisme, sont des théories d'après lesquelles il y a de la matière (sens du mot matérialisme chez BERKELEY), de la force...

L'empirisme et le rationalisme sont les théories d'après lesquelles l'expérience d'une part et la raison de l'autre sont considérées comme la condition nécessaire, mais non comme la condition suffisante de la formation des principes rationnels. Dans ce cas, quiconque reconnaît un rôle à la raison est rationaliste; quiconque reconnaît un rôle à l'expérience est empiriste.

Les deux acceptions sont légitimes et usuelles. Il suffit de préciser dans quel sens on prend les mots. Dans la division de ce chapitre, nous prenons rationalisme et empirisme dans le sens exclusif : nous appelons empirico-rationnelles les théories d'après lesquelles, pour expliquer l'origine des principes, il faut faire appel et à l'expérience et à la raison.

#### AVEC EXCLUSIVITÉ.

Le matérialisme, le dynamisme, sont des théories d'après lesquelles il n'y a que de la matière (sens usuel du mot matérialisme), de la force.

L'empirisme et le rationalisme sont les théories d'après lesquelles l'expérience d'une part et la raison de l'autre sont considérées comme la condition nécessaire et, en même temps, comme la condition suffisante de la formation des principes rationnels. Dans ce cas n'est empiriste que le philosophe qui applique la pensée par l'expérience seule; rationaliste celui qui n'admet comme explication essentielle des principes, que la raison.

Dans cette hypothèse, la valeur des principes n'est pas absolue : elle est relative à notre expérience, c'est-à-dire qu'elle a la même extension qu'elle.

b) A l'opposé, le rationalisme (antithèse) prétend que les principes ne doivent rien à l'expérience, qui peut en faire prendre conscience mais ne les forme pas : ils sont *a priori*.

Dans ce cas, les principes sont la loi absolue de la pensée, mais ils peuvent ne pas être la loi absolue des choses : en effet, les écoles rationalistes diffèrent dans la solution apportée au problème de la valeur des principes.

c) Dans l'entre-deux, le rationalisme empiriste ou l'empirisme rationaliste (synthèse) accorde aux empiristes que toutes nos connaissances viennent de l'expérience ; mais il reconnaît avec les rationalistes que certaines connaissances, la connaissance des principes en particulier, n'est tirée de l'expérience que grâce à la raison, qui est une faculté distincte des facultés sensibles.

Cette théorie admet aussi la valeur absolue des principes : elle les considère comme les lois des choses en même temps que comme les lois de la pensée.

## II. Le problème de la raison et le problème des idées.

Les deux termes « problème de la raison » et « problème des idées » sont souvent employés l'un pour l'autre, et les deux problèmes sont souvent confondus. Il convient cependant de les distinguer, tout en voyant leurs rapports.

**A. LES DIFFERENCES.** — Le problème de la raison et le problème des idées diffèrent par l'objet précis dont on cherche à déterminer immédiatement la valeur et, dans ce but, à préciser la nature et l'origine.

Le problème des idées a pour objet direct et immédiat, les mots le disent, la valeur des idées proprement dites, ou concepts, c'est-à-dire des représentations convenant à un nombre indéterminé d'individus : l'homme, la justice...

Le problème de la raison a pour objet de déterminer la valeur des connaissances obtenues comme conclusion d'un raisonnement. Mais le raisonnement se fondant sur des principes, le problème de la raison devient le problème des principes.

**B. LES RESSEMBLANCES.** — Le problème de la raison et le problème des idées sont deux cas particuliers du problème de la connaissance intellectuelle propre à l'homme, et ils comportent les mêmes questions essentielles.

a) Problème psychologique de l'origine des idées : sont-elles innées et en quoi consiste leur innéité ? sont-elles acquises et comment sont-elles acquises ?

a) Problème psychologique de l'origine des principes : sont-ils innés et en quoi consiste leur innéité ? sont-ils acquis et comment sont-ils acquis ?

b) Problème psychologique de la nature des idées : constituent-elles une réalité psychique particulière irréductible à l'image et au mot ?

b) Problème psychologique de la nature des principes : constituent-ils une réalité psychique particulière irréductible à l'association ?

c) Problème critique de la valeur des idées : les idées de notre esprit correspondent-elles à quelque chose qui se trouve dans les objets réels ?

c) Problème critique de la valeur des principes : les principes sont bien la loi de notre esprit, mais sont-ils aussi la loi des choses ?

**C. LES RAPPORTS.** — Le problème des idées et le problème des principes s'impliquent mutuellement et la solution de l'un commande la solution de l'autre.

a) Le problème des idées implique le problème des principes. Ainsi que nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 485), dans l'idée sont impliqués tous les jugements dont cette idée peut être sujet : il suffit de comprendre le mot être pour savoir que l'être est (principe d'identité), et même, avons-nous dit, qu'il a sa raison d'être (principe de raison suffisante). Par conséquent, poser la question de l'origine de la nature et de la valeur des idées, c'est poser implicitement la question de l'origine de la nature et de la valeur des principes.

b) Réciproquement, le problème des principes implique le problème des idées. Les principes comportent en effet des idées à propos desquelles il faut se demander d'où elles viennent, ce qu'elles sont et ce qu'elles valent. La matière du jugement universel qu'est un principe, c'est-à-dire le sujet et l'attribut, est constituée par des idées : être, raison d'être, fin... Ce sont ensuite les idées qui constituent la forme de ces jugements et qui sont impliquées dans la copule qui fait la liaison entre les termes. Quand je dis que tout être a sa raison d'être, je veux dire qu'il a cette raison nécessairement, universellement, essentiellement : d'où viennent ces notions de nécessité, d'universalité, d'essentialité ? Quelle est leur valeur ? Enfin, ce que je vois nécessaire, universel et essentiel, est-il en réalité nécessaire, universel et essentiel ?

### III. L'histoire du problème.

Au cours de ce chapitre, les divers représentants des théories de la connaissance vont se succéder dans l'ordre logique, les philosophes antiques voisinant avec les contemporains. Aussi ne sera-t-il pas inutile de commencer par situer à leur place chronologique les plus grands noms que nous devons rencontrer.

**A. ANTIQUITE ET MOYEN AGE.** — Jusqu'aux temps modernes, c'est principalement le problème de l'origine des idées et de leur valeur qui a été discuté.

a) Dès l'antiquité, nous trouvons nettement opposées les trois théories que nous distinguons de nos jours : l'empirisme sensualiste représenté par EPICURE, le rationalisme professé par PLATON, la conception empirico-rationaliste proposée par ARISTOTE.

L'empirisme sensualiste, d'après lequel toute connaissance vient des sens, a été clairement professé par EPICURE, mais il est antérieur à lui. Les sophistes, au <sup>v</sup> siècle avant Jésus-Christ, en particulier PROTAGORAS et GORGIAS, contre qui a lutté SOCRATE, réduisaient toute connaissance à la sensation, aux apparences, et niaient la possibilité d'aboutir à des représentations valables pour tous : « Tout ce que les choses me paraissent, disait PROTAGORAS, elles le sont pour moi; tout ce qu'elles te paraissent, elles le sont pour toi. » (37). Après SOCRATE, PLATON et ARISTOTE, qui avaient fait triompher des thèses opposées à l'empirisme, EPICURE (341-270) reprendra la thèse sophiste de l'origine des idées : toutes les idées viennent de la sensation ou plutôt ne sont que des sensations. Mais il n'aboutit pas au scepticisme : pour lui, la sensation est toujours vraie et saisit la réalité telle que la nature la présente » (38).

A l'opposé, PLATON professe une théorie essentiellement rationaliste. Indépen-

(37) Dans PLATON, *Théétète*, 182, a.

(38) Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Math.*, VII; LUCRÈCE, *De natura rerum*, liv. IV.

damment de la sensation, l'esprit humain possède des idées générales des choses qui sont comme les normes d'après lesquelles il juge des données des sens. Par exemple, les sens même montrent bien des fleurs ou des visages humains; mais lorsque je dis d'une fleur ou d'un homme qu'ils sont beaux, la notion de beau à laquelle je compare les objets perçus par les sens n'est pas une donnée sensorielle; la sensation me fait prendre conscience de cette idée ensevelie en moi, m'en fait souvenir: elle ne me la fournit pas. D'après PLATON, en effet, l'âme, avant son union au corps, a préexisté dans le monde intelligible où elle contemplant les idées ou les types d'après lesquels sont faites les choses. Par suite, ces idées nous donnent la vraie science puisqu'elles nous font connaître l'essence même des choses.

ARISTOTE fait la synthèse de ces deux théories antithétiques: les idées viennent bien des sens, comme le dit EPICURE; mais ce ne sont pas les sens qui les donnent et elles sont autre chose que des sensations: elles résultent d'une intuition de l'esprit, qui, dans la réalité particulière, voit l'essence générale, et ce pouvoir de l'esprit est antérieur à l'expérience sensible, comme le disait PLATON (39).

b) Au moyen âge, c'est autour des idées que roulent les disputes philosophiques les plus fondamentales: quelle est leur origine? quelle est leur nature et leur valeur? Ces questions constituaient « le problème des universaux » dont nous avons parlé en *Psychologie* (p. 474-483).

1. Sur l'origine des idées, nous signalerons deux conceptions qui ont eu une grande influence: l'illumination intellectuelle de SAINT AUGUSTIN et la théorie de l'unité de l'intelligence de L'ARABE AVERROËS.

La pensée de SAINT AUGUSTIN dérive de PLATON, qui, par l'intermédiaire du grand évêque, a inspiré le haut moyen âge chrétien. Mais tandis que, d'après PLATON, c'est avant son union au corps que l'âme avait contemplé les types des choses, d'après SAINT AUGUSTIN c'est chaque fois que nous faisons attention pour porter un jugement que nous contemplons, dans une lumière spéciale dont Dieu nous éclaire, la norme qui nous sert à juger: ainsi quand je porte un jugement sur la valeur morale d'un acte humain, c'est à l'idée divine du bien que je compare l'acte que j'apprécie.

Se donnant comme un fidèle interprète d'ARISTOTE, AVERROËS n'accorde à l'individu que la sensibilité. L'intelligence est unique pour tous les hommes; elle est éternelle et immuable; c'est Dieu lui-même. On comprend facilement, dans cette hypothèse, le caractère universel et nécessaire de la pensée rationnelle.

Saint THOMAS a combattu ces deux conceptions. Les normes d'après lesquelles nous jugeons les choses ne sont pas vues en Dieu. C'est l'intelligence qui les abstrait des données de l'expérience, intelligence propre à chacun tout aussi bien que la sensibilité.

2. Les théories relatives à la valeur des idées ont été exposées à propos du problème des universaux. Rappelons seulement que, pour les réalistes, les idées générales formées par abstraction correspondent au réel, tandis que, pour les nominalistes, elles ne sont qu'une pure construction mentale ne correspondant à rien de réel.

**B. TEMPS MODERNES.** — Ces problèmes ont été repris avec DESCARTES, et leur discussion s'étend du xvii<sup>e</sup> au xix<sup>e</sup> siècle. Durant trois siècles, les philosophes se sont escrimés à le résoudre, cherchant entre les deux réponses extrêmes et antithétiques, la réponse empiriste et la réponse rationaliste, une solution intermédiaire faisant la synthèse des deux autres et acceptable par tous.

a) Au xvii<sup>e</sup> siècle, le problème se pose à peu près comme au moyen âge et on parle de l'origine des idées: sont-elles acquises ou sont-elles innées?

DESCARTES pose la thèse (*Méditations*, 1641): rejetant la théorie de l'aristotélisme scolastique d'après lequel toutes les idées viennent de l'expérience sen-

(39) HAMELEN, *Le système d'Aristote*, p 114-116.

sible, il admet que certaines idées au moins sont innées ou *a priori* : c'est le rationalisme innéiste.

LOCKE combat l'innéisme cartésien dans l'*Essai philosophique sur l'entendement humain* (1690) et propose l'antithèse : toutes les connaissances de l'homme viennent de l'expérience; elles sont *a posteriori*.

LEIBNIZ, dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (écrit de 1701 à 1708, publié en 1765), tente de concilier DESCARTES et LOCKE (synthèse) : il est des idées virtuellement innées; mais l'expérience est nécessaire pour les faire passer de la virtualité à l'actualité.

b) Au xviii<sup>e</sup> siècle, le problème prend la forme sous laquelle nous le présentons ici : on se demande quelle est l'origine et par suite la valeur des principes, en particulier quelle est l'origine du principe de causalité, levier de la recherche scientifique et philosophique ?

On peut considérer que la thèse classique à cette époque est encore le rationalisme cartésien.

Mais les chefs de file, qui se lèvent nombreux, adoptent généralement l'antithèse : le xviii<sup>e</sup> siècle sera le siècle de l'empirisme. HUME reprend la théorie de LOCKE dans un autre *Essai philosophique sur l'entendement humain* (1748), expliquant la formation des principes par l'association. CONDILLAC (*Traité des sensations*, 1754) précise qu'il n'y a qu'une sorte d'expérience, l'expérience sensible : c'est l'empirisme sensualiste.

KANT, dans la *Critique de la raison pure* (1781), tente une nouvelle synthèse ou un nouveau compromis entre l'innéisme de DESCARTES et l'empirisme de LOCKE et de HUME : la matière de nos connaissances vient de l'expérience; elle est *a posteriori*; mais la forme est fournie par la raison, antérieurement à toute donnée de l'expérience; elle est *a priori*.

c) Le xix<sup>e</sup> siècle est encore trop près de nous pour que nous puissions le juger équitablement et déterminer les grands noms que l'histoire conservera.

La thèse est représentée par l'Ecole écossaise fondée par Thomas REID (1710-1796), que continua DUGALD-STEWART (1753-1828), et par l'Ecole éclectique française, dont Victor COUSIN (1792-1867) fut le chef. Pour les philosophes de ces écoles, les principes rationnels ne sont pas acquis; ils sont admis comme une donnée immédiate de la conscience et constituent une prérogative accordée à l'homme par le Créateur, le sens commun.

L'antithèse est soutenue par les empiristes anglais et français, qui reprennent les idées de HUME : STUART-MILL (1801-1873), Auguste COMTE (1798-1857) et TAINÉ (1828-1893). Bien que ses conclusions soient différentes de celles de ces philosophes, BERGSON (1859-1941) tient lui aussi que toutes nos connaissances viennent de l'expérience et doit être rangé parmi les empiristes.

Plusieurs synthèses ont été proposées au cours de ce siècle. Celle de SPENCER (1820-1903) éclaire la psychologie humaine en faisant appel à la théorie de l'évolution, jusque-là restreinte au monde animal : les principes sont innés ou *a priori* dans l'individu; mais ils ont été acquis par l'espèce et de ce point de vue ils sont *a posteriori*. DURKHEIM (1858-1917) attribue le développement de la raison à la vie collective; elle est un fait social auquel participe l'individu intégré dans une société : ainsi c'est l'expérience qui a permis à la société d'acquérir les principes; mais c'est indépendamment de l'expérience personnelle de l'individu qu'ils s'imposent à lui.

De nos jours, les philosophes semblent prendre un moindre intérêt à ce problème. Témoin le IX<sup>e</sup> Congrès international de philosophie (Paris, 1937), Congrès Descartes : dans ce congrès, placé sous le signe du philosophe de l'innéisme, de nombreux rapports ont étudié divers points de vue de la pensée cartésienne, plusieurs ont été consacrés au problème de la raison, mais c'est à peine s'il a été question de l'origine des principes. Toute attitude métaphysique n'en comporte pas moins une solution déterminée de ce problème, qui conserve toute son importance.

#### IV. Classification des théories.

Adoptant la classification usuelle des théories relatives à l'origine des idées des principes et à leur valeur, nous distinguerons trois systèmes, à chacun desquels sera consacré un des articles qui vont suivre.

a) Par empirisme, nous entendrons la théorie qui fait dériver les principes de l'expérience seule.

b) Nous appellerons rationalisme la théorie d'après laquelle les principes rationnels sont donnés à la raison indépendamment de l'expérience.

c) Nous exposerons enfin une théorie moyenne, le rationalisme empiriste ou empirisme rationaliste, qui explique la formation des principes par une collaboration de l'expérience et de la raison.

En réalité, le rationalisme absolu tel que nous l'avons défini a pu être énoncé; il n'a pas été effectivement soutenu. Devant les attaques de ses adversaires, le rationaliste est vite amené à reconnaître la nécessité de l'expérience pour l'apparition des principes; sans doute, il maintient que ce n'est pas elle qui les donne, mais il doit accorder que sans elle l'être pensant n'en userait jamais et n'en aurait aucune conscience.

Aussi, en parlant de rationalistes, entend-on le plus souvent les philosophes qui professent la théorie que nous appelons un empirisme rationaliste. On l'oppose ainsi à l'empirisme proprement dit :

— pour l'*empirisme*, l'expérience est la *condition nécessaire et suffisante* de la formation des principes;

— pour le *rationalisme*, l'expérience est la *condition nécessaire, mais non suffisante*, de la formation des principes : il faut, de plus, l'intervention du pouvoir spécial qu'on appelle la raison.

### ARTICLE PREMIER

#### L'EMPIRISME

##### INTRODUCTION : L'EMPIRISME EN GENERAL.

Avant d'entreprendre l'examen des différentes formes sous lesquelles se présente l'empirisme, il sera bon de préciser les thèses communes à tous les empiristes et les arguments qu'on peut faire valoir contre eux.

#### I. Notion générale.

A. *SIGNIFICATIONS DIVERSES.* — Dans son sens le plus large, l'empirisme est « l'attitude ou la manière de procéder d'un esprit qui se contente de l'expérience » (LACHELIER, dans *Voc.*, I, 202), c'est-à-dire de ce qu'il a éprouvé dans son contact avec le réel.

a) Il y a un empirisme pratique qui consiste à se diriger dans son action d'après les connaissances acquises au cours des actions antérieures, sans aucune étude scientifique et sans aucune recherche méthodique des procédés les meilleurs.

L'adjectif d'empirisme, au sens d'empirisme pratique, est « empirique » ; on dit : « un médecin empirique » ou plus simplement « un empirique » ; on parle de procédés ou de méthodes empiriques (40).

b) En philosophie, on parle de l'empirisme théorique, et dans ce cas le mot empirisme désigne la conception d'après laquelle l'expérience explique tout l'homme ou le fait humain dont on a à rendre compte.

L'adjectif du substantif empirisme pris dans ce sens est « empiriste » ; on dit : « philosophe empiriste », « morale empiriste », « théorie empiriste de la raison » (41).

**B. L'EMPIRISME PHILOSOPHIQUE.** — En philosophie, l'empirisme est caractérisé essentiellement par la solution qu'il donne au problème que nous traitons actuellement : quelles sont l'origine et la valeur des principes rationnels et des idées qui y sont impliqués ?

a) Pour les empiristes, l'origine des idées et des principes est *a posteriori* : elle doit être attribuée à l'expérience seule, c'est-à-dire aux impressions reçues par les sens et par la conscience (empirisme proprement dit), ou même par les sens seuls (sensualisme). Dans le monde que nous connaissons, tout ce que nous voyons commencer à une cause. Généralisant cette observation, nous affirmons : tout ce qui commence à une cause, rien ne peut commencer sans cause ; nous passons du fait à la loi ou au principe.

Il est des formules célèbres de la théorie empiriste. *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* (il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens). Avant l'expérience, l'esprit est comme une *tabula rasa in qua nihil scriptum est*, une « table rase sur laquelle rien n'est écrit » : il n'y a que l'expérience qui puisse y écrire, c'est-à-dire donner des connaissances (42).

b) Par suite, la valeur des principes qui résument l'expérience passée de notre monde est relative à l'expérience dont ils résultent et au monde dans lequel ils ont été acquis. Ils nous permettent de prévoir avec une très grande probabilité certains événements à venir, comme l'heure de la marée ; mais ils ne nous assurent pas une prévision absolument certaine, car nous ne sommes pas

(40) Il ne faut pas confondre « empirique » et « expérimental ». Sans doute les connaissances expérimentales comme les connaissances empiriques viennent de l'expérience ; mais les premières viennent d'expériences instituées dans le but de connaître (par exemple dans les laboratoires), les secondes d'expériences résultant d'une activité pratique n'ayant pas la science pour but (par exemple dans une ferme ordinaire).

(41) Pour distinguer l'empirisme philosophique de l'empirisme pratique, certains ont proposé les mots empiricisme et empiriciste (correspondant à criticisme et criticiste). Mais cet usage ne s'est pas généralisé.

(42) Cette formule se trouve dans SAINT THOMAS (Quaest. disp. *De Anima*, VIII), qui l'emprunte à ARISTOTELE (*De l'âme*, III, 4, 430 a), dont voici le texte : « L'intellect est en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles mêmes, mais il n'est, en entéléchie (c'est-à-dire en acte, en fait), aucun d'eux, avant d'avoir pensé. Et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie (en acte). » (Trad. TAILLOR, 179). En affirmant que, antérieurement à toute pensée, l'intelligence est en puissance l'intelligible, ARISTOTELE et SAINT THOMAS se détachent de l'empirisme pur.



certaines de la nécessité des lois de la nature ni de celle des principes rationnels qui résultent de la constance observée dans la succession des phénomènes naturels. A plus forte raison, ne pouvons-nous pas nous fonder sur ces principes pour déterminer ce qui se passe hors de ce monde visible ou avant l'existence de ce monde.

*La preuve de l'axiome syllogistique n'est autre que l'expérience constante non démentie.* (A. BAIN, *La logique inductive et déductive*, I, 232.)

*Tant que nous n'aurons pas prouvé que la loi est vraie pour toutes les parties, tous les coins de l'univers, nous ne pouvons pas affirmer qu'il n'y a pas d'irrégularité cachée, nous ne pouvons donc pas affirmer que la loi de causation soit parfaitement certaine.* (A. BAIN, *Les émotions et la volonté*, p. 470, Alcan, 1885.)

## II. Discussion générale.

**A. ORIGINE DES PRINCIPES.** — La théorie empiriste de l'origine des principes se fonde sur des faits réels, et les empiristes ont raison de rejeter les idées innées admises par DESCARTES : l'expérience est nécessaire pour leur formation; ce n'est qu'après un contact prolongé avec le monde que l'enfant montre qu'il possède les principes. Mais si l'expérience est nécessaire, elle n'est pas suffisante pour les former.

a) En effet, l'expérience ne peut apprendre que ce qui est. Or, les idées et les principes débordent ce qui est : l'idée générale ne correspond à aucun être concret; les principes énoncent, non ce qui est, mais ce qui ne peut pas ne pas être (le nécessaire), et ce qui ne peut pas être (l'impossible).

Cet argument nous permet, semble-t-il, de rejeter définitivement la théorie empiriste de l'origine des idées. Mais il ne nous paraît pas réfuter l'explication empiriste de la formation des principes; en effet, comme l'a montré HUME, des expériences répétées peuvent monter dans notre esprit des associations indissolubles, des habitudes de penser incoercibles, qui nous donnent l'illusion de la nécessité. Nous invoquerons donc, de préférence, d'autres arguments.

b) L'expérience ne pourrait monter en nous l'habitude des principes que si elle nous en montrait l'application constante : si nous voyions que toujours les mêmes causes produisent les mêmes effets, nous en arriverions peut-être à juger inconcevable et absurde que des causes identiques puissent produire un effet différent. Mais il s'en faut de beaucoup que l'expérience nous fasse constater une régularité absolue dans la succession des causes et des effets.

Nombreux sont, dans l'expérience externe ou sensible, les phénomènes dont la cause nous échappe, nombreux les cas où des causes apparemment identiques produisent des effets différents. On a même dit que « le cours de la nature, à chaque instant, n'offre, au premier coup d'œil, qu'un chaos suivi d'un autre chaos »<sup>(43)</sup>. Sans doute, le savant arrive à découvrir sous l'identité des apparences des différences réelles, mais c'est l'expérience vulgaire et non l'expérience scientifique qui provoque la formation des principes, non seulement chez l'homme du commun, mais même chez le savant. D'ailleurs l'expérience scientifique elle-même n'est pas à l'abri de toute erreur, et il est fréquent, dans les laboratoires, de constater que le phénomène prévu ne se produit pas.

(43) STUART MILL, *Système de logique*, I, 415.

Devant cet insuccès, l'expérimentateur ne songe pas à mettre en doute le principe de causalité; il l'explique en disant que les conditions de l'expérience n'ont pas été exactement réalisées : il est plus sûr de la vérité du principe de causalité que de la réalité des données de ses sens, qui, dans l'hypothèse empiriste, sont considérées comme le fondement dernier de notre confiance dans les principes. Enfin, il est un grand principe de physique, le principe de la dégradation de l'énergie, qui heurte les tendances naturelles de la raison humaine : nous sommes portés à croire à la réversibilité de la série des causes, de telle sorte que l'effet pourrait reproduire sa cause; si l'expérience heurte la raison, ce n'est pas d'elle que vient le principe constitutif de la raison.

Quant à l'expérience interne ou psychologique, ce n'est évidemment pas d'elle que l'homme apprend que les mêmes causes produisent les mêmes effets : sinon comment expliquerait-on la croyance universelle à la liberté ?

*Le principe causal est loi avant toute chose et surtout avant d'être science, ce qu'il ne saurait, d'ailleurs, jamais véritablement devenir (43 bis). Antécédent à toute donnée, c'est un acte permanent à la loi duquel toutes les données sont soumises. C'est une affirmation immédiate de la pensée, une plénitude dont elle remplit le monde en entrant spontanément en exercice. (M. PRADINES, Traité de psychologie générale, t. II\*, p. 63.)*

c) Si la théorie empiriste était vraie, la fermeté des principes devrait être proportionnelle à l'expérience. Elle devrait croître de l'enfant à l'adulte. Or nous constatons le contraire. L'adulte se résigne à ne pas tout expliquer : il dit qu'« il ne faut pas chercher à comprendre »; il devient sceptique. L'enfant, au contraire, est convaincu que tout est explicable, et pose d'incessants « pourquoi », qui ont valu à cette époque de la vie l'appellation d'« âge questionneur » (44). M. DUHAMEL nous fournira, dans une conversation avec « le Cuib », un exemple de cette manie du « pourquoi ».

*Le moment vient où, hors de combat, j'avoue :*

*« Je ne sais pas. »*

*Alors lui, me regardant en face :*

*Pourquoi que tu ne sais pas ? »*

(G. DUHAMEL, *Les plaisirs et les jeux*, p. 106, Mercure de France.)

Un grand nombre des « pourquoi » de l'enfant ont pour but d'apprendre quelle est la fin des choses. « Il entre dans la vie, persuadé naïvement que tout est bien organisé en ce monde, et se trouve, hélas ! en face d'un désordre impénétrable à la raison. » (45). Ce n'est donc pas l'expérience qui lui a appris que tout a une fin.

d) Les animaux, ceux du moins qui ont un système sensoriel analogue à celui de l'homme, faisant les mêmes expériences, devraient aboutir aux mêmes principes, édifier un système de sciences, créer un mode rationnel de production.

(43 bis) « Science » est pris ici dans son acception ordinaire de science positive, fondée sur des faits d'expérience. Comme nous ne pourrions jamais prétendre avoir constaté dans les choses l'universalité et la nécessité impliquées dans les principes, jamais ceux-ci n'entreraient dans le domaine de la science ainsi comprise.

(44) D'après une enquête instituée par un psychologue allemand, à treize-quatorze ans la certitude du jugement *a priori* apparaît supérieure à celle du jugement empirique. Cf. *L'année psychologique*, 1937, p. 42.

(45) James SULLY, *Etudes sur l'enfance*, p. 104.

Or, nous le constatons, ils restent stationnaires; leur savoir se réduit, en dehors de certains instincts, à quelques associations montées par la répétition; c'est en vain que l'homme cherche à lui communiquer son savoir et son savoir-faire. « Pourquoi, demande SPENCER <sup>(46)</sup>, un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation qu'un homme ? » La réponse s'impose : c'est qu'il y a dans l'homme, avant toute expérience, quelque chose qui le distingue des animaux, la raison.

**B. LA VALEUR DES PRINCIPES.** — La valeur des principes n'est donc pas relative à l'expérience, puisqu'ils ne sont pas montés par elle; ils ne valent pas uniquement pour notre monde, puisque la connaissance de ce monde ne suffit pas à les faire acquérir. Sans doute, il ne s'ensuit pas que leur valeur est absolue : s'ils résultent, comme le prétendent certains rationalistes, d'une conformation particulière de l'esprit humain, d'une nécessité subjective de la pensée, ils seront encore relatifs; nous examinerons ce relativisme plus tard. Il résulte du moins de nos observations que la valeur des principes ne peut pas être relative du fait de la relativité de l'expérience, puisqu'ils ne sont pas donnés par l'expérience.

### III. Diverses formes.

L'empirisme fut longtemps un sensualisme : il ne reconnaissait qu'une sorte d'expérience, l'expérience sensible. C'est le cas, dans l'antiquité, de DÉMOCRITE et d'ÉPICURE dont les doctrines furent vulgarisées en latin par LUCRÈCE; au moyen âge de Guillaume d'OCCAM et de Nicolas d'AUTRÉCOURT.

L'empirisme moderne, à l'exposé duquel nous nous bornerons, reconnut d'abord, avec LOCKE, à côté de la sensation, la conscience ou la réflexion, source de connaissances qui ne peuvent venir des sens. Mais avec CONDILLAC il revint au sensualisme antique.

Dans les temps modernes, l'empirisme a évolué d'une façon régulière, et la classification logique des divers systèmes empiristes correspond à l'ordre chronologique. Il sera donc facile de suivre le progrès de l'idée empiriste depuis LOCKE jusqu'à DURKHEIM.

a) Nous exposerons d'abord les théories purement empiristes, celle de LOCKE et celle de CONDILLAC, leur rattachant les formes antiques de cette conception de l'esprit humain.

b) Ensuite nous passerons en revue quelques théories explicatives de la formation des principes par l'expérience : l'associationnisme et l'évolutionnisme.

c) En troisième lieu, nous discuterons deux systèmes philosophiques fondés sur des présupposés empiristes : le positivisme et la conception de l'école sociologique française.

d) Enfin, en appendice, nous traiterons de la théorie de BERGSON, qui est empiriste, mais d'un empirisme tout à fait original.

(46) *Principes de psychologie*, I, p. 80.

§ 1<sup>er</sup>. — LES FORMES PRIMITIVES DE L'EMPIRISMEI. L'empirisme proprement dit : Locke.

LOCKE est avant tout l'adversaire de DESCARTES, pour qui il y a des idées innées. Le premier livre de son *Essai philosophique sur l'entendement humain* est intitulé : *Des notions innées*, et le premier chapitre : *Qu'il n'y a point de principes innés dans l'esprit de l'homme*.

Par « principes », LOCKE entend à la fois les premiers éléments de pensée, c'est-à-dire les idées élémentaires, et les propositions générales qui servent de règle pratique d'action ou de maxime directrice de l'activité spéculative de l'esprit. Ce manque de précision dans le vocabulaire ne facilite pas l'intelligence de la théorie de LOCKE.

**A. LES IDEES.** — Au second livre de l'*Essai*, LOCKE expose assez clairement comment, d'après lui, se forment les idées. Il part du postulat que l'âme, à l'origine de la vie, est « une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit » (II, I, § 2); toutes les idées qu'elle pourra jamais posséder lui viendront : les unes directement de l'expérience des sens et de la conscience ou, comme dit LOCKE, de la réflexion; les autres indirectement, par la combinaison d'idées simples données par la conscience ou par les sens.

a) L'esprit commence par enregistrer des idées simples qui lui sont fournies par l'exercice des sens d'une part, et, d'autre part, par la réflexion sur ses propres impressions intérieures.

Les sens nous font connaître les qualités des objets matériels : les qualités premières — la solidité, l'étendue, la forme, le mouvement. — qui existent réellement ou formellement dans les choses et telles que nous les percevons; les qualités secondes — la couleur, le goût, la chaleur, l'odeur... — qui ne sont pas dans les choses telles que nous les percevons, et dépendent de notre constitution.

La réflexion ou conscience nous donne les idées simples des facultés ou des opérations de l'esprit : idée d'attention, de mémoire, de jugement, de croyance, de volonté, etc.

D'autres idées enfin, comme celles de plaisir et de douleur, de puissance, d'unité, d'existence, de nombre, de durée, supposent la collaboration des sens et de la réflexion.

b) Par combinaison d'idées simples se forment les idées complexes, en particulier les idées de substance et les idées de relation, par exemple l'idée de causalité et l'idée de finalité.

Ayant en même temps les sensations de lourd, de malléable, de gris, de froid... nous concevons, au-dessous de ces qualités, qui, seules, nous sont connues, une substance qui les soutient et que nous appelons le plomb, mais qui n'est pas autre chose que l'ensemble des propriétés par lesquelles elle nous apparaît (III, xxii, § 2). De même, connaissant par la réflexion nos pensées, nos raisonnements, nos sentiments, et ne pouvant comprendre que ces faits soient la propriété d'un corps, nous formons l'idée d'une substance spirituelle (II, xxii, § 3). Enfin, réunissant dans une même idée diverses substances individuelles, comme l'idée de Pierre, Paul, Jacques..., l'esprit forme des idées collectives de substance, par exemple l'idée d'homme (II, xxiv).

L'idée de relation s'obtient par la comparaison d'une chose avec une autre. Ainsi la comparaison de Pierre et de Jean me donne l'idée de grandeur, si l'un est plus grand que l'autre; de paternité et de filiation, si l'un est père de l'autre, etc... (II, xxv). Une des relations les plus importantes est celle de cause à effet ou la causalité :

l'idée de causalité est obtenue, d'après LOCKE, par la sensation (47) d'une succession régulière entre deux phénomènes; voyant, par exemple, que, un certain degré de chaleur étant donné, la cire fond, j'ai l'idée d'un rapport de causalité entre la chaleur et la fusion de la cire.

On le voit, la formation des idées complexes n'est pas affaire de pure sensation ou de simple conscience : l'entendement intervient et dépasse les données immédiates de l'expérience en s'appuyant sur le principe de raison suffisante. Si nous admettons des substances, c'est parce que tout a sa raison suffisante, et que les modifications sans rien qui se modifie seraient intelligibles; nous formons l'idée de causalité parce que la succession régulière de deux phénomènes n'aurait pas de raison suffisante si le premier n'était pas cause du second : c'est surtout contre cette explication que s'exercera la critique de HUME, qui professera le véritable empirisme. LOCKE, en effet, n'est qu'un rationaliste qui s'ignore.

**B. LES PRINCIPES.** — Le rationalisme inconscient mais foncier de LOCKE apparaît encore plus nettement dans sa conception des principes rationnels.

a) Sans doute, dans la question de l'origine des principes, LOCKE est empiriste, et il combat avec acharnement la théorie innéiste. Il montre que les principes ne sont connus qu'à un âge avancé et que la raison se développe au fur et à mesure que se multiplient les expériences. En somme, dit-il, l'innéité des principes se réduit au pouvoir de les former.

b) Mais il ne met pas en doute la valeur des principes : pour lui, les principes sont évidents par eux-mêmes et indépendamment de l'expérience, l'expérience n'ayant pour rôle que d'amener l'esprit à comprendre le sens des termes qui entrent dans les principes. Leur connaissance dépend de l'entendement « qui élève l'homme au-dessus de tous les êtres sensibles et lui donne cette supériorité et cette espèce d'empire qu'il a sur eux » (Avant-propos, début).

CONCLUSION. — LOCKE est donc rationaliste : il admet la raison comme un privilège naturel de l'homme et il n'hésite pas à se fonder sur elle pour prouver l'existence de Dieu, dont il dit que l'évidence égale celle des démonstrations mathématiques (48).

---

**Bibliogr.** — LOCKE, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, trad. CÔSTE (Amsterdam, 1700). Nous avons utilisé la 3<sup>e</sup> édition (Amsterdam, 1835). — H. OLLION, *La philosophie générale de J. Locke* (Alcan, 1908). — PALHORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, III, 9-47 (Lanore, 1929).

---

(47) *En considérant par le moyen des sens la constante vicissitude des choses, nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulières, soit qualités ou substances, commencent d'exister; et qu'elles reçoivent leur existence de la juste application ou opération de quelque autre être. Et c'est par cette opération que nous acquérons les idées de cause et d'effet.* (Essai, II, xxvi, § 1<sup>er</sup>.)

L'erreur fondamentale de LOCKE est d'attribuer aux sens la perception des rapports (rapports de ressemblance, de causalité et même de succession) : les sens perçoivent les choses, mais non les rapports entre les choses (Cf. *Logique*, p. 317).

(48) Cf. *Essai*, liv. IV, chap. x, § 1<sup>er</sup>.

## II. Le sensualisme.

Dans le sens le plus général du terme, le sensualisme est la théorie qui affirme la primauté des sens. Mais ce mot n'a pas la même signification dans l'usage courant et dans l'usage philosophique.

Dans l'usage courant, le sensualisme est « le système de ceux qui ne s'attachent qu'aux plaisirs des sens ». Le *Dictionnaire de l'Académie*, à qui nous empruntons cette définition, n'a admis le second sens du mot sensualisme qu'à partir de 1878. On peut appeler cette première sorte de sensualisme un sensualisme moral. Ceux qui le pratiquent sont des « sensuels ».

Dans l'usage philosophique qui s'est répandu au XIX<sup>e</sup> siècle, le sensualisme est la « doctrine d'après laquelle toute connaissance vient des sensations et d'elles seules ». Les partisans du sensualisme philosophique sont appelés « sensualistes ». Pour éviter les confusions, il serait préférable d'appeler cette doctrine sensationnisme; mais ce n'est pas l'usage.

**A. LE SENSUALISME AVANT CONDILLAC.** — Si le mot de sensualisme est récent, la doctrine sensualiste est très ancienne.

a) Dans l'antiquité, elle a été professée par EPICURE et les épicuriens. « Toutes les idées, dit EPICURE, viennent des sensations et se forment par incidence, par analogie, par ressemblance, par composition, avec un certain concours du raisonnement. » (Diogène LAERCE, X, 32.)

b) Parmi les sensualistes modernes, nous citerons HOBBS et GASSENDI. Au début de son *Léviathan*, HOBBS affirme résolument : « L'origine de toutes nos pensées est la sensation. Il n'est, en effet, aucune conception de l'esprit qui n'ait été auparavant, ou tout entière ou par parties, engendrée dans quelqu'un des sens. Or de ces premiers concepts tous les autres dérivent. »<sup>(49)</sup>

**B. LE SENSUALISME DE CONDILLAC.** — La doctrine de CONDILLAC est développée principalement dans le *Traité des sensations*, où on la trouve nettement exposée dès les premières lignes de l'*Extrait raisonné* placé au début du livre.

*Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations : car, dans le vrai, les sens ne sont que cause occasionnelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes; et c'est des sensations qui la modifient qu'elle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultés. (CONDILLAC, Traité des sensations, Extrait raisonné.)*

**Bibliogr.** — *Œuvres complètes de Condillac* (Paris, 1798). Principaux ouvrages à consulter : *Traité des sensations* (t. III); *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, Précis des leçons préliminaires (t. V, p. LIV-CXXIII); *L'art de penser* (t. VI); *La logique* (t. XXII). — CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., t. 33, du *Corpus des philosophes français* (Presses universitaires, 1947-1950). — L. DEWAULE, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine* (Alcan, 1892).

(49) POUR GASSENDI, cf. DESCARTES, *Méditations*, *Objectiones quintæ* (A.-T., VII, p. 267-268, 281-282). DESCARTES ayant affirmé (2<sup>e</sup> Médit.) qu'il n'est qu'une *res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus*..., dans ses objections GASSENDI l'interpelle ironiquement *o mens, o bona anima*... et DESCARTES, dans ses réponses, l'appelle *o caro*.

a) Précisons ce qui distingue la doctrine de CONDILLAC de celle de ses devanciers et de celle de ses successeurs. Comme adversaire des idées innées, CONDILLAC se réclame de LOCKE; mais il lui reproche — et avec raison, nous l'avons dit — d'avoir conservé des facultés innées : lui prétend bien expliquer la genèse, non seulement de toutes les connaissances, mais encore de toutes les facultés humaines, à partir de la sensation. De plus, tandis que LOCKE distinguait deux sources de connaissance : la sensation et la réflexion ou conscience, CONDILLAC ne retient plus que la sensation; pour lui, la conscience n'est que la sensation d'une sensation.

D'autre part, CONDILLAC se distingue des sensualistes postérieurs en ce qu'il reconnaît l'existence d'une substance distincte du corps, l'âme, dont il prouve la spiritualité par les arguments classiques<sup>(50)</sup>. Il répète même l'affirmation du début de l'extrait raisonné (voir ci-dessus) : les impressions sensorielles ne sont que « la cause occasionnelle des sensations, parce que les sensations sont des modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion »<sup>(51)</sup>.

b) La démonstration de la thèse sensualiste comporterait deux opérations : il faudrait d'abord décomposer les connaissances humaines en leurs éléments (analyse); ensuite les recomposer à partir de ces éléments (synthèse).

CONDILLAC se contente de la seconde partie de son programme et, partant de l'hypothèse que toutes les connaissances sont décomposables en sensations, montre comment, avec des sensations, on peut parvenir à des connaissances identiques aux connaissances que nous avons et faire apparaître les diverses fonctions ou facultés psychologiques que nous observons chez l'adulte.

Pour cela, il suppose (supposition qui peut illustrer sa thèse, mais non, évidemment, la prouver) une statue en tout semblable à un homme, mais vide de toute connaissance et ayant les sens fermés à toute action du monde extérieur. A cette statue, il donne l'usage de l'odorat, le sens le moins instructif, et montre comment des sensations olfactives parviennent à constituer toute la vie psychique de l'homme, ainsi que nous l'avons vu dans différents chapitres de la *Psychologie* : une sensation dominante et exclusive constitue l'attention (I, 187); une double attention, une comparaison ou un jugement (I, 506); le souvenir d'une sensation agréable, le désir; un désir prédominant; la volonté (I, 711).

« Avec un seul sens, l'entendement a autant de facultés qu'avec les cinq<sup>(52)</sup> réunis... La sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme. » Toute la vie psychologique n'est, suivant la formule de CONDILLAC, qu'une « sensation transformée ».

En donnant à la statue l'usage des autres sens, on ne fera pas apparaître quelque faculté qui lui manquait; on lui permettra seulement d'acquérir des connaissances nouvelles : la vue lui donnera l'idée des couleurs; l'ouïe, celle des sons... Mais le sens dont l'exercice sera le plus instructif pour elle est le toucher, grâce auquel elle pourra prendre conscience du monde extérieur.

Le *Traité des sensations* se termine par ces mots : « Elle (la statue) n'est donc rien qu'autant qu'elle a acquis. Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'homme ? »

(50) *Cours d'études*, Précis des leçons préliminaires, t. V, p. cix, et s.

(51) *Traité des sensations*, Dessein de cet ouvrage. — Dans *L'art de penser*, CONDILLAC affirme même que sa théorie de la connaissance ne vaut que pour l'homme déchu. Avant le péché originel, l'âme avait des idées antérieurement à l'usage des sens (1<sup>re</sup> part., chap. 5).

(52) *Traité des sensations*, 1<sup>re</sup> part., chap. vii, § 1<sup>er</sup>.

CONCLUSION. — CONDILLAC, qui reprochait à LOCKE d'avoir réintroduit subrepticement des idées ou des facultés innées, tombe dans le même défaut. Il démontre la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu en se fondant sur les arguments classiques : si le principe pensant est matériel, le jugement est impossible; l'ordre du monde est inexplicable sans ordonnateur. Mais il ne rend pas compte de l'origine de ces principes fondamentaux de la métaphysique et il avoue ne pas voir comment peut se former l'idée d'impossible, essentielle cependant à tout raisonnement <sup>(53)</sup>.

Comme LOCKE, CONDILLAC reste donc en définitive très proche de la doctrine classique. Tous deux affirment que toutes les connaissances viennent des sens; mais ils recourent, pour expliquer la pensée, à un esprit ou à une âme distincte des fonctions sensorielles. Seulement, tandis que la théorie classique reconnaît à l'esprit une certaine activité dans la formation des idées, LOCKE, et surtout CONDILLAC, ne lui en reconnaissent aucune. Aussi il sera normal d'en venir à nier cette âme, sorte d'organe témoin d'une philosophie périmée.

### III. L'associationnisme de Hume et de Stuart Mill.

A. POSITION NOUVELLE DU PROBLEME. — Avec HUME, on parle encore de l'origine des idées, mais le problème se restreint au point essentiel pour le métaphysicien : d'où viennent les idées qui sont le levier de toute la métaphysique, celles qui entrent dans les principes rationnels ?

La métaphysique consiste, en définitive, à conclure de ce qui est expérimenté à une réalité dont on n'a pas l'expérience, mais qui est nécessairement liée à celle que l'on connaît expérimentalement. Je ne vois pas Dieu; mais je vois ce monde changeant, ce monde ordonné; sachant d'autre part que tout changement suppose nécessairement une cause, que tout ordre implique nécessairement un esprit ordonnateur, je conclus à l'existence d'un être cause première et organisateur du monde. Mais d'où vient l'idée de cause, surtout l'idée de connexion nécessaire ? Non des êtres qui ont une existence effective, car nous ne voyons que leur existence et n'apercevons en eux aucune nécessité.

Par le fait même se pose la question de l'origine des principes dont le caractère essentiel est d'être nécessaires, d'exprimer un rapport nécessaire entre le sujet et l'attribut.

C'est le mérite de HUME d'avoir bien posé le problème et d'avoir analysé clairement le processus mental par lequel, dans l'hypothèse empiriste, peut s'établir, entre le sujet et l'attribut des propositions qui forment les principes, une liaison nécessaire. Mais nous citerons aussi STUART MILL, dont les déclarations sont souvent plus catégoriques.

---

**Bibliogr.** — David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction André LEROY (Fernand Aubier, 1947); *Traité de la nature humaine*, même traducteur (*ibid.*, 1946); *Œuvres philosophiques choisies (Essai sur l'entendement humain; Dialogues sur la religion naturelle; Traité sur la nature humaine : liv. I, De l'entendement)*, trad. M. DAVID (Alcan, 1912). — HUXLEY, *Hume, sa vie, sa philosophie*, trad. G. COMPAYRÉ. — COMPAYRÉ, *La philosophie de David Hume* (Thorin, 1873). — PALBORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, III, 77-103 (Lanore, édit.).

(53) *Traité des sensations*, 1<sup>re</sup> partie, chap. iv, § 10.



**B. ORIGINE DES IDEES ET DES PRINCIPES DE LA RAISON.** — a) Les idées les plus importantes, celles qui constituent l'armature du raisonnement, sont les idées de la raison : l'idée de causalité, qui intervient dans l'induction, et l'idée de nécessité, qui fait la cohésion de la déduction. D'où tenons-nous ces idées ? Elles nous viennent de l'association, répond HUME.

L'idée de cause ne nous vient pas d'une sensation ou d'une expérience particulière : nous avons l'expérience de coïncidences ou de successions, non de causalités. Au billard, lorsque la bille en mouvement arrive au contact de la bille au repos, je vois la seconde se mettre en mouvement, je ne vois pas le mouvement de la première passer dans la seconde ou produire le mouvement de la seconde. C'est la répétition de la même expérience qui me donnera cette idée. Non pas qu'elle me fasse percevoir la cause dans les objets eux-mêmes : la centième expérience n'est pas, à cet égard, plus révélatrice que la première; elle ne me montre pas la force de la bille lancée passer dans la bille immobile. Il ne faut pas dire non plus que de la constance de la coïncidence nous déduisons un rapport de causalité, car cette déduction suppose d'abord que nous avons déjà la notion de causalité alors que c'est l'origine de cette idée qui est en question; elle repose ensuite sur ce principe que tout a sa raison suffisante, principe dont l'origine est aussi à expliquer. La seule explication possible, d'après HUME, la voici : la succession répétée (83 bis) crée dans l'esprit une association entre les impressions qui se succèdent, et de cette association résulte une tendance incoercible à penser ensemble des événements qui ont produit des impressions simultanées ou successives. La connexion n'est donc pas vue dans les choses; elle est sentie dans notre esprit.

L'idée de nécessité — comme sa contraire, l'idée d'impossibilité — est acquise de la même manière. Nous constatons ce qui est et ce qui n'est pas; mais nous ne pouvons pas constater que ce qui existe existe nécessairement ou que ce qui n'existe pas ne peut pas exister, c'est-à-dire est impossible. Des sensations répétées n'aboutissent pas à nous faire percevoir quelque chose de nouveau dans les choses mêmes, car dans la centième expérience il n'y a rien de plus que dans la première. C'est dans notre esprit que subsiste un résidu qui croît progressivement (84). En effet, la répétition y crée une habitude de nous représenter les choses comme elles nous ont été toujours présentées et une impossibilité de nous les représenter autrement (85).

*L'idée de nécessité provient de quelque impression. Il n'est pas d'impression transmise par nos sens qui puisse donner naissance à cette idée. Il faut donc qu'elle dérive de quelque impression interne ou impression de réflexion. Il n'est pas d'impression interne offrant une relation quelconque avec ce dont il s'agit, hormis le penchant que produit l'habitude à passer d'un objet à l'idée de son concomitant ordinaire. Telle est donc l'essence de la nécessité. Somme toute, la nécessité est quelque chose qui existe dans l'esprit, non dans les objets. (D. HUME, *Traité de la nature humaine*, De l'entendement, 3<sup>e</sup> part., sect. 14. — Trad. M. DAVID, *Œuvres philosophiques choisies* de HUME, II, p. 208-209, Alcan, édit.)*

b) Les principes rationnels qui constituent le levier de nos raisonnements se ramènent à une association indissoluble entre deux termes constamment unis dans l'expérience. JOHN STUART MILL expose clairement la doctrine associationniste de l'origine et de la nature des principes.

(83 bis) M. PRADINES (*Traité de psychologie générale*, t. II\*, p. 38-39) fait justement remarquer que HUME néglige le plus important, du point de vue scientifique et rationnel, des données de l'expérience, à savoir que les quantités de l'antécédent et du conséquent restent les mêmes, en sorte qu'on peut établir une équation.

(84) La même conception est clairement exprimée par un savant contemporain : « La nécessité réside dans le monde des conceptions, et ce n'est qu'inconsciemment et illogiquement qu'on la transporte dans le monde des perceptions. » (R. PEARSON, *La grammaire de la physique*, p. 172, Alcan, 1912.)

(85) Les pages essentielles de cet ouvrage de HUME sur la question sont reproduites dans notre *Problème de la connaissance*, p. 107-108. La même théorie est exposée dans l'*Essai sur l'entendement humain* (2<sup>e</sup> part., 7<sup>e</sup> sect.) et appliquée à la perception de la causalité en nous. Ce point de la doctrine de HUME sera vivement combattu par MAINE de BIRAN.

Lorsque nous avons vu ou pensé souvent deux choses ensemble et ne les avons, en aucun cas, vues ou pensées isolément, il y a, en vertu des lois primitives de l'association, une difficulté croissante et qui peut devenir à la fin insurmontable, de concevoir ces choses l'une à part l'autre. (J. STUART MILL, *Système de logique inductive et déductive*, I, p. 271-272, Alcan, 1889.)

L'explication ne vaut pas seulement pour le principe de causalité; elle vaut également pour les différents principes dérivés du principe d'identité, qui sont l'armature de tout raisonnement. Pour STUART MILL<sup>(56)</sup>, le principe de contradiction lui-même n'est qu'« une des premières et des plus familières généralisations de l'expérience ». L'axiome fondamental de la déduction syllogistique<sup>(57)</sup> et de la démonstration mathématique<sup>(58)</sup> a la même origine.

*Je ne peux pas faire reposer la croyance que les choses égales à une même chose sont égales entre elles sur une incapacité a priori de mon esprit à les concevoir inégales. Je crois que je suis incapable de les concevoir inégales parce que je les ai toujours vues égales, et que je renouvelle cette expérience à tous les moments de ma vie.* (STUART MILL, *Philosophie de Hamilton*, p. 171, note, Baillièrre, 1869.)

c) La valeur des principes est, étant donnée leur origine, facile à déterminer : ils ne sont que des habitudes de penser acquises par de multiples expériences. Par suite, nous ne pouvons pas nous appuyer sur eux pour chercher à connaître des réalités dont nous n'avons pas l'expérience directe. Sans doute, étant donné que ces habitudes de penser ont été acquises au contact de notre monde, nous pouvons, avec de grandes chances de ne pas nous tromper<sup>(59)</sup>, nous fonder sur la raison pour prévoir ce qui se passera dans ce monde. Mais, même dans ces limites, il est prudent de ne conclure qu'avec une grande circonspection.

Le principe de causalité semble vrai de ce monde, mais « on peut parfaitement imaginer que l'ordre présent de l'univers soit détruit et remplacé par un chaos où les événements se succèdent sans règle et où le passé ne soit plus une garantie de l'avenir »<sup>(60)</sup>. Dans ce monde lui-même, il faut s'en tenir dans les limites de ce qu'il nous est donné d'expérimenter.

*La loi de causalité doit être acceptée comme une loi, non de l'univers, mais seulement de cette partie de l'univers ouverte pour nous à des investigations sûres, avec extension, à un degré raisonnable, aux cas adjacents. L'étendre plus loin, c'est faire une supposition sans preuve, et dont il serait oiseux, en l'absence de toute base expérimentale, de vouloir évaluer la probabilité.* (STUART MILL, *Système de logique*, II, p. 106.)

Le principe de contradiction lui-même n'est pas un fondement sûr pour le raisonnement. « L'inconcevabilité, dit STUART MILL<sup>(61)</sup>, n'est pas un critérium d'impossibilité. » De ce qu'une chose est impensable, il ne s'ensuit pas qu'elle soit impossible : les lois de la pensée ne sont pas nécessairement les lois des choses.

(56) *Système de logique*, I, p. 315. — Même remarque à propos du principe du tiers exclu, p. 317.

(57) Nous trouvons cette thèse catégoriquement affirmée par un empiriste anglais contemporain : « La preuve de l'axiome syllogistique n'est autre que l'expérience constante non démentie. » (A. BAIN, *Logique*, I, p. 232.)

(58) Chez certains mathématiciens contemporains, l'axiomatique (qui a pour objet la critique des axiomes géométriques) aboutit à la même conclusion. Ainsi pour GONSERU (*Les mathématiques et la réalité*, Alcan, 1936), les axiomes ont une origine expérimentale. Sous leur forme primitive, par exemple « un objet ne peut être à la fois présent et absent » (p. 162), ils n'expriment qu'une expérience concrète. Ensuite la représentation du concret se schématise; les formules deviennent abstraites, mais elles se rapportent toujours à une réalité concrète : « l'axiome est à mi-chemin entre la fiction et la description du réel » (p. 236).

(59) « Tant que nous n'aurons pas prouvé que la loi est vraie pour toutes les parties, tous les coins de l'univers, nous ne pouvons donc pas affirmer que la loi de causation soit parfaitement certaine. » (A. BAIN, *Les émotions et la volonté*, p. 470, Alcan, 1885.)

(60) STUART MILL, *Logique*, II, p. 96.

(61) *Id.*, *ibid.*, I, p. 313.

KANT ne raisonnera pas autrement. Seulement, tandis que, pour HUME, les lois de la pensée résultent de l'expérience, sont *a posteriori*, pour KANT, elles sont antérieures à l'expérience, elles résultent de notre constitution mentale et sont des formes *a priori* de notre entendement : HUME est empiriste; KANT, rationaliste.

DISCUSSION. — HUME a conduit l'empirisme à son plein épanouissement, et ses disciples ne lui feront faire que peu de progrès. Aussi nous sommes-nous attardés un peu à exposer sa doctrine.

Pour la même raison, c'est contre la théorie de HUME qu'étaient principalement dirigées les critiques adressées à l'empirisme au début de cet article. Nous n'y revenons pas : tous en reconnaissent le rôle important de l'association et de l'habitude dans la vie de l'esprit, nous les jugeons insuffisants pour expliquer la formation des principes rationnels.

Ajoutons cependant que HUME se contredit en s'appuyant, pour expliquer l'origine des idées et des principes, sur ces idées et sur ces principes qu'il déclare illusoire. S'il est si soucieux de découvrir comment ils se forment dans l'esprit de l'homme, c'est qu'il est assuré que tout ce qui commence a une cause — il admet la valeur du principe de causalité —; que rien ne se produit au hasard et qu'il y a entre les faits d'expérience un rapport nécessaire — il reconnaît pratiquement la valeur de l'idée de nécessité. Le scepticisme partiel des empiristes comme le scepticisme absolu ne peut pas essayer de se justifier sans adopter une position dogmatique et rationaliste.

## § 2. — QUELQUES SYSTEMES EMPIRISTES

S'il est logique avec lui-même, l'empiriste conclura à l'impossibilité de donner une explication certaine des choses et se renfermera comme HUME dans ce scepticisme désolé qu'il analyse dans son *Traité de la nature humaine*, à la fin du livre consacré à l'entendement.

Mais le besoin de savoir et d'expliquer est si naturel à l'homme qu'on ne saurait lui marquer ses limites. Plus fort que la logique, il porte à chercher là où l'on prétend qu'il n'y a rien à trouver, à s'efforcer d'expliquer l'inexplicable.

Nous signalerons trois tentatives empiristes pour édifier un système d'explication cohérent de la pensée rationnelle de l'homme : l'évolutionnisme, le positivisme et le sociologisme.

### I. L'évolutionnisme : Herbert Spencer.

La théorie empiriste de l'origine des principes se heurte à des faits d'observation vulgaire qui militent en faveur de la conception innéiste : la connaissance pratique des principes est antérieure chez l'enfant à l'expérience qui, d'après l'empirisme, serait nécessaire pour créer cette habitude de penser; au contraire, l'expérience la plus prolongée ne crée pas cette habitude chez l'animal.

Herbert SPENCER prétend expliquer cette anomalie et par là présente son système comme une conciliation de l'empirisme et du rationalisme <sup>(62)</sup>.

---

**Bibliogr.** — H. SPENCER, *Principes de psychologie*, 2 vol. (Alcan, 1875); *Les premiers principes* (Alcan, 1888).

(62) *Principes de psychologie*, I, p. 304; II, p. 199 (Alcan, 1875).

**A. L'ÉVOLUTIONNISME EN GÉNÉRAL.** — On peut donner de l'évolutionnisme cette définition nominale : l'évolutionnisme est « le système philosophique ou scientifique reposant sur l'idée d'évolution ». (Voc.)

a) Evolution, dans son sens le plus large, désigne toute transformation lente et graduelle : on parle de l'évolution d'une maladie, de l'évolution des idées à une époque ou chez un individu déterminé. Dans ce sens, « évolution » s'oppose à « révolution ».

Mais au sens philosophique et scientifique, le mot évolution n'est utilisé que pour désigner une transformation dirigée dans un sens constant et le plus souvent dans le sens du progrès : quand on parle de l'évolution de l'être vivant de la naissance à la mort, on ne veut indiquer qu'une série de transformations déterminées d'avance; mais appliqué à l'ensemble des espèces animales, le mot évolution implique l'idée d'une marche vers des formes plus parfaites.

Enfin, pour SPENCER, l'évolution consiste dans une « transformation faisant passer un agrégat de l'homogène à l'hétérogène, ou du moins hétérogène au plus hétérogène ». (Voc.)

Ou encore : l'évolution se fait par un double mouvement de différenciation et d'intégration. Il y a évolution du protoplasme indifférencié (homogénéité), et dont les parties sont indépendantes les unes des autres, au mammifère constitué par de multiples organes d'une complexité extrême (différenciation), et qui dépendent étroitement les uns des autres (intégration). De même, une société est évoluée lorsque ses membres sont à la fois plus différents (qu'on se rappelle la division du travail) et plus dépendants les uns des autres que les membres d'une société primitive. Le retour à l'indépendance première constitue la dissolution ou la désintégration<sup>(63)</sup>; pour désigner la régression vers l'homogène, M. LALANDE a proposé le mot d'involution<sup>(64)</sup>.

b) L'évolutionnisme peut être défini : la théorie qui a recours à l'évolution pour résoudre certains problèmes qui se posent au savant.

Du point de vue scientifique, le mot évolutionnisme est souvent employé comme synonyme de transformisme et désigne la doctrine formulée tout d'abord par LAMARK et DARWIN pour expliquer l'origine des espèces vivantes : elles résultent, disent les évolutionnistes ou les transformistes, de transformations successives d'une espèce ou d'un petit nombre d'espèces primitives.

L'évolutionnisme philosophique, ou l'évolutionnisme tout court, n'est qu'une généralisation de la théorie transformiste qui est appliquée aussi bien au monde matériel et au monde moral qu'au monde des vivants. Il consiste à expliquer par l'évolution des formes supérieures d'activité qui caractérisent l'homme.

**B. L'ÉVOLUTIONNISME ET LES PRINCIPES RATIONNELS.** — On peut prendre comme le principe de l'évolutionnisme psychologique cette déclaration de SPENCER : « Les plus hautes formes de l'activité psychique sortent peu à peu

(63) SPENCER, *Premiers principes*, 2<sup>e</sup> part., chap. XII.

(64) La thèse de doctorat de M. LALANDE était intitulée : *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution* (Alcan, 1898). La seconde édition de cet ouvrage a paru sous un nouveau titre : *Les illusions évolutionnistes* (Alcan, 1931). Dans cette nouvelle édition, l'auteur a substitué le mot involution à dissolution : involution, la fabrication en série, l'uniformité du costume masculin, etc. Cf. SPENCER, *Premiers principes*, § 97, p. 246.

des plus basses. » (65). Cette évolution se fait au cours de la vie individuelle, mais aussi tout au long de l'histoire de l'humanité.

a) L'origine des principes est à chercher dans l'évolution des espèces vivantes. Cette théorie, d'après SPENCER, explique les différents faits apportés comme arguments d'un côté par les empiristes, de l'autre par les rationalistes. L'esprit, à la naissance de l'homme, n'est pas une table rase, car il hérite des acquisitions des générations passées : c'est ce qui rend compte des faits sur lesquels se fondent les innéistes. Mais chez les chefs de file de la série humaine, l'esprit était une table rase et il a dû tout acquérir : de ce point de vue, les empiristes ont raison. Les principes sont donc innés ou *a priori* pour l'individu actuel, mais ils ont été acquis et sont *a posteriori* pour l'espèce; ils résultent d'expériences accumulées, accumulation rendue possible par le développement extraordinaire du cerveau humain.

*S'en tenir à l'assertion inacceptable qu'antérieurement à l'expérience, l'esprit est une table rase, c'est ne pas voir le fond de la question, à savoir : d'où vient la faculté d'organiser les expériences ? d'où proviennent les différences de degré de cette faculté possédée par diverses races d'organismes et divers individus de la même race ? Si, à la naissance, il n'existe qu'une réceptivité passive d'impressions, pourquoi un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation qu'un homme ?...*

*Le corollaire de ce qui a été précédemment développé, c'est que le cerveau représente une infinité d'expériences reçues pendant l'évolution de la vie en général; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont monté ainsi lentement jusqu'à ce haut degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant... et qu'il léguera à son tour, avec quelques faibles additions, aux générations futures. Et il arrive ainsi que l'Européen vient à avoir vingt ou trente pouces cubes de cerveau de plus que le Papou. Il arrive ainsi que des facultés comme celles de la musique, qui existent à peine dans les races humaines inférieures, deviennent congénitales dans les races supérieures. Il arrive ainsi que de ces sauvages incapables de compter au-delà du nombre de leurs doigts, et qui parlent une langue qui ne contient que des noms et des verbes, sortent à la longue nos Newton et nos Shakespeare... (H. SPENCER, Principes de psychologie, I, p. 504, 506, Alcan, 1873.)*

b) Dans son appréciation de la valeur des principes, SPENCER se montre moins sceptique que STUART MILL, avec qui il est plusieurs fois entré en controverse : nous pouvons et devons, dit-il (66), admettre une proposition dont la contradictoire est inconcevable. Mais il ne va pas jusqu'à dire que l'inconcevable ou l'impensable est impossible. L'inconcevabilité résulte seulement d'une longue expérience des générations passées; elle équivaut, dit SPENCER (67), à une certitude « absolue » si on la compare à celle que peut nous donner notre expérience personnelle; mais elle n'équivaut pas à la certitude strictement absolue, car elle se fonde sur une expérience limitée.

Par suite, les principes ne sauraient avoir une valeur absolue. Sans doute, chez l'homme évolué, ils sont un instrument indispensable de la pensée, et il faut les tenir provisoirement pour vrais à titre d'hypothèse, comme procédés de recherche. Mais l'expérience immédiate doit vérifier les déductions de l'esprit;

(65) *Principes de psychologie*, I, p. 488. Ce principe suppose cette autre thèse nettement affirmée par DARWIN (*La descendance de l'homme*, p. 18) : « Il n'existe aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères les plus élevés au point de vue des facultés intellectuelles. »

(66) *Principes de psychologie*, II, p. 425.

(67) *Ibid.*, II, p. 445.

seule l'expérience est une source certaine de connaissance <sup>(68)</sup>. Au-delà, c'est « l'Inconnaissable », objet de la foi, mais inaccessible à la science.

DISCUSSION. — On peut admettre que l'humanité progresse et que le capital intellectuel de l'humanité s'accroît d'une génération à l'autre : par l'éducation, on ne saurait en douter, les parents transmettent à leurs enfants ce qu'ils ont appris par expérience personnelle; il est possible aussi que, suivant l'opinion de DARWIN, la sélection naturelle, tendant à faire disparaître les moins doués, élève peu à peu le niveau moyen. Mais les thèses essentielles de l'évolutionnisme spencérien ne peuvent pas être retenues.

a) Tout d'abord, SPENCER suppose l'hérédité des caractères acquis. Chaque génération transmettrait héréditairement à la génération suivante, avec son type organique, les modifications résultant de l'exercice et l'expérience acquise au cours de la vie : le fils du mineur serait plus musclé et le fils du mathématicien plus doué pour les études abstraites. Or, nous l'avons dit (*Logique*, p. 198), la plupart des savants modernes n'admettent pas l'hérédité des caractères physiologiques acquis par l'individu, encore moins l'hérédité des caractères psychologiques.

b) D'ailleurs, quoi qu'il en soit de l'explication de l'évolution, la théorie de Spencer ne fait que reculer la difficulté : si l'esprit du premier homme n'était qu'une table rase, comment a-t-il pu faire des expériences que les autres êtres vivants n'ont pas faites ? Si l'homme a acquis des principes qui manquent aux animaux, c'est qu'il a en propre la faculté de les acquérir, la raison.

## II. Le positivisme.

Le positivisme, fondé par Auguste COMTE <sup>(69)</sup>, est la doctrine d'après laquelle l'homme ne peut dépasser l'expérience sensible et ne peut connaître avec certitude que ce qui est contrôlable par les sens. Pour COMTE, nous l'avons vu en *Psychologie* (p. 88-89), les données de la conscience sont illusoire et ne peuvent servir de fondement à une philosophie scientifique.

Auguste COMTE ne prétend pas expliquer l'origine des principes rationnels : cette explication apparaîtra lorsque sera bien connue l'évolution de l'humanité. Il se contente de rejeter leur valeur comme fondement d'une connaissance certaine. Le disciple le plus fidèle d'Auguste COMTE, Emile LITTRÉ, l'a affirmé avec force, faisant sienne une déclaration de Marcellin BERTHELOT <sup>(70)</sup>.

Bibliogr. — A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 6 vol. 3<sup>e</sup> éd., avec la *Préface d'un disciple*, de LITTRÉ (Baillière, 1869); les deux premières leçons existent en éditions classiques (de Gigord, Hatier, Hachette, Larousse); *Discours sur l'esprit positif* (Delagrave). — GOUBIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vol. parus (Vrin, 1940); *La vie d'Auguste Comte* (Gallimard, 1934). — LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte* (Alcan, 1900). — DELVOLVÉ, *Réflexions sur la pensée comtienne* (Alcan, 1932).

(68) *Les premiers principes*, p. 121.

(69) Il semble bien cependant que COMTE ne fit que vulgariser une idée qui'était dans l'air. Cf. GOUBIER, *La jeunesse d'Auguste Comte*, I, p. 136 et s.

(70) Lettre à Renan, dans les *Dialogues et fragments philosophiques* de RENAN, p. 194 (Calmann-Lévy, édit.). — Cf. COMTE, *Phil. posit.*, VI, p. 899.

Un positiviste contemporain dit plus brièvement : « Un problème est dépourvu de sens, lorsqu'il ne peut recevoir de solution expérimentale. » (Marcel BOLL, *Les deux infinis*, 216, n. 2, Larousse, édit.). — CARNAP, un des leaders du « Cercle de Vienne », n'admet que les propositions directement vérifiables par l'expérience et les propositions dont les conclusions sont directement vérifiables par l'expérience. Cf. Y. SIMON, dans la *Revue de philosophie*, 1936, p. 545 et s.

Le principe essentiel de la science positive est reconnu, à savoir qu'aucune réalité ne peut être établie par le raisonnement. Le monde ne saurait être deviné. Toutes les fois que nous raisonnons sur des existences, les prémisses doivent être tirées de l'expérience et non de notre propre conception; de plus, la conclusion que l'on tire de toutes les prémisses n'est que probable et jamais certaine : elle ne devient certaine que si elle est trouvée, à l'aide d'une observation directe, conforme à la réalité (71).

... Il s'agit d'abord d'établir les faits et de les contrôler par l'observation, puis de les enchaîner en s'appuyant sans cesse sur cette même observation. Tout raisonnement qui tend à les déduire a priori de quelque axiome abstrait est chimérique; tout raisonnement qui tend à opposer les unes aux autres des vérités de fait, et à en détruire quelques-unes en vertu du principe logique de contradiction, est également chimérique. (LITTRÉ, Préface d'un disciple au Cours de philosophie positive, p. xxxiv, Baillière, 1869).

Mais rejeter la déduction et les principes de la raison, c'est déclarer impossible la métaphysique classique et ébranler le fondement traditionnel de la morale individuelle et sociale, la croyance en Dieu. Pour empêcher l'effondrement de la civilisation morale, COMTE entreprend d'édifier, sans se fonder sur les principes rationnels, une philosophie nouvelle, destinée à remplacer la philosophie métaphysique : la philosophie positiviste.

**A. LA NOTION DE POSITIF.** — Pour préciser la notion de positif, nous passerons en revue les divers sens de ce mot en le confrontant aux divers termes auxquels il s'oppose dans l'usage courant aussi bien que dans l'usage philosophique, et en utilisant les remarques de COMTE, dans son *Discours sur l'esprit positif* (72), sur les diverses acceptions de ce mot.

a) Dans l'usage philosophique, par opposition à *naturel*, positif s'applique (nous l'avons vu plusieurs fois en *Morale*) à une loi qui dépend d'une libre détermination du législateur, tandis que ce qui est naturel dépend de la nature des choses. — Par opposition à *négalif*, est positif ce qui affirme au lieu de nier, commande au lieu de défendre, crée au lieu de détruire. Dans ce sens, on oppose la politique négative des minorités à la politique positive des majorités; les morales négatives, hantées par la crainte du mal, aux morales positives, faisant surtout appel à l'attrait du bien. — Par opposition à *rationnel*, est positif ce qui « s'appuie sur les faits, sur les notions *a posteriori*, sur l'expérience, par opposition à ce qui s'appuie sur les notions *a priori* (73); c'est le sens « positif » dans l'expression « philosophie positive ».

b) Dans l'usage courant, « dans son acception la plus ancienne et la plus commune », dit COMTE (§ 31), positif est employé par opposition à *chimérique*, à *imaginatif*, à *hypothétique*, et signifie *réel*, *certain*. Par contagion, ce sens influe sur le sens précédent : pour les positivistes, tout ce qui ne se fonde pas sur l'expérience est hypothétique. En parlant des choses, positif s'oppose aussi à *oiseux* et est synonyme d'*utile*; en parlant des personnes, et par opposition à idéaliste, être positif consiste à juger de tout d'après l'utilité (74). Dans

(71) C'est pourquoi COMTE déclarait la chimie des astres impossible. (*Phil. posit.*, II, p. 6.)

(72) Première partie, chap. III. Voir aussi *Système de politique positive*, I, p. 57-58.

(73) LITTRÉ, *Dictionnaire*. COMTE dit, dans son *Système de politique positive* (I, p. 517) : « Le véritable esprit philosophique est beaucoup plus caractérisé par l'induction que par la déduction. »

(74) La « positivité », répète Auguste COMTE, est « toujours caractérisée par la réalité combinée avec l'utilité ». (*Politique positive*, IV, p. 48. Cf. I, 57.) Lui-même, du moins au début de sa vie, a été positif dans ce sens. Le 28 septembre 1819, il écrivait à un ami, dans

ce dernier sens, le mot positif « rappelle, en philosophie, la destination nécessaire de toutes les saines spéculations pour l'amélioration continue de notre vraie condition, individuelle et collective, au lieu de la vaine satisfaction d'une stérile curiosité » (§ 31).

Nous pourrions retenir cette définition, qui indique le caractère essentiel de la positivité dans la pensée d'Auguste Comte : est positif ce qui est donné à titre de fait par l'expérience; sont positives les affirmations ou les connaissances fondées sur l'expérience immédiate.

**B. LA LOI DES TROIS ETATS.** — D'après A. Comte, le positivisme est le dernier stade d'une évolution générale de la pensée humaine, qui se renouvelle d'ailleurs dans chaque individu depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr, suivant « la grande loi philosophique », la loi des trois états, qu'il a découverte, dit-il (IV, p. 463), en 1822<sup>(75)</sup>. Il l'expose au début de sa première leçon du *Cours de philosophie positive*; il la développera dans le premier chapitre du *Discours sur l'esprit positif*.

a) Le premier stade est l'état théologique ou fictif : durant cette période, l'homme (le primitif et, de nos jours, l'enfant) explique les faits par l'intervention de volontés analogues aux nôtres<sup>(76)</sup>.

L'explication du monde commence par le *fétichisme*, qui consiste à attribuer à tous les objets matériels une vie analogue à la vie humaine : à ce degré de développement mental, il y aurait autant d'entités invisibles que d'être visibles. Mais peu à peu leur nombre diminue; il n'y a plus qu'un être pensant et voulant pour chacune des diverses espèces de faits à expliquer (vent, tonnerre, tempête, etc.); c'est l'époque du *polythéisme*. Enfin, le nombre s'est encore progressivement réduit et l'état théologique a atteint le terme de son développement avec le *monothéisme*.

Nous trouvons la mentalité théologique concrétisée dans la mythologie antique qui attribue les tempêtes à Neptune, l'écho à la nymphe de ce nom, la mémoire à Mnémosyne, l'inspiration poétique aux Muses. Nous pouvons l'observer encore chez l'enfant qui frappe la porte contre laquelle il s'est heurté pour la punir de sa méchanceté. L'adulte lui-même, dans des moments de colère, en revient au stade théologique et se comporte à l'égard de la matière qui lui résiste comme à l'égard d'une personne mal intentionnée à son égard.

b) Au second stade, appelé état métaphysique ou abstrait, l'esprit humain explique les phénomènes par des entités, c'est-à-dire par des abstractions considérées comme des êtres réels et dont nous trouvons le type dans les facultés auxquelles nous attribuons les diverses opérations de notre vie intérieure.

C'est l'esprit métaphysique qui faisait attribuer la combustion (notion abstraite) ou le feu à la présence dans certains corps d'une réalité concrète spéciale, le phlogistique, contre lequel Lavoisier eut encore tant à combattre; la chaleur, au calorique

une de ces lettres très révélatrices de son état d'esprit : « J'aime et je désire la réputation, non pas pour le plaisir de faire bavarder les badauds sur mon compte, mais pour les avantages positifs qu'elle procure et uniquement comme moyen d'acquiescer un peu d'aisance, en un mot une existence agréable. » (*Lettres à M. Valat*, p. 97, Dunod, 1870.)

(75) Comte déclara à Pierre Laffite que cette « découverte » avait eu lieu « après une longue nuit de méditations continues; et que c'est presque immédiatement après qu'il avait trouvé la loi de la hiérarchie scientifique qui en est, au fond..., absolument inséparable. » (Cité par Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte*, III, p. 290, Vrin, 1941.)

(76) Cf. *Système de politique positive*, III, p. 28-29. A ce stade, note A. Comte (*Système de politique positive*, IV, p. 477), il n'y a pas de miracle : le miracle ne peut apparaître que lorsque l'humanité a acquis une certaine notion des lois naturelles.



dont CARNOT parlait encore en 1822. L'éther a été imaginé pour servir de support au phénomène de la lumière. Nous parlons encore de la masse et de l'inertie, de l'énergie et de la force vive, du fluide électrique et de l'influx nerveux (77), de la vie et des facultés de l'âme comme de choses réelles (78).

Mais peu à peu le nombre de ces entités se restreint et l'état métaphysique atteint son apogée lorsqu'à toutes les forces auxquelles on recourait autrefois pour expliquer les faits d'expérience on a substitué « la nature envisagée comme la source unique de tous les phénomènes ».

c) Le dernier stade sera l'état positif ou scientifique. A cette étape de son évolution intellectuelle, ayant renoncé à trouver l'explication dernière des choses qu'il s'est vainement esquivé à chercher durant des siècles, l'homme se contentera d'établir des rapports de coïncidence ou de succession entre les phénomènes et n'aspirera qu'à les rattacher à quelques faits plus généraux de manière à unifier le savoir. En effet, de même que dans les autres états, dans l'état positif ou scientifique l'homme tend à la synthèse. Cette synthèse serait réalisée le jour où les divers phénomènes pourraient être considérés comme des cas particuliers d'un fait général tel que celui de la gravitation, par exemple. Mais COMTE doute que l'esprit puisse jamais atteindre cet idéal auquel il vise (79).

Voici, par exemple, exposés par un positiviste anglais (80), STUART MILL, les trois stades par lesquels, d'après Auguste COMTE, est passée l'astronomie.

*Les corps célestes furent considérés, non pas seulement comme mus par des dieux, mais comme des dieux eux-mêmes. Quand cette théorie fut tombée, on expliqua leurs mouvements au moyen de conceptions métaphysiques, telles qu'une tendance de la Nature vers la perfection, en vertu de laquelle ces corps sublimes, étant abandonnés à eux-mêmes, se meuvent dans l'orbite la plus parfaite qui est le cercle; Kepler lui-même était plein d'imaginaires de cette espèce. Celles-ci ne prirent fin que lorsque Newton, en dévoilant les véritables lois physiques des mouvements célestes, ferma l'ère métaphysique de la science astronomique. (STUART MILL, Auguste Comte et le positivisme, trad. G. CLEMENCEAU, 48-49, Alcan, 1893.)*

**C. LE POSITIVISME.** — Au sens propre, le positivisme est la doctrine d'Auguste COMTE; au sens large, la doctrine qui n'admet comme fondement valable de la certitude que l'expérience sensible. Il s'agit donc de fonder sur l'expérience les disciplines qui, auparavant, étaient construites *a priori*.

a) La philosophie positive aura pour but de « résumer en un seul corps, la doctrine homogène, l'ensemble des connaissances acquises, relativement aux différents ordres de phénomènes naturels » (81). Le philosophe fera la synthèse du savoir positif : il sera le « spécialiste des généralités » (82). Mais il ne cherchera

(77) Dans son *Système de politique positive* (I, *passim*, p. ex. p. 353), COMTE donne aux entités métaphysiques le nom générique de « fluides ontologiques ».

(78) Parfois d'ailleurs l'explication n'est que verbale comme dans les exemples que donne PASCAL (*Pensées*, p. 540) : « Vertu apéritive d'une clé, attractive d'un croc. » C'est le même verbalisme qu'a ridiculisé MOLIÈRE dans *Le malade imaginaire* en parlant de la vertu dormitive de l'opium.

(79) Nous l'avons signalé en *Psychologie* (p. 24), TAINÉ croyait à la réalisation de cet idéal. Cf. *Les philosophes classiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 318 et s.

(80) LITTRÉ dit très justement : « La philosophie positive anglaise part de l'étude de l'entendement ou psychologie; la philosophie positive française de la connaissance objective du monde, tant organique qu'inorganique. » (LITTRÉ, *Fragments de philosophie positive*, préface, p. XIII-XIV. Bureaux de la Société Positiviste, 1876.)

(81) *Cours de philosophie positive*, 1<sup>re</sup> leçon, vers la fin, I, p. 43.

(82) *Ibid.*, p. 27. Cf. *Lettres à M. Valat*, p. 91.

plus, ainsi que le faisaient ses devanciers, la nature intime, l'origine première et la destination ultime des choses : ainsi que l'a exposé LITTRÉ en une image célèbre, intellectuellement l'homme n'est pas outillé pour cette recherche (83).

*Ce qui est au-delà du savoir positif, soit, matériellement, le fond de l'espace sans borne, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est inaccessible à l'esprit humain. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable.* (LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 319.)

Reprenant la conception de DESCARTES, COMTE considère comme étrangère à la science la recherche des causes finales : nous pouvons connaître ce qu'est le monde; mais sa destination ou son but dernier nous restent totalement inconnus.

L'idée de nécessité est également bannie de la recherche scientifique. L'homme peut constater ce qui existe de fait; il est incapable de déterminer ce qui ne peut pas ne pas être.

Bien plus, la causalité est considérée par les positivistes comme inconnaissable pour le savant. Ainsi que l'a montré HUME, la causalité n'est pas une donnée expérimentale; c'est par une illusion résultant de l'association que nous croyons la voir dans les choses : nous ne voyons que des coïncidences et des successions. C'est à ces coïncidences et à ces successions que s'en tiendra l'esprit positif. Il cherchera à déterminer, non pas la cause des phénomènes (84), mais leur antécédent constant et aboutira ainsi à des lois (85) qui permettront de prévoir et par là même de pourvoir aux besoins de la vie pratique : la recherche de la légalité, c'est-à-dire de la régularité, sera substituée à la recherche de la causalité (86).

*Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales.* (COMTE, *Cours de philosophie positive*, I, p. 16.)

b) La politique positive renoncera à ces plans de société idéale dans lesquels se complaisaient les philosophes d'autrefois; elle observera les lois qui, de

(83) S'il n'est pas outillé intellectuellement pour aboutir à la connaissance dernière des choses, les positivistes admettent que, psychologiquement, l'homme peut, par le sentiment ou par la foi, apaiser ses besoins d'explication et se donner l'impression qu'il possède la raison suprême du monde et de la vie, Dieu. « Le sentiment seul peut nous y conduire », dit BERNIER dans sa « Réponse à Renan » (RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 236); ses aspirations sont légitimes pourvu qu'il ne sorte pas de son domaine avec la prétention de se traduire par des énoncés dogmatiques et a priori dans la région des faits positifs. Autrement dit, on peut croire en Dieu et se complaire dans la conception philosophique dont Dieu est la clef de voûte; mais il ne faut pas prétendre que ce qu'on croit est vrai. Cette attitude mentale se rencontre, mais inutile de dire qu'elle est contradictoire : croire, tout en se défendant de tenir pour vrai ce qu'on croit, c'est ne pas croire.

(84) Les positivistes emploient parfois bien le mot cause, mais ils détournent ce mot de son sens usuel et lui font désigner l'antécédent constant d'un phénomène.

(85) *Cours de philosophie positive*, III, p. 157. *Discours sur l'esprit positif*, § 12. *Système de politique positive*, I, p. 47, 581. Cf. *Logique*, p. 141 et s.

(86) Les logiciens du « Cercle de Vienne », qu'on peut considérer comme des néo-positivistes, vont plus loin encore. Il n'y a pas de science des phénomènes. Ce que nous systématisons pour aboutir au savoir unifié que sont la science et la philosophie, ce sont des énoncés relatifs aux faits; ce ne sont pas les faits eux-mêmes. « Notre pensée ne saurait saisir aucune réalité d'aucune sorte; elle ne peut nous informer sur aucun fait du monde; elle ne touche qu'à la manière dont nous parlons de lui et ne peut que faire subir des transformations à ce que nous disons. Il n'est aucun moyen de faire surgir par la pensée, derrière le monde sensible que l'observation nous fait percevoir, un « monde de l'être véritable ». Toute métaphysique est impossible. » (HANS HAHN, *Logique, mathématiques et connaissance de la réalité*, p. 35, Hermann, 1935.)

fait, régissent les sociétés, et par là se rendra capable d'agir sur leur évolution<sup>(87)</sup>.

La politique positive est l'aboutissant d'une évolution qui a commencé par la théorie du droit divin : droit divin des rois pour le temporel; droit divin des papes pour le spirituel; c'était l'époque théologique. Au stade métaphysique appartient la conception des droits naturels que proclama la célèbre *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. La politique positive ne prend comme principe directif que le bonheur du genre humain tel qu'il est connu par l'expérience.

c) La religion et la morale positives se fonderont, non plus sur la croyance en un Dieu dont nous n'avons aucune connaissance directe, mais sur l'expérience que nous avons d'un être qui nous dépasse infiniment : l'Humanité remplacera le Dieu de la philosophie classique.

Malheureusement, cette partie du programme de l'auteur du positivisme n'a été conçue et ébauchée que dans la dernière partie de sa vie, à une époque où la folie, dont une crise avait déjà interrompu son *Cours de philosophie positive* en 1826, est devenu son état habituel. Son fidèle disciple lui-même, LITTRÉ, déclare de ses dernières œuvres qu'elles contiennent des absurdités qui sont « plus pathologiques que philosophiques »<sup>(88)</sup>.

DISCUSSION. — Il ne faut pas juger Auguste COMTE d'après les visions délirantes de la fin de sa vie. Il reste un très grand esprit qui eut des vues géniales sur la systématisation des sciences et qui, à son époque, contribua plus que tout autre sans doute à répandre le souci de la recherche expérimentale et par là au progrès des sciences. Mais c'est comme négateur de la métaphysique que nous avons à le discuter, et de ce point de vue nous devons rejeter ses conceptions.

a) La loi des trois états, qui prétend être une loi historique, est *a priori*, et bien souvent l'histoire la contredit : Auguste COMTE doit le reconnaître<sup>(89)</sup>, esprit théologique, esprit métaphysique et esprit positif chevauchent l'un sur l'autre et même coïncident à la même époque et chez les mêmes penseurs. Chez

(87) COMTE écrivait à une époque bouleversée où les esprits se partageaient entre « l'école révolutionnaire », toujours soucieuse de marcher en avant, et « l'école rétrograde » (BONALD, DE MAISTRE), ne songeant qu'à rétablir l'ordre de l'ancien régime. Auguste COMTE veut trouver une formule intermédiaire qui, tout en conservant le progrès réalisé par la révolution, retrouve l'ordre que cette dernière a compromis; le *Discours sur l'esprit positif* porte en exergue cette maxime qui le résume : *Ordre et Progrès*. C'est à la science positive que l'auteur demanda de réaliser cet accord des deux tendances opposées.

(88) Lettre à STUART MILL, citée par GOURNER, *La jeunesse d'Auguste Comte*, t. I, p. 19, note 4. — La rencontre de Clotilde de VAUX provoqua chez COMTE une crise sentimentale qui, après la mort prématurée de celle qu'il aimait, se transforma en culte religieux. La formule *Ordre et Progrès* fut complétée et devint : *L'amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but* (en exergue du *Système de politique positive*). Clotilde devint le symbole de l'humanité dont Auguste COMTE organisa le culte sur le modèle du culte catholique avec son calendrier liturgique, ses sept sacrements, son clergé, son temple dont on peut voir le plan dans le *Catéchisme positiviste*. Ce catéchisme est rédigé sous forme de demandes formulées par *La Femme*, symbole de l'Humanité, et de réponses faites par *Le Prêtre*, c'est-à-dire par Auguste COMTE, grand prêtre de la religion nouvelle.

Le comique est un phénomène qui semble avoir été, sous toutes ses formes, complètement inconnu à M. Comte. Il n'y a rien dans ses écrits d'où l'on puisse inférer qu'il fut instruit de l'existence de ces deux choses : l'esprit et le goût de la plaisanterie.

(J. STUART MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, p. 155.)

(89) *Cours de Philosophie positive*, I, p. 19. « Le germe élémentaire de la philosophie positive est certainement tout aussi primitif, au fond, que celui de la philosophie théologique elle-même. » (*Ibid.*, IV, p. 491-492.)

les primitifs, les explications métaphysiques voisinent avec les explications théologiques : si, pour expliquer l'écho dont on ne voit pas la cause, on a recours à une nymphe, on rend compte de la chute des corps par la pesanteur, entité analogue au calorique ou au phlogistique. Dans la période métaphysique, ARISTOTE et ALBERT le GRAND furent des observateurs en même temps que des métaphysiciens. Souvent, les savants de l'époque positive, DESCARTES, LEIBNIZ, NEWTON, AMPÈRE, PASTEUR, BRANLY, de LAPPARENT, etc., furent aussi des croyants et même des métaphysiciens. La pensée médiévale, qui est une pensée théologique, s'est nourrie des spéculations métaphysiques de l'antiquité. A l'époque contemporaine, durant laquelle les sciences positives ont fait tant de progrès, nous assistons à un renouveau de la métaphysique (89 bis).

Aussi d'autres philosophes ont-ils pu résumer d'une autre façon le développement de la pensée. A la loi des trois états, Louis WEBER a proposé de substituer une « loi des deux états exprimant le rythme d'alternance entre l'état de technique et l'état de réflexion qui se succèdent dans les civilisations, dans les sociétés et même dans les individus. » (90). Plus célèbres les trois étapes du rythme ternaire de la dialectique hégélienne : thèse, antithèse et synthèse. Plus satisfaisants les trois moments que distingue RENAN (91) dans l'activité de l'esprit et dans son développement : synthèse confuse, analyse, synthèse distincte.

b) D'ailleurs, les spéculations métaphysiques sont un besoin légitime et incoercible de l'esprit humain. Les savants peuvent ou même doivent, dans leurs recherches particulières, faire provisoirement abstraction des grands problèmes dont la solution dépasse l'expérience sensible : ils ne peuvent ni les supprimer, ni les déclarer insolubles, ni même renoncer définitivement à les résoudre.

Ces problèmes, en effet, — nous l'avons déjà dit, mais il est bon de le répéter — s'imposent au savant comme savant qui ne peut être satisfait que lorsqu'il a répondu au dernier « pourquoi » ou au dernier « comment ». L'astronome qui met à l'origine du monde une nébuleuse et qui admet que notre monde se refroidit ne peut pas s'empêcher de se demander : d'où vient la nébuleuse ? que deviendra le monde une fois qu'il n'y aura plus de chaleur ?

Ils s'imposent au savant comme homme. L'homme, en effet, n'a pas le droit de se désintéresser des grands problèmes dont la solution commande toute sa vie : d'où venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? Il est un certain scepticisme qui devient de l'immoralisme.

C'est pourquoi l'interdiction des spéculations métaphysiques ne les empêchera pas. « Que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, dit KANT (92), voilà à quoi on ne doit pas s'attendre, pas plus qu'à nous voir, pour ne pas toujours respirer un air corrompu, préférer suspendre complètement notre respiration. » Le grand positiviste que fut LITTRÉ nous est un exemple du besoin incoercible de la métaphysique pour l'esprit de l'homme. Répondant au discours de PASTEUR, qui prenait à l'Académie le fauteuil de l'auteur du *Dictionnaire de la langue française*, RENAN déclarait : « Notre grand LITTRÉ passa toute sa vie à s'interdire de penser aux problèmes supérieurs et à y penser toujours. » (93).

(89 bis) Après avoir observé : « Les trois états désignés par Auguste Comte ont des traces permanentes dans tout esprit », M. BACHELARD parle d'un « quatrièmè état » qui dominerait dans le « nouvel esprit scientifique » mais qu'il est difficile d'analyser par manque de recul. (*Le rationalisme appliqué*, p. 107. P. U. F., 1940.)

(90) Rapport au Congrès de philosophie de Bologne (1911) dans *Revue de métaph. et de mor.*, 1911, 603. Cf. WEBER, *Le rythme du progrès*; *Revue de métaph. et de mor.*, 1913, p. 16-60; *Bulletin de la Société franç. de philos.*, févr.-mars 1914.

(91) *L'Avenir de la science*, p. 301.

(92) *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. GIBELIN, p. 161 (Vrin 1930).

(93) RENAN, *Discours et conférences*, p. 79.

c) Le positivisme se contredit parce que, contrairement à son principe fondamental, il émet des affirmations qui dépassent le domaine de l'expérience sensible. Auguste COMTE passe outre à l'interdiction qu'il a portée lui-même et on observe dans son système tout autant, sinon plus, de dogmatisme que dans n'importe quel autre système philosophique.

*En contradiction avec le principe de la philosophie positive, il s'est lancé comme un furieux dans des généralisations qui n'avaient aucun lien avec la mise en valeur méthodique des sciences positives de l'esprit.* (W. DILTHEY, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. SAUZIN, p. 139, Presses universitaires, 1942.)

COMTE pratique tout d'abord un dogmatisme négatif en affirmant l'impossibilité de la métaphysique. En émettant une telle affirmation, le positiviste oublie à quel domaine il doit se restreindre : il peut marquer les limites de la science expérimentale; il ne peut pas marquer les limites de toute science sans sortir de son attitude positive; car nier la possibilité ou la légitimité de la métaphysique, c'est encore faire de la métaphysique. KANT est plus logique : il rejette la métaphysique; mais il condamne aussi les empiristes qui dogmatisent sur l'impossibilité de la métaphysique : « Chacun d'eux, note-t-il (94), dit plus qu'il ne sait. »

Il pratique ensuite un dogmatisme positif, car il n'y a pas de système sans des principes qui dépassent les données de l'expérience. Dès le début de la première leçon du *Cours de philosophie positive*, COMTE, parlant des trois méthodes correspondant aux trois états qu'il vient d'énumérer, déclare nettement : « La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième, son état fixe et définitif; la seconde est destinée uniquement à servir de transition. » (95). Les positivistes interdisent aux autres la recherche des rapports nécessaires et des effets lointains, mais ils n'hésitent pas à se la permettre quand elle a pour but de prouver la vérité de leur thèse.

Enfin le positiviste se contredit en prétendant fonder une morale ou une politique : de ce qui est, on ne peut tirer ce qui doit être. On ne peut même pas affirmer que ce qui est doit être, et on doit se contenter de laisser les diverses forces s'exercer librement.

### III. La théorie sociologique.

A. **EXPOSE.** — Au début de ce siècle, Emile DURKHEIM, chef incontesté de l'Ecole sociologique française qui eut un temps de grande vogue, proposa, entre l'empirisme et le rationalisme, un nouveau compromis : les idées rationnelles et les principes rationnels ne sont pas acquis par l'individu, et ainsi s'expliquent les faits mis en relief par les rationalistes; mais ils ne sont pas non plus reçus héréditairement comme le veut l'évolutionnisme, et ainsi on évite les difficultés faites à SPENCER comme aux innéistes. La raison est le produit qui résulte du mode collectif de la vie humaine. La vie en groupe détermine l'apparition d'un être nouveau, la Société, être doué d'une psychologie propre dont la caractéristique essentielle est la rationalité de la pensée. Suivant une formule célèbre de Jean IZOLET, « la raison est fille de la cité ».

---

**Bibliogr.** — E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Introduction et Conclusion. — H. DEBOVE, *Mélanges sociologiques*, chap. iv, Raison et société, p. 106-114 (Lille, 1931). — Ch. BLONDEL, dans le *Nouveau Traité de psychologie* de DUMAS, t. VI, p. 368-379.

(94) *Critique de la raison pure*, trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, p. 418; 2<sup>e</sup> éd., p. 363.

(95) C'est nous qui soulignons.

*Le rationalisme qui est immanent à une théorie sociologique de la connaissance est donc intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme classique.* (DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 26, note 2.)

a) Ainsi les idées générales et les principes sont d'origine et même de nature sociale. Ils ne nous sont pas donnés par l'expérience personnelle, mais par celle que la collectivité comme telle fait du réel. « Nous ne saisissons pas la réalité telle qu'elle est, dit Ch. BLONDEL<sup>(96)</sup>, mais telle que la conçoit et la veut la collectivité à laquelle nous appartenons. La réalité vue par les yeux du groupe, si l'on peut dire, est indiscernable pour nous de la réalité même. » Quand apparaît dans notre esprit une de ces idées générales qui constituent les catégories de la pensée, quand nous énonçons un jugement universel et nécessaire, c'est la collectivité qui pense en nous; nous ne sommes qu'un écho de la vie de l'esprit collectif auquel nous participons.

b) La valeur des principes est donc relative à la collectivité dans laquelle ils ont cours. « Penser et agir suivant les principes universellement reçus dans la société dans laquelle nous vivons est, dit Ch. BLONDEL (*Ibid.*), une question de vie ou de mort intellectuelle, morale et sociale. » Dans une de nos grandes villes modernes, la vie serait impossible à un primitif dénué d'esprit critique; mais le savant le mieux pourvu d'esprit positif éprouverait, à vivre au milieu de primitifs, des difficultés d'autant plus grandes qu'il aurait une mentalité plus scientifique. Sans doute, quand tous les peuples auront terminé leur évolution, ils auront probablement les mêmes principes; les principes seront alors universels : ils ne seront pas nécessaires; de ce qu'ils s'imposent à tout homme, on ne pourra pas conclure qu'ils s'imposent à tout esprit, et qu'ils ont une valeur absolue.

**B. DISCUSSION.** — Nous avons plusieurs fois déjà noté l'importance de la vie collective pour le développement de la vie psychique en général (*Psychologie*, 73 et s.), de la vie affective (p. 382), de la vie morale (*Morale*, 399-400). Le besoin de logique, l'esprit critique, qui dénotent une sorte de main-mise des principes sur les démarches de l'esprit, dépendent dans une très grande mesure, sinon de la contrainte sociale, comme le prétendait DURKHEIM, du moins de la coopération qu'exige la vie en société, ainsi que l'affirme M. PIAGET, et des efforts que nous faisons pour nous « valoriser », suivant le mot cher à Pierre JANET. Mais, à supposer qu'elle soit une condition nécessaire de la formation des principes, la vie en société n'en est pas la condition suffisante.

a) En effet, la psychologie comparée infirme la thèse sociologique : nous ne constatons pas que la raison apparaisse nécessairement avec la vie en société et que son développement soit proportionnel à l'évolution sociale.

Nous l'avons dit, il est des animaux vivant en société. Comment se fait-il, si la société est créatrice de pensée rationnelle, que ces animaux, si habiles par ailleurs dans certaines de leurs productions, n'aient pas une ébauche d'explication scientifique du monde ? Si l'homme, seul parmi les animaux vivant en société a formé les principes, c'est qu'il se distingue des autres espèces animales par le pouvoir de les former; c'est ce pouvoir que nous appelons la raison.

(96) Dans le *Nouveau Traité de psychologie* de DUMAS, VI, p. 373.

Chez les primitifs, dont l'organisation sociale est encore élémentaire, on n'observe sans doute pas une organisation méthodique de la recherche. Mais les principes fondamentaux qui, parmi les peuples civilisés, régissent l'activité mentale des savants se retrouvent, bien qu'il en soit fait un usage maladroit, dans les élucubrations de ces grands enfants. Nous l'avons dit, c'est le besoin d'expliquer, la conviction que tout est intelligible, qui les fait chercher la cause des phénomènes et l'imaginer quand ils ne la trouvent pas.

Enfin la psychologie des masses est encore plus défavorable aux conceptions de l'école sociologique. Ce qui caractérise la pensée collective, c'est le sentiment et non la raison, l'illogisme et non la logique; par suite, l'âme collective est plus indépendante des principes rationnels et des principes moraux que l'âme individuelle: ce n'est donc pas de la pensée collective que l'âme individuelle les tient: « Quand les hommes s'assemblent, disait Mme ROLAND, leurs oreilles s'allongent. » Du point de vue moral, c'est encore un abaissement que produisent les rassemblements massifs: l'homme met en commun ce qu'il a de moins humain; les instincts et l'animalité.

b) D'autre part, comme le positivisme, l'école sociologique se contredit en adoptant des solutions métaphysiques, alors qu'elle prétendait rester sur le terrain des faits d'expérience.

Elle se contredit en admettant une vie psychologique collective distincte des vies psychologiques individuelles. Recourir à l'hypothèse d'une âme collective, c'est retomber dans la métaphysique, déclarée impossible. Nous n'avons pas, en effet, l'expérience immédiate de cette réalité distincte des individus qui la composent. Nous ne la connaissons que par raisonnement: constatant dans les individus vivant en société des phénomènes qui semblent inexplicables par les lois de la psychologie individuelle, DURKHEIM conclut à des lois d'une psychologie collective et à l'existence d'une âme collective; il ne l'expérimente pas directement. C'est ainsi que, se fondant sur le principe de raison suffisante dont elle reconnaît la valeur absolue, la philosophie classique prouve l'existence de Dieu.

Ce raisonnement, d'ailleurs, comporte une prémisse qui est loin de s'imposer: les faits de psychologie collective sont inexplicables par les lois de la psychologie individuelle. Il est, au contraire, facile d'observer que nous ne nous comportons jamais, quand nous sommes seuls, comme lorsque nous avons un témoin. Ce fait banal de psychologie individuelle s'explique sans faire appel à une sorte d'âme jumelle: l'âme collective n'est pas plus nécessaire pour rendre compte de la psychologie des foules.

L'école sociologique se contredit encore, nous y avons insisté en *Morale* (p. 443, 343), en prétendant déterminer le devoir. L'expérience nous montre ce qui est, ce qui est universellement admis ou ce qui est avantageux: elle ne nous apprend pas ce qui doit être.

### § 3. — LA THEORIE DE BERGSON

Si la philosophie de BERGSON dérive de l'empirisme, c'est, nous l'avons dit dans l'Introduction de ce Traité, au moins autant par réaction que par influence directe, et on a pu le caractériser comme un positivisme métaphysique. Aussi l'exposé de sa pensée servira-t-il de transition entre l'empirisme et le rationalisme:

**Bibliogr.** — BERGSON, *La pensée et le mouvant*, 33-37, 201-235; *L'évolution créatrice*, 147-201. — J. CHEVALIER, *Bergson* (Plon). — CHALLAYE, *Bergson* (Mellotée). — E. LE ROY, *Une philosophie nouvelle* (Alcan). — R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme* (Vitte, 1931). — R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire*, II (Alcan, 1913). — E. ROLLAND, *La finalité morale dans le bergsonisme* (Beauchesne, 1937). — M. PRADINES, *Spiritualisme et psychologie chez Henri Bergson*, *Revue philosophique*, 1941, I, 182-217. — PALHORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, III, 339-381 (Lanore). — E. LE ROY et divers collaborateurs, *Bergson et le bergsonisme*, *Archives de Philosophie*, vol. XVII, cahier 1 (Beauchesne, 1947). — L. HUSSON, *L'intellectualisme de Bergson* (Presses universitaires, 1947). — N. B.: Nos renvois à BERGSON s'entendent des anciennes éditions. Dans les éditions d'après 1940, le texte est identique, mais le nombre des pages est réduit d'environ un dixième.

## I. Exposé.

**A. L'ORIGINE DES PRINCIPES.** — A la question de l'origine des principes, BERGSON répond comme les empiristes, plus exactement comme SPENCER, à la doctrine duquel, nous dit-il<sup>(97)</sup>, il s'était attaché dans sa prime jeunesse : les principes rationnels sont une acquisition de l'expérience; à l'origine de la vie, l'esprit est comme une table rase, et c'est d'après ce qu'il lui est donné d'observer qu'il prend des habitudes de penser qui deviennent indéradicables.

Mais pour BERGSON les principes rationnels sont acquis par l'expérience externe ou sensible et non par l'expérience interne. Cette précision nette distingue la théorie bergsonienne de l'empirisme classique que nous avons exposé; elle l'oppose à l'empirisme spiritualiste dérivé de MAINE DE BIRAN et auquel il se rattache si fortement par ailleurs.

a) C'est l'expérience externe qui éduque l'esprit et lui donne sa forme propre. Il faut vivre, en effet, avant de philosopher. L'objet essentiel de la pensée de l'homme est le milieu physique dans lequel il vit et auquel il doit s'adapter. Ainsi c'est au contact de la matière que l'esprit se forme; c'est d'après elle qu'il apprend à juger de tout, de l'esprit comme de la matière, du réel comme du possible; quand il est formé, les lois de la matière se présentent comme des lois universelles et nécessaires, comme des principes d'une valeur absolue s'étendant à l'esprit comme à la matière, au possible comme au réel.

b) Sans doute, l'esprit de l'homme a la possibilité de se replier sur lui-même et, par l'expérience interne, de se donner le spectacle d'une réalité différente de la matière, de s'observer soi-même pensant et sentant. Mais « cette observation interne est faussée par les habitudes que nous avons contractées »<sup>(98)</sup> et par les nécessités de la vie collective.

Habitué à considérer la matière, notre intelligence néglige, dans la contemplation de notre vie intérieure, ce qu'il y a d'essentiellement original et immatériel; elle cherche, au contraire, les états qui se rapprochent le plus des aspects familiers du monde matériel. L'introspection ne descend guère jusqu'au courant profond de la vie intérieure; elle s'arrête à cette zone où les états d'âme sont distincts et juxtaposés comme des masses matérielles, impersonnels comme les mots qui les expriment.

D'ailleurs nous devons expliquer aux autres et nous expliquer à nous-mêmes les impressions que nous ressentons; cette nécessité nous amène à fixer de préférence notre esprit à ce niveau de la conscience où les choses ont des formes stables et des contours nets. Mais ce n'est pas du vivant que nous avons alors devant nous : cette stabilité et cette netteté sont précisément le signe de la mort, de même que l'immobilité des rides à la surface d'un fleuve nous indique que l'eau, de liquide, est devenue solide.

En définitive, l'expérience interne n'atteint ordinairement dans la vie intérieure que ce qu'il y a de plus extérieur : elle ressemble étrangement à l'expérience externe. Il n'est donc pas étonnant que les principes formés au contact du monde extérieur semblent s'accorder avec elle.

**B. LA VALEUR DES PRINCIPES.** — Etant donnée leur origine, la valeur des principes rationnels sera facile à déterminer : les principes ne valent que pour le monde de la matière brute au contact duquel ils ont été formés; ils n'ont pas de valeur absolue; les êtres vivants échappent à leur juridiction.

(97) *La pensée et le mouvant*, p. 8.

(98) *Ibid.*, p. 28.



a) Tirés de la matière, les principes rationnels sont vrais du monde matériel. BERGSON le répète : « Notre logique est la logique des solides. » (99) « L'entendement est chez lui dans le domaine de la matière inerte. » (100) « Entre l'intelligence et la matière, il y a effectivement symétrie, concordance, correspondance. » (101). Dans la matière brute, les mêmes causes produisent les mêmes effets, et l'effet préexiste dans la cause, par suite, l'analyse exacte de la cause permet de prévoir rigoureusement l'effet.

b) Mais il ne sont pas vrais du monde vivant et ne peuvent pas nous aider à l'expliquer : « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. » (102); les phénomènes vitaux contredisent ses habitudes de penser les plus enracinées.

Qu'on accepte ou qu'on rejette notre conception de l'intelligence, il y a un point que tout le monde nous accordera, c'est que l'intelligence se sent surtout à son aise en présence de la matière inorganisée. De cette matière, elle tire de mieux en mieux parti par des inventions mécaniques, et les inventions mécaniques lui deviennent d'autant plus faciles qu'elle pense la matière plus mécaniquement. Elle porte en elle, sous forme de logique naturelle, un géométrisme latent qui se dégage au fur et à mesure qu'elle pénètre davantage dans l'intimité de la matière inerte. Elle est accordée sur cette matière, et c'est pourquoi la physique et la métaphysique de la matière sont si près l'une de l'autre. Maintenant, quand l'intelligence aborde l'étude de la vie, nécessairement elle traite le vivant comme l'inerte, appliquant à ce nouvel objet les mêmes formes, transportant dans ce nouveau domaine les mêmes habitudes qui lui ont si bien réussi dans l'ancien. Et elle a raison de le faire, car à cette condition seulement le vivant offrira à notre action la même prise que la matière inerte. Mais la vérité où l'on aboutit ainsi devient toute relative à notre faculté d'agir. Ce n'est plus qu'une vérité physique, n'étant qu'une extension de la physique à un objet dont nous convenons a priori de n'envisager que l'aspect extérieur. (H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 213-214.)

En effet, nous l'avons dit en particulier en exposant comment MEYERSON conçoit le travail de l'esprit (p. 61), « l'élimination du temps est l'acte, habituel, normal, banal, de notre entendement » (103) : la durée, à elle seule, n'a, pour notre raison formée à l'école de la matière, aucune efficacité. Mais ce qui est peut-être vrai du monde matériel (104) n'est pas vrai du monde vivant : « Partout où quelque chose vit, il y a ouvert quelque part un registre où le temps s'inscrit. » (105). La matière est inertie : tant qu'aucune force extérieure n'agit sur elle, elle ne change pas. L'être vivant, au contraire, et en particulier l'être pensant (*Psychologie*, p. 37), est dynamisme : il se modifie de lui-même, sous la poussée d'une force qui lui est intérieure et essentielle. Par suite, le principe de causalité n'a pas une valeur absolue.

Le principe de causalité, en tant qu'il lierait l'avenir au présent, ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire; car les moments successifs du temps ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être, que les mêmes antécédents appelleront toujours des conséquents identiques. (BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, p. 188-189.)

Par suite, l'être vivant est dans une mobilité constante et cette mobilité en fait comme un domaine fermé à notre intelligence qui a pour objet le stable et l'immobile : « la pensée », la pensée conceptuelle, c'est-à-dire par idées générales, ne peut se

(99) *L'évolution créatrice*, p. 1. « Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. » *Ibid.*, p. 166-167.

(100) *Ibid.*, p. 216.

(101) *La pensée et le mouvant*, p. 44.

(102) *L'évolution créatrice*, p. 179. « Commençons... par tracer une ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant. Nous trouverons que le premier entre naturellement dans les cadres de l'intelligence, que le second ne s'y prête qu'artificiellement. » *Ibid.*, p. 216.

(103) *La pensée et le mouvant*, p. 34.

(104) L'inefficacité du temps n'est même pas absolument vraie du monde matériel, sinon les phénomènes physiques seraient réversibles. Le principe de Carnot-Clausius est un « irrationnel » auquel se heurte notre esprit mathématique.

(105) *L'évolution créatrice*, p. 17. Cf. *Les données immédiates*, p. 117.

représenter « le mouvant » : c'est l'idée que synthétise le titre donné par BERGSON à un volume contenant certains articles essentiels pour l'intelligence de sa doctrine, *La pensée et le mouvant*. Dans *L'évolution créatrice* (p. 331 et s.), BERGSON compare notre mode conceptuel de connaître le mobile et le changeant à la connaissance que le cinéma peut nous donner du mouvement. Comme l'appareil de prise de vues cinématographiques, de la réalité perpétuellement mobile et changeante nous prenons des instantanés immobiles; puis, les projetant les uns après les autres, nous nous donnons l'illusion du mouvement : simple illusion, car la connaissance conceptuelle, pas plus que la projection cinématographique, ne nous fait pas atteindre le mouvement des choses lui-même.

Mais il y a plus : les phénomènes vitaux contredisent absolument les lois de notre esprit et le principe de causalité; dans le vivant, les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets, et il serait impossible, même à celui qui connaîtrait parfaitement un être vivant et les circonstances extérieures de sa vie, de prévoir son action dans un cas déterminé. Quand il s'agit du vivant, l'effet ne préexiste pas, rigoureusement préformé, dans ses antécédents, car il dépend aussi de cet apport spécial constitué par la vie qui organise et oriente d'une façon nouvelle les données préexistantes. Le dynamisme du vivant le fait évoluer, et cette évolution n'est pas une simple transformation dans laquelle à l'arrivée on n'aurait rien de plus qu'au départ; elle est création (106) : « La réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. » (107). C'est la pensée qui résume le titre même de *L'évolution créatrice* et qu'adopte un paléontologiste moderne, le P. TEILHARD DE CHARDIN : « L'existence d'une croissance entitative du monde me paraît établie. » (108).

Les principes n'ayant pas de valeur hors de la matière brute, l'homme ne semble donc pas outillé pour la métaphysique; ou du moins la métaphysique devrait se restreindre à la philosophie de la matière. Et cependant, pour BERGSON, la philosophie est essentiellement la métaphysique de l'esprit et de la vie. N'y a-t-il pas là une contradiction ?

**C. LA METHODE DE LA METAPHYSIQUE.** — Il n'y a de contradiction que si l'on s'obstine à faire de la métaphysique une science comme les autres et à utiliser en métaphysique l'instrument propre à la science, c'est-à-dire à la physique. BERGSON le dit avec insistance dans *La pensée et le mouvant* (p. 42-57), tout aussi bien que la physique, la métaphysique peut aboutir à des conclusions certaines et faire connaître l'absolu. Mais elle doit se cantonner dans son domaine particulier, l'esprit, et s'astreindre à sa méthode propre, l'intuition : « Pour tout résumer, nous voulons une différence de méthode, nous n'admettons pas une différence de valeur entre la métaphysique et la science. » (Ouvr. cité, 52.)

a) La science, qui a pour objet la matière, est l'œuvre de l'intelligence, dont le principe essentiel est le principe de causalité : elle ne « veut pas admettre que rien surgisse, que quelque chose se crée, que le temps soit efficace. Dans une forme ou dans une qualité nouvelle, elle ne voit qu'un réarrangement de l'ancien, rien d'absolument nouveau. » (*La pensée et le mouvant*, p. 27.)

Mais l'intelligence n'est pas le tout de l'esprit. Pour BERGSON, ce n'est que l'esprit fonctionnalisé et mis au service de notre action sur la matière. L'élan vital primitif s'est scindé en deux directions divergentes qui ont abouti, au terme de leur évolution, d'une part, à l'instinct de l'insecte, qui est intuitif et, d'autre part, à l'intelligence humaine, qui procède par concepts. Mais jusque dans l'esprit de l'homme il reste quelque chose de la faculté qui existe à l'état pur chez les insectes. C'est grâce

(106) Notons toutefois cette remarque d'un interprète de la pensée de BERGSON : « *Evolution créatrice* ne voulait pas dire évolution qui crée, mais évolution où il y a création. C'est ce que nous écrivions aussitôt (dans *Dieu ou rien*, I, p. 63), et l'auteur voulut bien nous en remercier par la suite. » (A.-D. SERTILLANGES, *Bergson et le catholicisme*, 31, Flammarion, 1941.)

(107) *L'évolution créatrice*, p. 260; cf. p. 270-271.

(108) *Etudes* du 3 novembre 1935, p. 474.

à ces « intuitions évanouissantes » que le philosophe pourra se libérer du mode de penser dont il a pris l'habitude au contact de la matière. Il lui faudra un effort contre nature — l'habitude est une seconde nature —; mais cet effort est la condition *sine qua non* de la métaphysique.

b) La métaphysique, en effet, a pour objet l'esprit. Elle ne peut se fonder sur les principes rationnels, qui valent peut-être pour la matière brute, mais non pas pour la vie. Elle est affaire d'intuition que BERGSON définit une « sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (*ibid.*, p. 203). L'intuition étant « conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence » (*ibid.*, p. 36), on ne peut lui reprocher de transformer l'objet : elle l'atteint immédiatement comme la vue atteint la couleur, en sorte que l'intuition est une « expérience métaphysique » (*ibid.*, 61). Ainsi BERGSON est empiriste. Mais il se détache de l'empirisme classique, qui ne retient qu'une partie de l'expérience, ce qui peut être formulé en concepts; il professe un « empirisme vrai ».

*Un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'auscultation spirituelle, d'en sentir palpiter l'âme; et cet empirisme vrai est la métaphysique.* (BERGSON, *Introduction de la Métaphysique*, dans *La pensée et le mouvant*, p. 222.)

Il y a deux réalités, inaccessibles aux sens, que l'intuition peut nous faire atteindre immédiatement : la vie intérieure et Dieu. « L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir. C'est la vision directe de l'esprit. » (*ibid.*, p. 38.) Jusqu'où peut aller l'intuition ? BERGSON croit qu'elle peut aller jusqu'à Dieu, et, dans ce cas, « l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques. » (*ibid.*, p. 61).

La difficulté de la métaphysique consiste dans l'effort nécessaire pour abandonner ses habitudes mentales, revenir à l'intuition, et retrouver *Les données immédiates de la conscience* (titre de la thèse de doctorat de BERGSON). La masse en est incapable; elle se contente d'accepter les principes communément admis; résidu appauvri de l'intuition personnelle d'un chef de file. Ainsi, il y a « deux sources » de nos principes : l'intuition immédiate et la pensée collective; mais il n'y a de certitude que dans l'intuition immédiate.

## II. Discussion.

Il est bien difficile de renfermer en des formules précises une doctrine aussi nuancée et aussi fluente que celle de BERGSON, et encore plus de l'apprécier. Nous nous contenterons de quelques remarques essentielles.

**A. LA THEORIE BERGSONIENNE DES PRINCIPES.** — C'est l'origine et la valeur des principes rationnels qui sont l'objet essentiel de ce chapitre. Sur ces problèmes, nous le reconnaissons, BERGSON a projeté une lumière nouvelle, et pour les résoudre il a fait des remarques ingénieuses et toujours suggestives. Néanmoins nous ne pouvons pas adopter ses thèses essentielles.

a) Tout d'abord l'origine des principes ne doit pas être cherchée dans l'expérience externe ou sensible, mais dans l'expérience interne ou psychologique. Nous l'avons déjà vu (*Psychologie*, p. 346-347; *Logique*, p. 137), les sens nous montrent des successions, non la causalité et la finalité. La conscience seule peut nous faire saisir ces relations dans cette coïncidence du sujet connaissant et de l'objet connu, si bien suggérée par BERGSON, et nous donner l'idée de

cause et de fin au moyen desquelles se forment le principe de causalité et le principe de finalité.

b) Ensuite le principe de causalité, levier essentiel de la métaphysique classique, ne régit pas seulement le domaine de la matière inorganique : il a une valeur absolue, tout comme le principe d'identité qui ne peut être nié sans contradiction.

Sa valeur peut être prouvée *a priori*, puisqu'il peut être déduit du principe d'identité. Sans doute, BERGSON, nous l'avons noté (p. 94), n'admet pas cette réduction parce que, dit-il, elle ne tient pas compte du facteur temps; de fait, les physiiciens négligent ce facteur; mais nous pouvons l'intégrer dans le principe de causalité qui prendra cette forme : *les mêmes causes dans les mêmes temps produisent les mêmes effets*; dans cet énoncé, le facteur temps est compris soit dans les causes, soit dans les circonstances; par suite, le principe de causalité ainsi formulé s'applique aux êtres vivants comme à la matière brute.

c) La signification du principe de causalité appliqué à la vie étant ainsi précisée, il ne nous semble pas que l'intelligence soit incapable de comprendre et d'expliquer les phénomènes vitaux. La vie, en effet, ne contredit pas les lois de la matière.

Sans doute, *la durée*, qui n'agit pas sur la matière, est un facteur essentiel de l'évolution de l'être vivant. Mais, par le fait même, le principe de causalité est sauvegardé : dans les êtres vivants, les autres causes ne changent pas, un effet nouveau peut apparaître par suite de l'influence de la durée.

On pourrait répondre, il est vrai, que la durée n'est pas une réalité, mais seulement la qualité d'une chose qui dure. Aussi n'est-ce pas la durée qui agit, mais *les éléments qui durent* : les échanges incessants qui se font dans la cellule vivante sont conditionnés par la durée; mais la cause est dans la vitalité des éléments eux-mêmes.

Il n'y a donc pas, à strictement parler, d'évolution créatrice. La quantité de vie — si l'on peut parler ainsi — augmente, il est vrai, dans le monde. Mais il n'y a pas création de matière nouvelle; tout se ramène à l'assimilation, c'est-à-dire à une vivification, par l'être vivant, de la matière brute.

Par conséquent, même si l'être vivant ne se ramène pas à la matière brute, les lois de la matière inanimée se retrouvent dans la matière animée. Par suite, nos principes, tireraient-ils leur origine de la matière, ne s'opposeraient pas à la vie; notre intelligence pourrait comprendre la vie, et elle la comprend en effet. On pourrait même dire, prenant le contre-pied de la thèse bergsonienne, que c'est la vie que nous comprenons le mieux, car c'est d'elle que nous avons l'expérience la plus intime; c'est d'après elle que nous jugeons de ce qui n'est pas elle.

BERGSON, il est vrai, admettrait ces remarques, mais il attribuerait la connaissance intime de la vie à l'intuition et la refuserait à l'intelligence. C'est donc l'intuition bergsonienne qu'il nous faut critiquer.

**B. L'INTUITION BERGSONIENNE.** — Le mot intuition est un terme très vague, car, nous l'avons dit (*Logique*, p. 75 et s.), toute notre activité mentale se réduit aux diverses formes de l'intuition. Suivant le sens qu'on donnera à ce mot, nous admettrons ou nous rejetterons la thèse qui considère la métaphysique comme une affaire d'intuition.

a) Quand on parle d'intuition bergsonienne, on songe à ce mode de connaissance inconscient et comme instinctif que l'auteur de l'*Evolution créatrice* a défini, surtout dans ses premières œuvres, comme une fusion sympathique de l'objet avec le sujet.

Mais cette intuition, si on prend à la lettre la définition qu'en donne BERGSON, n'est pas une connaissance et encore moins une connaissance certaine. Connaître, c'est se représenter un objet, donc le distinguer de soi <sup>(110)</sup>. Sans doute, la fusion du sujet et de l'objet est nécessaire à l'origine de toute connaissance, mais il n'y a de vraie connaissance que par la dissociation du sujet et de l'objet, par la conscience que prend le sujet d'un objet qu'il s'oppose. C'est la raison qui, revenant sur les données de l'intuition, les discute, les clarifie et en tire la science. Nous l'avons déjà dit : si le mystique sait qu'il a atteint Dieu, c'est que les états qu'il a éprouvés et les lumières dont il a été éclairé ne lui paraissent pas avoir de raison suffisante en dehors d'une action divine : c'est la raison qui est le levier de toute connaissance réfléchie.

b) Mais au terme de son évolution, BERGSON semble bien avoir, dans une grande mesure, abandonné son anti-intellectualisme et admis que l'intuition qui est au point de départ de la philosophie est l'intuition intellectuelle ou métaphysique <sup>(111)</sup>, qui n'est pas seulement fusion avec le réel, mais connaissance immédiate du réel, « vision directe de l'esprit par l'esprit » <sup>(112)</sup>. Cette intuition ne s'oppose plus à l'intelligence; elle en est une forme supérieure <sup>(113)</sup>.

Si donc il est des modes de penser calqués sur la matière, ce n'est pas le cas de l'intelligence, qui est capable de se connaître elle-même telle qu'elle est et de saisir en elle les lois de l'être. Peut-être BERGSON n'est-il pas arrivé jusqu'à cette conception précise : il semble bien, du moins, qu'il était sur la voie qui y mène.

## ARTICLE 2

### LE RATIONALISME

#### INTRODUCTION : LE RATIONALISME EN GENERAL.

D'une façon générale, le rationalisme est la théorie qui affirme la primauté ou la souveraineté de la raison. Mais, suivant les objets auxquels il s'applique, le mot rationalisme prend des sens divers.

Quand on parle du monde réel en général, est rationaliste celui qui admet que tout est rationnel, c'est-à-dire a sa raison d'être ou son explication.

(110) G. MARCEL dit très bien, quoique d'une façon paradoxale : « L'objet comme tel n'est pas présent. » (*Etre et avoir*, p. 161.) On n'a une représentation objective que des choses posées en face de soi, donc hors de soi. Par suite l'intuition bergsonienne exclut la connaissance objective.

(111) Nous avons dit (*Psychologie*, p. 432) que, d'après une déclaration de BERGSON à René JOHANNET, l'intuition correspondrait à l'*intellectus* de Saint THOMAS.

(112) *La pensée et le mouvant*, p. 33.

(113) *Ibid.*, p. 33-34. BERGSON écrivait le 28 avril 1929 à M. Jacques CHEVALIER : « Vous avez parfaitement raison de dire que toute la philosophie que j'expose depuis mon premier *Essai* affirme contre KANT la possibilité d'une intuition supra-sensible. En prenant le mot *intelligence* au sens très large que KANT lui donne, je pourrais appeler *intellectuelle* l'intuition dont je parle. Mais je préférerais la dire *supra-intellectuelle*, parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot *intelligence*, et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit, originellement destinées à penser la matière. L'intuition porte sur l'esprit. » (Cf. J. CHEVALIER, *Bergson*, p. 296.)

Rationalisme s'oppose aussi, surtout dans le langage théologique, à fidéisme : le fidéiste, convaincu que la raison ne peut pas donner à l'homme la vérité et une règle sûre de vie, tient qu'il faut suivre la foi, qu'il considère comme un sentiment qui se constate et ne se discute pas ou comme une tradition également indiscutable; à l'opposé, le rationaliste affirme qu'il faut n'admettre que ce qu'on comprend et rejeter tous les mystères. Dans l'entre-deux, il y a la foi raisonnable qui consiste à admettre des choses qu'on ne comprend pas, mais parce qu'on voit les raisons de les admettre, en particulier l'affirmation de témoins dignes de foi.

Dans ce chapitre, le rationalisme s'oppose à l'empirisme et se précise par cette opposition même.

**A. L'ORIGINE DES IDEES ET DES PRINCIPES.** — a) On pourrait donner du rationalisme la caractéristique essentielle suivante : les rationalistes reconnaissent à l'homme, distincte des facultés sensibles qu'il possède en commun avec les animaux, une faculté qui lui est propre, la raison. Dans ce sens, la théorie à laquelle nous nous arrêterons est une théorie rationaliste.

Mais, dans cet article, nous ne parlons, ainsi que nous l'avons dit, que du rationalisme strict ou exclusif, d'après lequel les idées et les principes de la raison sont donnés à l'homme indépendamment de l'expérience.

Nous devons toutefois le rappeler et nous allons le voir plusieurs fois dans cet article, ce rationalisme absolu d'après lequel les principes ne devraient rien à l'expérience n'est guère qu'une thèse-limite destinée à faire pendant à l'empirisme absolu. En effet, les rationalistes les plus catégoriques sont bien obligés de reconnaître que l'expérience est nécessaire au moins pour prendre conscience des principes donnés par ailleurs.

b) L'argument fondamental de cette théorie est celui par lequel nous avons réfuté l'empirisme : le caractère d'universalité et de nécessité des principes, le caractère idéal de certaines notions, nous accule à leur chercher une origine autre que l'expérience des sens et de la conscience.

Les sens et la conscience, en effet, nous font connaître une partie de ce qui est, non ce qui ne peut pas ne pas être; du réel, mais non tout le réel, ni, à plus forte raison, le nécessaire et l'impossible.

Nous n'avons l'expérience que d'objets individuels ou singuliers, tandis que nous ne pensons que par idées générales et certaines idées, en particulier les idées mathématiques de point, de ligne, de sphère, mais aussi les idées normatives de beau, de juste, de bien, ne correspondent à aucune réalité donnée à notre intuition empirique.

c) Réciproquement, la difficulté essentielle du rationalisme strict ou exclusif c'est le fait sur lequel les empiristes fondent leur thèse : il n'y a pas de pensée rationnelle, chez l'homme, avant l'expérience et indépendamment d'elle; en effet, nous assistons, chez l'enfant, à l'éclosion des principes, comme à l'acquisition de ses diverses connaissances sur le monde et sur lui-même.

Ensuite, le rationalisme fait figure de solution paresseuse ou d'hypothèse invérifiable : dire que nous ne pouvons pas concevoir un commencement sans cause parce que nous sommes ainsi faits, ce n'est pas une explication, mais un refus d'explication. Expliquer, nous l'avons dit, c'est ramener un fait nouveau à des faits déjà connus : les rationalistes disent que la raison est un fait irréductible : ils ne l'expliquent pas.

**B. LA VALEUR DES PRINCIPES.** — Entre ceux qui admettent la solution rationaliste du problème psychologique de l'origine des principes est discuté l'autre problème, le problème métaphysique ou plutôt critique : quelle est la valeur des principes rationnels ? Dans quelle mesure peuvent-ils nous faire connaître la vérité et quel usage pouvons-nous en faire ?

a) Pour ceux que nous appellerons rationalistes réalistes, comme DESCARTES, les principes de la raison, qui sont les lois de la pensée, sont aussi les lois des choses (*res*), c'est-à-dire de ce qui n'est pas pensée; ils ont une valeur objective en même temps qu'une valeur subjective : ils valent pour les objets en même temps que pour le sujet pensant; leur valeur est donc absolue. Par conséquent, nous pouvons nous fonder sur eux pour connaître les choses; nous pouvons déterminer ce qui est nécessaire et ce qui est impossible d'après une nécessité ou une impossibilité de penser : nous sommes outillés pour la métaphysique. D'ailleurs, né constatons-nous pas que les choses sont, en fait, régies, comme notre esprit, par le principe de raison suffisante ?

Mais à cet argument, on peut objecter que si nous retrouvons dans les choses les lois de notre pensée, c'est que notre esprit, en formant les représentations des choses, les a déjà soumises à ses propres lois : ce que nous appelons « les choses », ce n'est que nos pensées sur les choses, et les lois de ces « choses » ne sont que les lois de notre pensée. Nous ressemblons à celui qui prétendrait prouver, en se fondant sur des photographies, que l'objet représenté n'a que deux dimensions : dans la photographie, l'image n'a que deux dimensions, non pas à cause de l'objet, mais à cause du mode de représentation de l'objet; de même, dans la connaissance intellectuelle, ce qui est général et nécessaire peut tenir au mode de connaître du sujet, non à l'objet.

b) C'est la réponse de KANT et des rationalistes idéalistes ou subjectivistes. Pour eux, les principes de la raison sont la loi de la pensée (ou des *idées*), ils ne sont pas la loi des choses : ils n'ont qu'une valeur subjective, ils n'ont pas de valeur objective. Leur valeur est relative : ils régissent la pensée mais non les objets eux-mêmes, dont la pensée est la représentation. Par suite, on ne peut pas conclure de l'impossibilité de la pensée à l'impossibilité des choses; par exemple, de l'impossibilité de concevoir un commencement sans cause à l'impossibilité de ce commencement lui-même : la métaphysique qui s'appuie sur les principes de la raison est donc impossible.

Nous aurons à exposer et à discuter longuement cette conception. Contentons-nous pour l'instant de cette simple remarque : la grande difficulté de cette thèse est qu'elle aboutit au scepticisme absolu, et par suite implique une contradiction interne : si l'homme ne peut pas se fier à une évidence rationnelle, il ne peut rien affirmer, pas même qu'il ne faut rien affirmer, et il n'y a qu'une attitude logique, la suppression de toute pensée et de toute recherche.

## § 1<sup>er</sup>. — LE RATIONALISME REALISTE

Pour les rationalistes, que nous appelons réalistes, les principes rationnels, ou plutôt les normes d'après lesquelles nous jugeons des choses, ne viennent pas de l'expérience : ce sont des données primitives de la raison (rationalisme);

mais elles valent aussi pour les objets eux-mêmes ou pour les choses (réalisme); elles ont une valeur absolue.

Nous exposerons les deux formes principales qu'a pris cette conception de la raison : le platonisme et le cartésianisme.

### I. Le platonisme.

a) L'idée générale du platonisme est que les idées normatives grâce auxquelles nous jugeons et raisonnons tirent leur origine, non pas de l'expérience sensible, mais d'une vue intellectuelle des lois ou des types mêmes d'après lesquels sont faites toutes choses; pratiquement, c'est en Dieu, l'être nécessaire, que nous voyons les lois nécessaires des choses. Par suite, nos idées ont une valeur absolue : elles ne sont pas seulement les normes de notre pensée; elles sont aussi les normes de toute pensée et de toutes choses, les normes de la pensée et de l'activité divines elles-mêmes.

b) Nous réduirons la discussion générale de cette conception à deux observations. Le platonisme rend bien compte de la nécessité et de l'universalité des principes et il assure bien la valeur de la pensée : de là sans doute le succès dont il a joui de tout temps. Mais quand on demande aux platoniciens de préciser en quoi consistent ces normes absolues qu'atteint notre esprit, ils se contredisent entre eux ou, le plus souvent, restent dans le vague.

c) Le platonisme a pris à travers les siècles diverses formes. C'est avant tout la philosophie de PLATON. Mais le mouvement de pensée dont PLATON a été l'initiateur s'est poursuivi à travers les âges et jusqu'à nos jours, en sorte que l'histoire du platonisme nous ferait parcourir toute l'histoire de la philosophie occidentale. Nous nous contenterons de parler de PLATON lui-même et du platonisme chrétien de SAINT AUGUSTIN : c'est par le christianisme que PLATON a imprégné le plus profondément les esprits occidentaux.

**A. PLATON.** — a) Le problème qui se pose à PLATON est sans doute un problème d'ordre théorique, mais peut-être encore plus un problème d'ordre pratique : comment trouver des normes de la pensée et de l'action ?

Le problème théorique est celui du fondement de la science : c'est un fait que la science existe. Comment la fonder ?

Et d'abord qu'est-ce que la science ? Pour PLATON, c'est la connaissance, non pas de ce qui devient et de ce qui change, mais de ce qui est et ne change pas. Nous dirions de nos jours qu'il n'y a de science que du général et du nécessaire, que la science consiste dans la connaissance des lois générales et constantes des phénomènes, et dans la connaissance des types généraux et permanents des êtres.

Or, dans le monde sensible que nous montrent nos sens, tout est devenir et changement, comme le disait HÉRACLITE; il n'y a pas deux êtres identiques, mais une multiplicité infinie d'individus distincts les uns des autres. Comment dans ces conditions, peut-il y avoir une vraie science ?



Le problème pratique est d'ordre à la fois moral et politique. L'homme est capable d'organiser sa vie personnelle et la vie de la collectivité dont il fait partie : quelles sont les normes d'après lesquelles il doit les organiser ? Sur quoi se fondent la morale et la politique ?

Ce ne peut pas être sur ce monde que nous font connaître nos sens : dans ce monde, nous voyons les hommes en lutte pour des intérêts contradictoires, et le dernier mot est, en définitive, à la force brutale, non au droit et au bien. D'où nous viennent et où résident ces normes du droit et du bien d'après lesquelles l'homme rêve d'organiser sa vie et la société ?

b) La solution de PLATON est que, au-dessus du monde sensible perçu par les sens, il y a un monde intelligible auquel peut s'élever notre intelligence : le monde des Idées, source de toute existence et de toute connaissance ; c'est de ce monde, où notre âme a séjourné avant son union au corps, que nous tenons les idées qui nous servent de normes.

Tout ce qui existe n'existe que par participation aux Idées. Nous pouvons prendre, pour concrétiser la pensée de PLATON, des objets particuliers (114) : par exemple, tous les chênes que nous voyons participent, à des degrés très variables qui font leurs différences individuelles, de l'Idée de Chêne, une et immuable, dans le monde intelligible ; ou encore et de préférence, les figures géométriques, que nous reconnaissons dans les choses et que nous appelons des circonférences ou des carrés, n'existent que par participation à l'Idée de Circonférence et de Carré. Mais PLATON songe surtout aux réalités morales qui font la valeur de la vie humaine : le juste, le beau, surtout le bien. Pour lui, il n'y a de justice, de beauté, de bonté ou plutôt de bien que par participation aux Idées de Justice, de Beauté et de Bien qui se trouvent dans le monde intelligible.

Les Idées sont en même temps la source de la connaissance, non pas sans doute de la connaissance sensible, mais de la connaissance intellectuelle, c'est-à-dire par idées générales. Ce sont mes yeux qui me font connaître des lignes tracées sur le tableau, mais je ne puis dire que cette figure est un cercle et juger de la perfection de ce cercle que si j'ai l'idée du cercle parfait, de même qu'il me faut un mètre pour savoir si le coupon d'étoffe que j'achète mesure bien un mètre. Pour juger des imperfections d'une circonférence, je dois la comparer à la circonférence idéale que je lui superpose. De même, toute appréciation relative à la beauté, à la bonté ou à la justice des choses terrestres, implique une comparaison avec des normes absolues, la Beauté, la Bonté, la Justice.

D'où l'homme tient-il ces normes ? Non pas de l'expérience sensible, car les sens lui font connaître le réel et non l'idéal. Il les possède antérieurement à toute expérience. Avant son union au corps, l'âme était dans le monde intelligible et contem-

(114) Dans le *Parménide*, on voit bien quelles sont les idées ou les formes qui préoccupaient le plus PLATON : quand il s'agit du beau ou du juste, il est très affirmatif ; quand il s'agit d'objets concrets, il devient hésitant.

*Parménide*. — Crois-tu qu'il y ait aussi, par exemple, quelque forme en soi et par soi du juste, du beau, du bon et de toutes les choses de cette sorte ?

Socrate. — Oui, dit-il.

— Et aussi une forme de l'homme distincte de nous et de tous les hommes comme nous, une forme en soi d'homme, une forme de feu et d'eau ?

— J'ai été souvent, *Parménide*, répondit Socrate, perplexé au sujet de ces choses, ne sachant pas s'il fallait en juger comme des précédentes et autrement.

— L'es-tu aussi, Socrate, au sujet des choses qui pourraient paraître ridicules, comme le poil, la boue, la saleté ou toute autre chose insignifiante et sans valeur ? Te demandes-tu s'il faut aussi admettre qu'il y a aussi pour chacune d'elles une forme à part, distincte, aussi, des choses que nous touchons de nos mains ?

— Non, répondit Socrate. Pour les choses que nous voyons, je ne doute pas de leur existence ; mais de penser qu'il en existe une forme, j'ai peur que ce soit par trop étrange. Cependant il m'est arrivé parfois de me sentir troublé et de me demander si toutes choses n'ont pas également leur forme. Puis, quand je me suis arrêté à cette pensée, je m'en détournai en toute hâte, de peur de tomber et de me noyer dans un abîme de niaiserie. Revenu aux choses dont nous avons dit qu'il existait des formes, j'y consacre mon temps et en fais mon étude.

(PLATON, *Parménide*, 130 hd., trad. Ed. CHAMBRY, p. 476-477, Garnier, 1938.)

plait les Idées. De ces Idées, elle a conservé un souvenir, mais un souvenir très faible. Il ne reparait qu'évoqué par la vue des objets qui participent aux Idées, et même alors il n'est pas reconnu : quand, devant un paysage, je prononce le mot de beauté, je ne me doute pas que cette idée, grâce à laquelle je puis porter un jugement sur ce paysage, est un souvenir de l'époque où mon âme séjournait dans le monde intelligible. Les idées sont des réminiscences, c'est-à-dire, dans le langage platonicien, des souvenirs non reconnus.

Dans un passage célèbre de *Ménon* (p. 81 et s.), SOCRATE montre par une expérience la nécessité de recourir à l'hypothèse de la réminiscence. Il appelle un esclave de Ménon, et, bien que cet homme n'ait aucune instruction, il lui fait découvrir certaines vérités géométriques, et, lorsqu'il se trompe, l'amène à corriger lui-même ses erreurs <sup>(115)</sup> : cet esclave connaissait donc la géométrie sans l'avoir apprise.

**B. SAINT AUGUSTIN (354-430).** — a) Le problème que se pose Saint AUGUSTIN est celui-là même que se posait PLATON : d'où tirons-nous les normes d'après lesquelles nous jugeons de la valeur des choses? « Comprends, dit-il à son interlocuteur Evodius, dans le dialogue *Du libre arbitre* (II, ix, 26), que tu ne peux pas approuver ou désapprouver ce que tu atteins par les sens si tu n'as pas en toi-même certaines lois de la beauté auxquelles tu rapportes tout ce que tu vois de beau à l'extérieur. » Et si nous n'avions pas l'idée de la beauté parfaite, pourrions-nous dire que celles que nous voyons en sont bien éloignées, et établir une graduation ? <sup>(116)</sup>.

b) La réponse de Saint AUGUSTIN diffère de celle de PLATON : c'est à l'illumination divine que l'homme doit les normes d'après lesquelles il juge des choses. Mais Saint AUGUSTIN s'inspire de PLATON <sup>(117)</sup>, qui a exercé sur lui une profonde influence par l'intermédiaire du philosophe néo-platonicien PLOTIN (205-270), dont on lui avait prêté les écrits.

---

**Bibliogr.** — Saint AUGUSTIN, *Confessions*, liv. VII. — E. GILSON, *Introduction à la Philosophie de Saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd. (Vrin, 1943). — PORTALJÉ, art. *Saint Augustin* dans *Diction. de théol. cath.*, I, 2334-2337. — Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* 2<sup>e</sup> éd., p. 179-249 (Beauchesne, 1941). — R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien* (Denoël et Steele, 1932); *Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustiniennne de l'illumination* (Desclée, de Brouwer, 1934). — F. CATRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, ch. vii et viii (Desclée de Brouwer, 1947).

(115) On trouvera ce passage avec les figures nécessaires pour le comprendre dans la brochure de J. VIALATOUX, *Pour lire Platon*, p. 80-84 (Ecole et Collège, 1939).

La phénoménologie allemande, principalement avec Max SCHELER et Nicolai HARTMANN, est revenue à l'idée d'un « monde d'essences idéales » possédant un « être en soi ». Cf. N. HARTMANN, *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. R. VANCOURT, t. I, p. 234, 289, 313...; t. II, p. 38, 246, etc.

(116) *De vera religione*, XXX, 56. Voir en *Théodicée* l'argument des degrés.

(117) Il semble bien que Saint AUGUSTIN, au début de sa conversion, s'est arrêté à la théorie de la réminiscence (*Epist.*, VII, 2; *De quantitate animae*, XX, 34) et qu'il ne s'en est détaché que peu à peu. Dans les *Confessions*, rédigées peu avant l'an 400, il expose encore cette hypothèse sans la discuter (liv. X, chap. ix, 17). Aussi dans les *Rétractations* (liv. I, chap. vii, 2) prend-il soin de noter qu'on ne peut pas admettre pour l'âme une vie antérieure à la vie actuelle, soit dans le corps soit hors du corps.

L'opposition entre PLATON et Saint AUGUSTIN est bien marquée dans ces lignes du *De Trinitate* : D'après PLATON, *ille philosophus nobilis... reminiscuntur prius cognita quam cognoscuntur nova... Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subijuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporali luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creata* (*De Trinitate*, lib. XII, cap. xv.).

Alors, averti (118) de revenir en moi, j'entraï dans l'intimité de mon cœur... J'y entraï et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble (119) fût-il, au-dessus de l'œil de mon âme, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose (120), tout autre chose. Elle n'était point au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi parce qu'elle m'a créé; j'étais au-dessous d'elle parce que j'ai été fait par elle (121). Celui qui connaît la vérité la

(118) Averti par la lecture d'ouvrages néo-platoniciens. Averti de rentrer en lui-même, et non pas instruit. Le maître, en effet, n'a pas pour rôle de transmettre à son disciple une science toute faite : il doit seulement le diriger dans la recherche du vrai, l'avertir de la route à suivre, lui indiquer les points à regarder (Cf. *De Magistro*, XI, 38). Dans ses sermons au peuple d'Hippone, SAINT AUGUSTIN revient des centaines de fois sur cette idée que son rôle n'est pas d'instruire ses auditeurs, mais de les aider à fixer la lumière intérieure qui seule peut éclairer (Cf. par exemple : *Sermons*, 134, 1; 179, VII; 261, II; 292, I...)

(119) L'œil est troublé par l'habitude de contempler des choses matérielles; il a besoin d'une purification (*καθαρσις*) pour devenir capable de s'élever jusqu'à la lumière spirituelle qui l'illumine.

(120) SAINT AUGUSTIN n'en est pas moins obligé de comparer la lumière intellectuelle qui éclaire les yeux de l'esprit à la lumière matérielle qui éclaire les yeux du corps.

(121) C'est donc Dieu lui-même qui illumine l'homme : « Cette lumière supérieure par laquelle l'esprit de l'homme est illuminé, c'est Dieu. » (In *Joan*, XV, 19. MIGNÉ, t. 33, 1517.) SAINT AUGUSTIN appuie aussi sa thèse sur la phrase de SAINT JEAN (I, 9) : « Le Verbe... était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. »

Les augustinien du moyen âge préciseront jusqu'à la modifier la conception de leur maître. D'abord ils n'admettent généralement pas que l'illumination divine nous fasse voir Dieu lui-même : la lumière intellectuelle est un moyen de connaissance (*id quod cognoscitur*), mais non un objet de connaissance (*id quod cognoscitur*). Cf. par exemple, JOHN PECKHAM, *Quaest. disp. ad 4<sup>m</sup>* (dans *De humanae cognitionis ratione*, 182; Quaracchi, 1883). Ensuite, certains d'entre eux, et en particulier le plus célèbre, SAINT BONAVENTURE (in 1<sup>o</sup> sent., *Disp. 27*, art. 1, qu. 2, ad 6<sup>m</sup>), reconnaîtront que la lumière qui éclaire l'esprit de l'homme n'est pas Dieu lui-même, mais une participation créée de la lumière divine.

C'est en somme la pensée de SAINT THOMAS qui, bien qu'ayant opté pour ARISTOTE contre PLATON, a conservé, plus ou moins logiquement, quelque chose de la pensée platonicienne adaptée par SAINT AUGUSTIN.

Lorsque SAINT AUGUSTIN, qui fut imprégné des doctrines des platoniciens, trouvait chez eux des pensées en accord avec notre foi, il les recueillait; lorsqu'il les jugeait contraires, il leur substituait quelque chose de mieux. Or, PLATON admettait, comme nous l'avons dit, que les formes des réalités subsistaient par elles-mêmes en dehors de la matière, et il les nommait « idées »; c'est en y participant que notre intelligence, d'après lui, connaît toutes choses. De la sorte, la matière corporelle, par participation à l'idée de pierre, devient une pierre; et, parallèlement, notre intelligence en participant à la même idée connaît la pierre. Mais il semble étranger à la foi que les formes puissent subsister sans matière en dehors des réalités : les platoniciens disaient par exemple que « la vie en soi », « la sagesse en soi », sont des substances créatrices. En conséquence, SAINT AUGUSTIN admit, au lieu des « idées » de PLATON, des « raisons » de toutes les créatures existant dans l'Esprit divin : c'est d'après ces raisons que tous les êtres sont formés et que l'âme humaine connaît toutes choses.

Quand donc l'on demande si l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles, il faut répondre que l'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières : — 1<sup>o</sup> On la connaît dans un objet connu : par exemple, quelqu'un voit dans un miroir des réalités dont l'image est reflétée dans ce miroir. Et alors l'âme, dans la vie présente, ne peut tout voir ainsi dans les raisons éternelles; par contre, c'est la manière dont connaissent les esprits bienheureux, que voient Dieu et toutes choses en Lui. — 2<sup>o</sup> On connaît une chose dans une autre, comme en un principe de connaissance : par exemple, si nous disons voir dans le soleil ce que nous voyons par la lumière de cet astre. En ce cas, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles. C'est en y participant que nous connaissons toutes choses : car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues.

(SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1<sup>re</sup> part., qu. 84, art. 3, trad. J. WEBER, éd. de la Revue des jeunes, p. 43-44.)

Voici quelques autres références aux œuvres de SAINT THOMAS : *De Veritate*, qu. XI, a. 1; *De spiritualibus creaturis*, qu. I, a. 10; *In Boethium de Trinitate*, qu. I; *Contra gentes*, I, 40...

Les philosophes du moyen âge peuvent différer sur les modalités de l'illumination divine, tous s'accordent pour enseigner que Dieu est le créateur et le régulateur des intellects, en ce qu'il leur confère, non seulement l'existence, mais encore le pouvoir de former les premiers principes sur lesquels reposent toutes les sciences : théoriques et pratiques. (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, II, p. 63; Vrin, 1932.)

connait (122), et celui qui la connaît, connaît l'éternité (123). (Saint AUGUSTIN, *Confessions*, liv. III, chap. x, 16, trad. de LABRIOLLE, coll. G. Budé, I, 161-162.)

c) Les arguments sur lesquels se fonde Saint AUGUSTIN sont ceux que nous avons plusieurs fois invoqués : l'universalité et la nécessité des principes. Il est des idées que possède tout homme : cette communauté est inexplicable à moins d'admettre que tous les hommes participent à une vision commune (124).

Nous avons des idées nécessaires, et immuables : nos esprits étant contingents et mobiles, ce n'est pas en nous que ces idées sont connues, mais dans un être nécessaire et immuable (125).

*Cherchant sur quoi je me fondais pour apprécier la beauté des corps, soit célestes, soit terrestres, et ce qui me rendait capable de jugements équitables sur ces choses muables, quand je disais : « Ceci doit être ainsi, cela ne doit pas être ainsi », cherchant, dis-je, sur quoi je me fondais pour juger quand je jugeais de la sorte, j'avais découvert l'éternité immuable et véritable de la vérité, au-dessus de mon esprit changeant.* (Saint AUGUSTIN, *Confessions*, liv. VII, chap. xvii, 23, trad. de LABRIOLLE, I, p. 166, coll. G. Budé, 1923.)

Mais raisonner n'est pas nécessaire : il suffit d'observer sa propre pensée pour y voir intuitivement l'action de la lumière divine. Habitué à regarder les objets matériels, nous ne faisons pas attention à la lumière qui nous permet de les voir, mais si nous réfléchissons, nous nous rendons compte que la lumière n'est pas moins réelle que les objets qu'elle éclaire. Il en est de même de la lumière qui éclaire notre esprit : comme la lumière matérielle, elle se fait voir elle-même en faisant voir les vérités que nous ignorerions sans elle (126), et son existence est aussi certaine que la vérité des propositions qu'elle nous fait connaître (127).

Cependant il ne faudrait pas croire que la vision de cette lumière est facile : rien de plus intime, mais rien de plus secret. Pour en prendre conscience, il faut une longue préparation (128) qui rappelle les étapes par lesquelles, au livre VII de la *République*, PLATON fait passer son élève pour l'amener à la contemplation des Idées. Une fois qu'on l'a atteinte, on ne peut pas s'attarder à la fixer. On est ébloui par son éclat et rejeté dans l'ombre et on n'a d'une chose qui ne passe pas qu'une connaissance passagère (129).

(122) Pour Saint AUGUSTIN la vérité n'est pas, comme suivant la conception commune, la conformité de la pensée avec les choses, mais la conformité avec la pensée divine. C'est pourquoi qui connaît la vérité, connaît Dieu.

La conception commune vaut pour les vérités de fait : il pleut, le menteur est méprisé... Elle ne vaut pas pour les vérités de droit ou pour les vérités normatives : l'honnêteté est préférable à la richesse, tu ne dois pas mentir... C'est pour trouver un fondement à ces vérités de droit indispensables à la vie morale que Saint AUGUSTIN a recours à l'illumination intellectuelle comme PLATON à la reminiscence.

(123) Les normes des choses sont éternelles et les idées de Dieu qui constituent ces normes sont éternelles comme Dieu lui-même.

(124) C'est une idée qui revient souvent sous la plume de l'évêque d'Hippone : *Quand nous voyons l'un et l'autre que ce que tu dis est vrai, quand nous voyons l'un et l'autre que ce que je dis est vrai, où le voyons-nous, je te le demande ? Assurément, ce n'est pas en toi que je le vois, ce n'est pas en moi que tu le vois. Nous le voyons tous deux en l'immuable Vérité qui est au-dessus de nos intelligences.* (*Confessions*, liv. XII, chap. xxv, 35.)

(125) Cf. *De Trinitate*, liv. XIV, chap. xv, 21, Migne, t. 42, col. 1032.

(126) *Lumen, cum alia monstrat quae videntur in lumine, numquid alio indiget ut monstratur ? Lumen ergo et alia monstrat et seipsum...* (In Joan. XLVII, 3, Migne, t. 35, col. 1734.)

(127) *Hoc ergo lumine, ubi haec cuncta dijudicantur, non utique sicut hujus solis et cuiusque corporei luminis fulgor per localia spatia circumquaque diffunditur, mentemque nostram quasi visibili candore illustrat, sed invisibiliter et ineffabiliter, et tamen intelligibiliter lucet, tamque nobis certum est quam nobis efficit certa, quae secundum ipsum cuncta conspicimus.* (Epist., 120. *Ad Consentium*, 120, II, 10; Migne, t. 33, col. 457.)

(128) Voir par exemple l'entretien d'Ostie, *Confessions*, liv. IX, chap. x, 23.

(129) *Ad quas (les idées des vertus) mentis aeternae pervenire paucorum est; et cum perve-*

## II. Le cartésianisme.

DESCARTES, rompant avec la doctrine scolastique qui lui avait été enseignée chez les Jésuites de la Flèche, engagea la philosophie moderne sur une voie nouvelle. Les scolastiques enseignaient que l'intelligence humaine avait le pouvoir de tirer des objets particuliers perçus par les sens l'idée générale réalisée en eux : ils étaient empiristes ou, pour suivre le vocabulaire que nous avons adopté, empirico-rationalistes. DESCARTES et les philosophes qui s'inspirent de lui abandonnent cette thèse et reviennent à un rationalisme qui rappelle celui de PLATON<sup>(130)</sup>.

**A. DESCARTES : L'INNEISME.** — a) Ayant rejeté la théorie scolastique de l'unité substantielle de l'âme et du corps (Cf. p. 362) et ayant conçu l'âme comme une réalité se suffisant à elle-même, DESCARTES ne pouvait pas admettre l'empirisme classique, qui suppose une action du corps sur l'esprit : il explique l'origine des idées par l'innéisme.

Nos idées ne sont pas acquises par l'expérience : elles sont innées<sup>(131)</sup>; nous naissons avec elles. C'est Dieu qui a mis les idées en nous comme la marque de l'ouvrier dans son œuvre.

Malheureusement, la théorie de DESCARTES manque de précision : il est difficile de préciser quelles idées sont innées et en quoi consiste l'innéité; suivant les circonstances et les besoins de la polémique, DESCARTES a fait à ces questions des réponses sensiblement différentes.

D'après l'enseignement le plus ordinaire de DESCARTES, toutes nos connaissances ne sont pas innées. En effet : un grand nombre d'idées nous viennent des sens : ce sont les idées adventices, comme l'idée de chaud, d'amer, de rouge... Avec ces idées adventices, nous pouvons former la représentation de choses que nous n'avons jamais vues (idées de sirène, d'hippogriffe...) : DESCARTES les appelle les idées factices<sup>(132)</sup>. Il y a seulement quelques idées innées. Logiquement, ce devraient être les idées de qualités ou de propriétés, dont nous n'avons vu aucun exemple dans le monde de notre expérience : les idées de parfait, de nécessaire, d'universel, les notions mathématiques de point, de ligne... Mais ordinairement DESCARTES réduit ces idées

**Bibliogr.** — J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes* (Presses universitaires, 1948). — J. CHEVALIER, *Descartes*, Plon, 1921. — HAMELIN, *Le système de Descartes* (Alcan, 1911). — PALHORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, II, 148-178 (Lanore). — FOULQUIÉ, *Le problème de la connaissance*, 68-81 (Ecole et Collège, 1938). — E. BOUTROUX, *Des idées éternelles chez Descartes* (Alcan, 1927).

*nitur, quantum fieri potest, non in eis permanet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio.* (SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, Lib. XII, cap. xxiii. Migne, t. 42, col. 1010.)

(130) Voir, par exemple, 5<sup>e</sup> méditation (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 50-51). Contrairement à l'interprétation classique, M. Jean Laporte, dans son récent ouvrage intitulé *Le rationalisme de Descartes*, fait de l'auteur du discours de la méthode un empiriste : « Si nous voulons à toute force caractériser la philosophie de Descartes par un nom, le nom qui lui siedrait le mieux serait, tout paradoxal à part, celui d'empirisme — empirisme radical et intégral. » (P. 477.)

Si le cartésianisme ne constitue pas un système cohérent et si, comme nous le dirons, son auteur est amené à des affirmations contraires à un rationalisme authentique, on ne peut méconnaître l'esprit rationaliste qui l'inspire.

(131) Est inné ce « qui appartient à la nature d'un être, et n'est pas chez lui le résultat de ce qu'il a éprouvé, fait ou perçu depuis sa naissance. » (Voc.)

(132) 3<sup>e</sup> Méditation (A.-T., IX, p. 29-30).

à un petit nombre <sup>(133)</sup>, à celles qu'on appelle, dans le langage aristotélicien, les catégories :

Je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. (DESCARTES, *Lettre à la princesse Elisabeth*, 21 mai 1643, A.-T., III, p. 665.)

Au contraire, dans d'autres cas, DESCARTES multiplie les idées innées : il affirme que nous avons l'idée de toutes les essences des choses <sup>(134)</sup>; que toutes les idées, sauf les idées factices, sont innées : les aveugles eux-mêmes auraient l'idée de lumière et connaîtraient son essence, les sens nous apprenant seulement l'existence de la lumière <sup>(135)</sup>. Suivant la comparaison de LACHELIER, « nous avons en nous l'étoffe de nos pensées; ce que l'expérience nous apprend, c'est la manière dont cette étoffe est taillée... » <sup>(136)</sup>.

L'innéité est le plus souvent présentée comme une sorte de possession congénitale des idées, et DESCARTES parle parfois comme PLATON : « Il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles. » <sup>(137)</sup>. Ailleurs, pour répondre aux objections qui lui sont faites, il ramène l'innéité des idées à « la faculté de les produire », se rapprochant ainsi de la théorie classique et semblant se rallier à l'empirisme <sup>(138)</sup>.

b) A la question de la valeur des idées et des principes, DESCARTES répond plus nettement : il professe le dogmatisme et affirme la valeur absolue de la connaissance intellectuelle. Mais sa position implique plusieurs illogismes.

Tout d'abord il se défend difficilement contre l'accusation qui lui a été faite de commettre un cercle vicieux <sup>(139)</sup>. D'une part, en effet, il affirme que nous avons le droit de nous fier à l'évidence — en style cartésien, aux « idées claires et distinctes » — parce que, si ce qui nous paraît évident était faux, nous aurions été mal faits et l'auteur de notre nature nous tromperait; or cette hypothèse répugne à la perfection divine; donc nous pouvons nous fier à l'évidence <sup>(140)</sup>. Mais, par ailleurs, l'existence et la perfection de Dieu se fondent sur l'évidence des raisonnements par lesquels on les prouve. Ainsi on admet l'existence et la perfection de Dieu en se fondant sur une évidence dont il faudrait

(133) Cf. *Principes de la philosophie*, I, p. 48.

(134) *Lettre au P. Mersenne*, 23 juin 1641 (A.-T., III, p. 383).

(135) *Lettre au P. Mersenne*, 22 juillet 1641, (A.-T., III, p. 418). — Cf. *Réponse au placard de Régius*, A.-T., VIII, p. 358.

(136) Cours à l'École normale. Cité par JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, p. 134.

(137) 5<sup>e</sup> Méditation (A.-T., IX, p. 80-81).

(138) *Troisièmes objections*, Rép. à la 10<sup>e</sup> object. (A.-T., IX, 147). — Cf. *Réponse au placard de Régius* (A.-T., VIII, p. 357-383).

D'après M. LAPORTE (*Le rationalisme de Descartes*, p. 115-137), c'est l'expérience qui, en définitive, expliquerait, dans la philosophie cartésienne, l'origine des idées dites innées.

(139) *Quatrièmes objections* (Antoine ARNAULD) (A.-T., IX, p. 166). — *Réponse*, p. 190.

(140) Cf. *Principes*, 2<sup>e</sup> part., 1 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 63-64); *Discours de la méthode*, 4<sup>e</sup> part. (6d. Ecole et Collège, p. 42).

au préalable démontrer la valeur et dont la valeur ne peut précisément être assurée qu'une fois prouvée l'existence de Dieu.

Ensuite c'est la volonté de Dieu qui fait la vérité, et si Dieu l'avait décidé autrement nos esprits et les choses seraient soumis à d'autres principes, ce qui nous paraît évident pourrait nous paraître absurde <sup>(141)</sup>.

*Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujétir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume... On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. — Mais je les comprend comme éternelles et immuables. — Et moi je juge le même de Dieu. — Mais sa volonté est libre. — Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut pas faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. (DESCARTES, Lettre au P. Mersenne, 15 avril 1630, A.-T., I, p. 145-146.)*

Ainsi le dogmatisme cartésien aboutit à un véritable relativisme. La vérité est relative à une libre détermination de Dieu.

DISCUSSION. — a) Le vague même des explications de DESCARTES et les variations qu'on relève dans l'exposé de sa doctrine nous suggèrent déjà que sa théorie des idées innées n'est guère satisfaisante.

Si nous considérons les idées innées, ainsi que l'ont fait les adversaires de DESCARTES, en particulier HOBBS et LOCKE, comme de vraies connaissances, comme des pensées ou des représentations antérieures à l'expérience, l'innéisme est complètement insoutenable.

Tout d'abord, cette théorie est une solution paresseuse : elle n'explique rien et se réduit à un refus d'explication; à de telles réponses le philosophe ne doit recourir qu'en dernier lieu <sup>(142)</sup>.

Ensuite cette conception est *a priori* et elle contredit l'expérience. Nous ne voyons pas que l'enfant arrive au monde avec tout un arsenal d'idées et de principes; nous assistons au contraire à leur acquisition.

Enfin, sous cette forme, l'innéisme cartésien est inintelligible sinon contradictoire. D'une part, en effet, l'essence de l'âme, d'après DESCARTES, est de penser : aussi pense-t-elle constamment. D'autre part, les idées innées ne sont pas constamment pensées; le petit enfant, en particulier, n'en a pas une connaissance actuelle. Comment accorder ces deux affirmations et qu'est-ce qu'une pensée non pensée ?

Si nous prenons « inné » comme synonyme de « naturel » et si l'innéisme est conçu comme la théorie d'après laquelle l'esprit humain possède le pouvoir ou la faculté de former des idées générales — ce qui semble bien la pensée

(141) Cf. Lettre au P. Mersenne, 6 mai 1630 (A.-T., I, p. 149); Premières réponses (A.-T., IX, p. 85); Quintae responsiones (A.-T., VII, p. 380); 6<sup>es</sup> réponses (A.-T., IX, p. 233); Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644 (A.-T., IV, p. 118). — Réponses à des objections d'Antoine Arnauld (A.-T., V, p. 223-224). Nous avons cité ces deux derniers textes en *Morale*, p. 471-472.

(142) La supposition de quelque chose d'inné est la mort de l'analyse, le coup du désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut, et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide. Sans doute, nous ne pouvons échapper tôt ou tard à un terme d'arrêt, mais il faut du moins reculer ce terme le plus possible, et mettre tout à fait à la fin ce que nos philosophes ont mis si souvent au commencement. (Maine de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, éd. Tisserand, VIII, p. 218.)

dernière de DESCARTES —, cette théorie n'est pas discutable, mais elle n'est pas plus éclairante que la précédente, à moins de se préciser en retournant à l'empirisme:

L'important, en effet, est de savoir comment se forment les idées générales. L'esprit les tire-t-il de lui-même et existent-elles virtuellement en lui avant qu'il en prenne conscience ? Ou bien l'esprit est-il à l'origine une table rase, ainsi que l'enseignent les scolastiques, et toutes ses idées lui viennent-elles de l'expérience ?

D'après DESCARTES, elles ne viennent certainement pas de l'expérience sensible. Mais ne pourraient-elles pas venir de l'expérience de la pensée elle-même ? Certains passages de DESCARTES pourraient le laisser supposer. Dans ce cas, nous aurions déjà chez DESCARTES une timide annonce de la pensée de Maine de BIRAN, que nous retrouverons plus précise chez LEIBNIZ.

b) Quant à la théorie cartésienne des principes que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer et de discuter en *Morale* (p. 471-472), elle est encore plus inadmissible, parce qu'elle implique une contradiction : les principes qui, par définition, sont des propositions nécessaires deviennent contingents dans le système de DESCARTES, qui les fait dépendre d'une volonté positive de Dieu. Ce sont des vérités de fait qui ne peuvent donc pas être connues *a priori* et que l'expérience peut seule nous révéler. Ainsi, de ce point de vue-là aussi, l'auteur du *Discours de la Méthode* retombe dans l'empirisme dont il est un des adversaires les plus décidés.

Ce n'est donc pas sans raison que M. LAPORTE (ouvr. cité, p. 477) voit dans la philosophie cartésienne « un pluralisme en ce sens que son contenu ne se laisse ni dériver d'un seul principe ni enfermer dans une seule formule » et se refuse de la considérer comme un système : critique grave quand elle s'adresse au penseur qui prétendait nous donner par déduction l'explication rationnelle du monde.

**B. MALEBRANCHE : LA VISION EN DIEU.** — L'oratorien Nicolas MALEBRANCHE dut sa vocation philosophique à DESCARTES. Mais le fond de ses idées est plus augustinien que cartésien : logiquement, c'est parmi les disciples de PLATON qu'il conviendrait de le placer

a) MALEBRANCHE adopte la théorie cartésienne de la dualité de l'âme et du corps, mais non celle de l'origine des idées et des principes : il rejette expressément l'innéisme<sup>(143)</sup>. Mais il a rejeté aussi les diverses formes d'empirisme<sup>(144)</sup>. Il est ainsi amené à l'explication qui lui paraît seule satisfaisante : la vision en Dieu.

*Il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés; puisque autrement il n'aurait pu les produire et qu'ainsi il voit tous ces êtres en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport. Il faut savoir aussi que Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire*

---

**Bibliogr.** — GOUHIER, *Malebranche. Textes et commentaires* (Gabalda, 1929). — V. DELBOS, *Étude de la philosophie de Malebranche* (Bloud et Gay, 1924). — H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Vrin, 1926). — L. BRUNET, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche* (Rivière, 1929).

(143) *Recherche de la vérité*, liv. III, 2<sup>e</sup> part., chap. iv.

(144) *Ibid.*, chap. i et ii.



qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées; il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puis que cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente. (N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. III, 2<sup>e</sup> part., chap. VI.)

Mais il serait faux de dire que, d'après MALEBRANCHE, l'homme voit tout en Dieu (145); ce sont les idées générales des choses que nous voyons en Dieu; les objets individuels nous sont connus dans leur individualité par les modifications subjectives ou « sentiments » qui leur correspondent en nous (146). Ainsi, ce sont mes sensations qui me font connaître la présence du soleil à l'horizon; mais quand j'affirme que ce globe lumineux a la forme d'un cercle, c'est en Dieu que je perçois l'idée de cercle (147).

Ensuite, bien qu'il affirme que nous voyons les idées des choses en Dieu, MALEBRANCHE ne prétend pas que nous voyons Dieu lui-même. « Les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et participable par elle ». (*Ibid.*)

L'argument fondamental sur lequel s'appuie MALEBRANCHE est celui-là même que SAINT AUGUSTIN faisait valoir : « Si nos idées sont éternelles, immuables, nécessaires, vous voyez bien qu'elles ne peuvent se trouver que dans une nature immuable. » (148).

b) Les idées et les principes rationnels ont, pour l'auteur de la *Recherche de la vérité*, une valeur absolue. Sur ce point encore, MALEBRANCHE se sépare de DESCARTES : « Le décret par lequel Dieu aurait établi les vérités éternelles est, dit-il, une imagination sans fondement. » (149). Les principes s'imposent à Dieu lui-même.

La raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison; il dépend d'elle en un sens, il faut qu'il la consulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même, il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distincte de lui-même. (MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, éclaircissements sur le 3<sup>e</sup> livre, X<sup>e</sup> éclaircissement.)

DISCUSSION. — La théorie de la connaissance de MALEBRANCHE est bien plus cohérente que celle de DESCARTES : elle plait par la sérénité avec laquelle ce penseur va logiquement jusqu'aux dernières conséquences des principes qu'il a posés. Mais les principes eux-mêmes ne s'imposent pas.

a) Ce qu'il y a de nécessaire dans notre pensée n'est pas nécessairement perçu dans un être nécessaire : notre esprit peut percevoir dans des êtres contingents des rapports nécessaires. Par exemple, les angles que forment deux droites qui se coupent sont contingents; je puis les modifier à volonté; mais je vois que la diminution de chacun d'eux est nécessairement compensée par une augmentation équivalente de l'angle adjacent.

(145) On connaît le mot de VOLTAIRE sur MALEBRANCHE : « Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou. »

(146) MALEBRANCHE n'admet pas d'action de la matière sur l'esprit ni même des corps les uns sur les autres : c'est Dieu qui, à l'occasion des changements survenus dans le monde extérieur, produit dans l'esprit les modifications qui nous font connaître ces changements.

(147) *Conversations chrétiennes*, entr. III, éd. Bridet, p. 73-74 (Garnier, 1929).

(148) *Entretiens sur la métaphysique*, 1<sup>er</sup> entr., § 10 : « Si la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle;... s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même. » (*Recherche de la vérité*, éclaircissement sur le 3<sup>e</sup> livre, X<sup>e</sup> éclaircissement; Paris, 1749, t. IV, p. 191-192). — On trouvera des idées analogues chez FÉNELON, *De l'existence et des attributs de Dieu*, 1<sup>er</sup> part., §§ 55-60.

(149) *Recherche*, loc. cit., p. 193.

La perception des rapports permet aussi la formation d'idées auxquelles ne correspond aucun objet réel. Ainsi la vue d'une circonférence imparfaite peut me donner l'idée d'un rapport d'équidistance entre un point central et la courbe qui l'entoure. C'est grâce à cette idée que je trace mentalement la circonférence type d'après laquelle je corrige la circonférence réelle.

b) Les principes peuvent se ramener, avons-nous dit, au principe d'identité ou au principe de contradiction. Or il est impensable que ces principes soient violés. On n'a donc pas à se demander d'où nous vient cette idée : elle vient de ce que nous pensons.

c) Un grand principe de la philosophie de MALEBRANCHE, et sur lequel il se fonde pour combattre l'hypothèse cartésienne des idées innées, est que « Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles ce qui se peut faire par des voies très simples et très faciles : car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison » (150). Or MALEBRANCHE donne de la connaissance une explication fort compliquée et il admet des réalités inutiles : si c'est Dieu et non pas la réalité extérieure qui produit en nous les sensations, pourquoi y a-t-il des objets extérieurs (151) ? L'action divine par laquelle Dieu montre à chaque instant à chaque être pensant les idées correspondant aux modifications subjectives qui se passent en lui n'est-elle pas aussi compliquée que la création de toutes les âmes avec des idées innées ? C'est la conscience de cette difficulté qui conduira LEIBNIZ à l'harmonie préétablie, qui constitue une synthèse de la théorie de MALEBRANCHE et de celle de DESCARTES.

**C. LEIBNIZ : L'HARMONIE PRÉÉTABLIE.** — LEIBNIZ disait de DESCARTES que « sa philosophie est l'antichambre de la vérité » (152). La vérité consistera à réintégrer dans le cartésianisme l'idée essentielle de l'empirisme. Mais LEIBNIZ ne se borne pas à un pur compromis entre l'empirisme et l'innéisme; il élabore un système propre : la monadologie et l'harmonie préétablie.

a) La synthèse de l'empirisme et de l'innéisme est formulée par LEIBNIZ par une petite addition à la formule classique de l'empirisme : *nihil est in intellectu. quod non fuerit prius in sensu*, disaient les empiristes; *nisi ipse intellectus*, ajoute LEIBNIZ. Toutes nos connaissances viennent de l'expérience sensible; toutefois l'intelligence elle-même existe indépendamment de la sensibilité.

Mais que faut-il entendre par intelligence ? Pour LEIBNIZ, l'intelligence n'est pas, semble-t-il, la simple faculté de percevoir des rapports et, par suite, de former des idées abstraites et des lois générales. Elle implique aussi des connaissances.

*Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont pas suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même... D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des*

---

**Bibliogr.** — HALWACHS, *Leibniz* (Mellotée, 1906). — PIAT, *Leibniz*, coll. « Les grands philosophes » (Alcan, 1918). — PALHORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, II, 217-252 (Lanore).

(150) Recherche, liv. III, 2<sup>e</sup> part., chap. vi, t. II, p. 96.

(151) Cette réflexion contribuera à pousser BERKELEY à l'immatérialisme. Cf. p.

(152) Lettre à Remond, dans *Die Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, II, p. 607.

exemples ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne serait jamais avisé d'y penser. (LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, avant-propos, éd. Flammarion, p. 18.)

Il y a donc des connaissances innées. Mais ces connaissances ne sont primitivement que virtuelles et elles ne deviendraient jamais actuelles sans expérience. Elles ressemblent à l'image virtuelle d'une plaque photographique avec laquelle on a pris une vue, mais qui n'a pas encore été révélée : il y a en elle ce qui deviendra une image, moyen de connaissance; mais avant l'action du révélateur, nous ne la distinguons pas d'une plaque vierge; le révélateur, bien qu'il ne crée pas l'image, est nécessaire à son apparition.

Pour expliquer la collaboration des sens et de l'intelligence dans la formation des principes, LEIBNIZ proposait la comparaison d'un bloc de marbre dans lequel des veines préforment (idées innées) l'image d'un Hercule : les coups de marteau, qui figurent l'expérience sensible, font apparaître la statue; ils ne la sculptent pas

*Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle tabula rasa chez les philosophes; car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans le marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour le nettoyer par la polissage, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées innées nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions... (LEIBNIZ, *ibid.*; p. 13.)*

b) Jusqu'ici la pensée de LEIBNIZ ne nous a offert rien de foncièrement nouveau. C'est que nous n'avons pas touché à son système, la monadologie et l'harmonie préétablie, qui entraînera une interprétation très particulière des rapports de l'expérience et des idées innées : les idées apparaissent au fur et à mesure de l'expérience, mais ce n'est pas l'expérience qui provoque leur apparition; il y a une harmonie préétablie entre le développement interne des diverses « monades » dont est composé le monde, mais il n'y a pas d'action d'une monade sur les autres, car « les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir » (158).

MALEBRANCHE avait déjà affirmé que les créatures n'agissaient pas les unes sur les autres et que les sensations n'étaient pas provoquées par les objets sentis : c'est Dieu qui, à l'occasion de la présence des objets, produirait dans l'âme des modifications qui les font connaître. LEIBNIZ trouve que cette explication n'est pas conforme au mode habituel d'agir de Dieu, qui procède par lois générales. C'est donc dès l'origine que Dieu a mis dans chaque monade les éléments qui aboutissent, en vertu des lois du développement interne des êtres, à la constituer de façon à ce qu'elle corresponde à l'état des autres monades. Les idées innées passent de la virtualité à l'activité indépendamment de l'action du monde extérieur sur les sens. En somme, LEIBNIZ est encore plus innéiste que DESCARTES.

DISCUSSION. — a) A l'hypothèse de l'harmonie préétablie, on peut faire le reproche que LEIBNIZ faisait à la théorie des causes occasionnelles de MALEBRANCHE : cette supposition est une explication bien invraisemblable, et il est plus facile d'admettre que les créatures agissent les unes sur les autres.

b) Le compromis tenté par LEIBNIZ entre l'empirisme et le rationalisme est assez satisfaisant si l'on s'en tient à sa formule générale *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu nisi ipse intellectus*. Cette théorie, d'une part, rend compte des faits objectés par les empiristes et, d'autre part, elle explique aussi les faits sur lesquels se fondaient DESCARTES et les rationalistes. Mais elle peut être interprétée de deux façons. Ou bien on s'en tient à la comparaison de la statue, considérant l'intelligence comme la faculté des principes et les principes comme des connaissances innées dont l'expérience ferait prendre conscience : dans ce cas on reprend l'innéisme de DESCARTES, retrouvant les mêmes difficultés pour établir la nature de ces connaissances et la valeur objective de la raison. Ou bien on en reste au principe : *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu nisi ipse intellectus*; dans ce cas, on admet que les principes eux-mêmes sont tirés de l'expérience par l'intelligence, ce qui est la théorie classique que nous proposerons.

LEIBNIZ rejette seulement l'expérience sensible comme source des idées rationnelles, qui constituent la matière des principes rationnels. D'après lui, c'est à l'expérience psychologique que nous les devons (164).

*M. Locke n'a pas assez approfondi l'origine des vérités nécessaires qui ne dépendent pas des sens ou expérience, ou faits, mais de la considération de la nature de notre âme, laquelle est un être, une substance, ayant de l'unité, de l'identité, de l'action, de la passion, de la durée. Il ne faut donc point s'étonner si ces idées et les vérités qui en dépendent se trouvent en nous quoiqu'on ait besoin de réflexion pour s'en apercevoir, et qu'il soit quelquefois besoin que des expériences excitent notre réflexion ou attention pour nous faire prendre garde à ce que notre propre nature nous fournit.* (LEIBNIZ, Lettre à Burnett, Gerhardt, III, p. 307-308.)

Ainsi que nous l'avons dit, LEIBNIZ a déjà entrevu la réponse que donnera Maine de BRAN et qu'adopteront beaucoup de philosophes contemporains.

## § 2. — LE RATIONALISME IDEALISTE OU CRITICISME KANTIEN

Durant une période importante de sa vie, Emmanuel KANT (1724-1804) a été dogmatique et a admis la valeur de la raison. « Ce fut, nous dit-il, l'avertissement de David HUME qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique. » (165). C'est HUME, en effet, qui l'amena à faire la critique de la raison, c'est-à-dire à chercher dans quelle mesure elle peut nous faire connaître le réel.

La théorie kantienne de la connaissance est un rationalisme. KANT, en effet, tient que tout ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans notre pensée ne

---

**Bibliogr.** — MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, t. III : *La critique de Kant*, 2<sup>e</sup> éd. (Desclée de Brouwer, 1942); t. IV : *Le système idéaliste chez Kant et les post-kantiens* (Desclée de Brouwer, 1947). — CANTECOR, *Kant* (Mellotée, 1909). — BOURNOUX, *La philosophie de Kant* (Vrin, 1926). — RUYSSER, *Kant*, coll. « Les grands philosophes » (Alcan, 1909). — PALHONIS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, III, 103-135 (Lanore). — Un ouvrage de KANT, assez court, d'une lecture assez facile et donnant une idée assez complète de sa pensée est intitulé : *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. GIBELIN (Vrin, 1930).

(164) Cf. *Nouveaux essais*, avant-propos, p. 13; liv. 1<sup>er</sup>, chap. 1, § 40, p. 42-43.

(165) *Prolégomènes*, introd., 13. — Dans son *essai sur l'entendement humain*, HUME avait déclaré qu'il fallait, pour mettre fin aux discussions métaphysiques, « instituer une sérieuse enquête sur la nature de l'entendement humain, et montrer, par une exacte analyse de ses pouvoirs et de sa capacité, qu'il n'est fait en aucune manière pour traiter des sujets si éloignés de nous et si abstraits (*Œuvres philosophiques choisies*, trad. DAVID, I, p. 9). — HUME fit la critique de la notion de cause; KANT fait la critique de toutes les idées rationnelles (*Prolégomènes*, p. 14-15).

doit rien à l'expérience et résulte de la constitution même de nos fonctions de connaissance ou de la raison. Mais il diffère des rationalistes que nous avons appelés réalistes; d'après lui, en effet, les principes rationnels ou les lois qui résultent de notre constitution mentale ne valent pas pour les choses ou pour les objets; ils ne valent què pour nos pensées ou pour nos idées; ils ont une valeur subjective, mais non une valeur objective.

KANT fut, nous dit-il, acculé à son système par l'insuccès des autres explications imaginées pour rendre compte des éléments universels et nécessaires de la pensée humaine. Voyant qu'il était impossible d'expliquer comment l'expérience de faits particuliers pouvait donner à l'homme des principes universels et nécessaires lui permettant de décider non seulement de ce qui est, mais même de ce qui doit être, il proposa une théorie qu'il juge révolutionnaire, comme le système de COPERNIC, qui fait tourner la terre autour du soleil, par rapport à celui de PROLÉMÉE, d'après qui le soleil tourne autour de la terre.

*Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner le spectateur lui-même autour des astres immobiles. Or, en métaphysique, on peut faire un pareil essai pour ce qui est de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait connaître quelque chose a priori (156). Si l'objet, au contraire (en tant qu'objet des sens), se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité. (KANT, Critique de la raison pure, préface de la 2<sup>e</sup> éd., trad. TREMESAYGUES et PACAUD, p. 22: 2<sup>e</sup> éd., p. 19.)*

Révolutionnaire, KANT reste dans la tradition en cherchant, comme LEIBNIZ, un compromis entre l'empirisme et le rationalisme cartésien. Cet esprit de conciliation apparaît bien dans cette déclaration célèbre par laquelle commence l'Introduction de la deuxième édition de la *Critique de la raison pratique*: « Toute notre connaissance commence avec l'expérience », mais « cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience. »

*Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître (Erkenntnisvermögen) pourrait-il être éveillé et mis en action (zur Ausübung erweckt) si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et, d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme expérience. Ainsi, chronologiquement (der Zeit nach), aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et c'est avec elle que toutes commencent.*

*Mais si toute notre connaissance débute AVEC l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute DE l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre pouvoir de connaître (simplement excité par les impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer. (KANT, Critique de la raison pure, trad. TREMESAYGUES et PACAUD, p. 39-40; 2<sup>e</sup> éd., p. 31-32.)*

(156) C'est-à-dire avant toute expérience. Je sais, avant de l'avoir vérifié au rapporteur, que les trois angles de tout triangle que je puis tracer sont équivalents à deux droits. Je sais, avant de constater qu'il y a quelqu'un dans mon appartement, que la porte ne s'est pas ouverte toute seule...

D'après KANT, il y a donc dans nos connaissances de l'inné et de l'acquis; mais aucune connaissance n'est totalement innée ni totalement acquise. Dans toute connaissance, en effet, il y a matière et forme. La matière vient des objets par l'intermédiaire des sens; la forme fait partie de la constitution du sujet (157); elle est comme innée (158).

Nous avons expliqué en *Logique* (p. 18-19), et plus haut dans ce volume (p. 52), le sens des mots « matière » et « forme » appliqués à la pensée. Pour faciliter l'intelligence de la pensée de KANT, donnons encore quelques exemples.

Les termes *chaud*, *Pierre*, *le soleil*, *la lune*, *récompensé*, *incandescent*, *sage*, *caché*..., tous les substantifs et tous les adjectifs du dictionnaire et même tous les verbes pris substantivement, expriment des idées qui sont la matière de jugements possibles.

*Pierre est sage*, *le soleil est chaud*, *les sages sont récompensés*, *le soleil est incandescent*, *la lune est cachée*, *ce qui est incandescent est chaud*, sont des jugements; les termes sont liés deux à deux et non juxtaposés au hasard; c'est cette liaison qui constitue la forme du jugement. Mais ces jugements simplement juxtaposés ne font pas un raisonnement: ils ne sont que la matière de raisonnements possibles.

Il y aura raisonnement lorsque ces jugements seront groupés de telle sorte que l'un d'entre eux découle nécessairement des autres; le lien qui rattache la conclusion aux prémisses d'où elle découle constitue la forme du raisonnement. Voici les jugements ci-dessus mis en forme:

*Les sages sont récompensés;*  
*Pierre est sage;*  
*Pierre est récompensé.*

*Ce qui est incandescent est chaud;*  
*Le soleil est incandescent;*  
*Le soleil est chaud.*

### I. La critique de la raison pure (159).

*La critique de la raison pure* (160) a pour but de déterminer ce qui, dans nos connaissances, est forme, c'est-à-dire vient du sujet (est comme inné), et ce qui est matière, c'est-à-dire vient de l'objet (est acquis). Est forme et vient du sujet tout ce qui présente les caractères d'universalité et de nécessité que nous avons signalés comme caractères essentiels des principes; est matière et vient de l'objet tout ce qui est variable et contingent (161).

KANT part de ce fait que, dans toutes les sciences théoriques, sont impliqués des jugements synthétiques *a priori*, en particulier le principe de causalité: tout ce qui arrive a sa cause (162). Ce jugement est synthétique, car le concept de

(157) On peut voir là, sous une autre comparaison, l'essentiel de la révolution kantienne. Les empiristes expliquaient la connaissance en la comparant à l'empreinte du cachet dans la cire: la cire, image de l'âme, constitue la matière; le cachet, qui représente l'objet, fournit la forme. D'après KANT, au contraire, c'est de l'esprit que vient la forme tandis que l'objet joue le rôle de matière. Cf. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 34.

(158) Il est intéressant de rapprocher la théorie de KANT de l'innéisme de DESCARTES, mais il y a une grande différence entre les idées innées et les formes *a priori*. Les idées innées sont de vraies représentations. Les formes *a priori* ne constituent pas par elles-mêmes des représentations (pas plus qu'une sphère n'est une chose si elle n'est ni en pierre, ni en bois, ni en quelque autre matière): avant l'expérience, les formes de la pensée ne sont qu'une prédétermination à penser d'une manière déterminée quand l'expérience fournira un objet de pensée.

(159) Nous citons d'après la traduction de TRÉMESAYGUES et PACAUD (Alcan); nouv. éd. (Presses universitaires, 1944).

(160) Nous rappelons que, dans le langage de KANT, est pur ce qui ne doit rien à l'expérience: il y a les intuitions pures de la sensibilité (espace et temps), les concepts purs de l'entendement (catégories), les idées pures de la raison (le monde, l'âme, Dieu). Cf. *Prolégomènes*, §§ 8-9, p. 43-44.

(161) *Critique de la raison pure*, p. 41; nouv. éd., p. 34.

(162) *Ibid.*, p. 42, 48; 2<sup>e</sup> éd., p. 39, 42. — KANT considère aussi comme synthétiques les jugements mathématiques comme  $7 + 5 = 12$ . En effet, sept et cinq ne sont (*sind*) pas douze; ils *font* douze: une opération est nécessaire pour réaliser l'égalité. (*Prolégomènes*, § 2, p. 23-24. *Critique*, p. 49-51; nouv. éd., p. 40-42.)

cause n'est nullement contenu dans le concept de *ce qui arrive* ou de *ce qui commence*; par ailleurs, il est *a priori*, car même si l'expérience pouvait m'apprendre la cause de *tout ce que j'ai vu commencer* (163), elle ne peut m'apprendre que *tout a*, de fait, une cause, et encore moins que tout ce qui commence a *nécessairement une cause*. Ce fait pose cette première question : **comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?**

Or voici l'étrange anomalie que nous constatons : s'appuyant sur ces principes, les sciences ont abouti à des résultats d'une valeur indiscutable. Au contraire, la métaphysique, qui se fonde sur les mêmes principes que la science, n'a jamais pu aboutir à des conclusions certaines.

La physique part de faits d'observation, et, avec le principe de causalité comme levier, établit de nouvelles lois admises par tous; puis elle les unifie progressivement en un système de plus en plus cohérent qui donnera un jour une explication satisfaisante du monde.

La métaphysique, qui cherche l'explication dernière de la pensée et du monde, utilise les mêmes données : comme majeure, le principe de causalité ou le principe de raison suffisante; comme mineure, des faits d'expérience. Néanmoins, elle échoue là où la physique réussit : nous ne voyons pas que la philosophie ait fait de grands progrès depuis PLATON et ARISTOTE, et il n'est pour ainsi dire pas une théorie admise par tous.

Comment expliquer cette différence de résultat ? Pourquoi la métaphysique échoue-t-elle là où les sciences réussissent ?

Pour répondre à cette question, KANT, passant en revue nos différentes manières de connaître (la sensibilité, l'entendement et la raison), détermine pour chaque cas : 1° les conditions *a priori* de la connaissance, ses données transcendantales, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience, et, par là : 2° la valeur de ces connaissances.

Les données transcendantales de la connaissance viennent de deux sources : la sensibilité et l'intelligence ou la raison. De là la division de la première partie de la *Critique de la raison pure* intitulée « Théorie transcendantale des éléments » : *Esthétique transcendantale* (recherche des données *a priori* de la sensibilité), *Logique transcendantale* (recherche des données *a priori* de l'intelligence). Mais KANT distingue dans l'activité intellectuelle l'entendement et la raison; par suite, la *Logique transcendantale* se subdivise en deux parties : l'*Analytique transcendantale* (recherche des données *a priori* de l'entendement) et la *Dialectique transcendantale* (recherche des données *a priori* de la raison).

Conformément à l'usage commun, l'exposé de la doctrine kantienne de la connaissance suivra la division suivante :

- Esthétique transcendantale ou critique de la sensibilité;
- Analytique transcendantale ou critique de l'entendement;
- Dialectique transcendantale ou critique de la raison.

**A. L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE.** — Dans l'esthétique transcendantale — esthétique a ici son sens étymologique : *αἰσθητική*, *sensation* — l'auteur cherche à déterminer dans quelle mesure la sensibilité, c'est-à-dire la faculté de sentir, peut nous faire connaître le réel.

Pour cela KANT cherche à distinguer dans la sensation les éléments transcen-

(163) Elle ne me l'apprend pas. Voir p. 71.

(164) Voir p. 298-299 les arguments que donne KANT pour prouver que l'espace n'est pas une réalité.

dantaux des éléments empiriques. Est transcendantal ce qui « transcende » les cas particuliers et se retrouve partout et toujours; ou encore ce qui s'impose nécessairement à toute activité sensorielle. Est empirique ce qui dépend des variétés de l'expérience et change avec elle. Les éléments transcendants viennent du sujet; ils constituent la forme de la connaissance. Les éléments empiriques viennent des objets; ils constituent la matière de la connaissance.

Pour faire comprendre comment procède KANT, prenons des exemples vulgaires. Si je sens une mauvaise odeur, je commencerai par croire qu'il y a dans ma chambre quelque objet malodorant. Mais si la mauvaise odeur m'accompagne dans le couloir dans la chambre voisine, dans le jardin, je conclurai que la mauvaise odeur tient à moi et j'examinerai la semelle de mes chaussures.

Un autre exemple plus *ad rem*. Il me semble entendre comme un tintement de glas : je me dis qu'il y a dans le voisinage une cloche qui sonne; j'objective ma sensation. Mais si cette sensation de tintement me suit partout et sans interruption, je dirai que ce sont les oreilles qui me tintent : la sensation sera attribuée au sujet connaissant.

C'est par un procédé analogue que KANT distingue dans la sensation ce qui vient du sujet (ce qui est subjectif) et constitue une « forme *a priori* » de la sensation, de ce qui vient de l'objet (de ce qui est objectif) et constitue la « matière » *a posteriori* de la sensation.

a) KANT relève dans la connaissance sensible ou plutôt dans la connaissance empirique, c'est-à-dire par les sens et par la conscience, deux « formes *a priori* », l'espace et le temps.

L'espace n'est pas un concept empirique, c'est-à-dire donné par l'expérience (164); il est la forme *a priori* de toute représentation par les sens. En effet, la représentation de l'espace ou étendue est nécessairement liée à toute représentation sensible : les objets que je perçois sont ici verts, là rouges; ici chauds, là froids; mais je les perçois toujours étendus; même quand je pense au néant, je me représente l'espace, me contentant de le vider de tout contenu. C'est donc que l'espace ou étendue est une donnée *a priori* de ma faculté de percevoir par les sens. Elle est une « intuition pure », c'est-à-dire qui ne doit rien à l'expérience.

Le temps est la forme *a priori* de toute connaissance par la conscience : je me vois joyeux ou triste, affectueux ou cruel; mais je me vois toujours durer; même quand je ne pense à rien, j'ai l'impression du temps qui s'écoule. Le temps est donc une forme *a priori* de la faculté de percevoir par la conscience une « intuition pure », c'est-à-dire ne devant rien à l'objet perçu.

b) Une fois cette distinction établie, il est facile de déterminer quelle est la valeur de la connaissance sensible. La sensibilité étant constituée comme elle est constituée, nous ne pouvons rien percevoir ni imaginer hors de l'espace et hors du temps. Par suite, nous ne verrons jamais un état de conscience extra-temporel. Mais il ne suit pas de là que, *en soi*, dans le monde des noumènes ou monde intelligible, c'est-à-dire dans le monde que nos sens ne perçoivent pas, mais que notre raison conçoit (165), rien ne soit possible hors de l'espace et du temps. Cependant, la valeur de nos représentations sensibles reste réelle, car il est absolument certain que, *pour nous*, dans le monde des phénomènes (166), c'est-à-dire de ce qui apparaît et est connu par intuition sensible (167), il n'y a rien hors de l'espace et hors du temps; notre mode de percevoir « peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'il le soit pour tous

(163) Se rappeler le monde intelligible de PLATON.

(166) KANT définit le phénomène : « la façon dont nos sens sont affectés ». (*Prolegomènes*, §. 32, p. 88.)

(167) Au sens large du mot englobant les sens externes et le sens interne ou conscience.



les hommes. » (168); par là aussi se trouvent suffisamment fondées les mathématiques et s'explique l'accord des mathématiciens entre eux.

*La géométrie prend pour fondement l'intuition pure de l'espace. L'arithmétique forme elle-même ses concepts de nombre par l'addition successive des unités dans le temps; la mécanique tout particulièrement ne peut former ces concepts de mouvement qu'au moyen de la représentation du temps. Ces deux représentations ne sont que des intuitions (169). car si des intuitions empiriques des corps et de leurs modifications (mouvement) on élimine tout l'élément empirique, c'est-à-dire ce qui appartient à la sensation, il reste encore l'espace et le temps qui sont par conséquent des intuitions pures, servant aux autres (170). de fondement a priori, et qui, par suite, ne peuvent jamais être éliminés (171), et, précisément parce que ces notions sont de pures intuitions a priori, elles prouvent par là qu'elles sont de simples formes de notre sensibilité, qui doivent précéder toute intuition empirique, c'est-à-dire la perception d'objets réels, et conformément auxquels des objets peuvent être connus a priori (172), mais, il est vrai, uniquement comme ils nous apparaissent (173). (KANT, Prolégomènes à toute métaphysique future, § 10, trad. GIBELIN, p. 45, Vrin, 1930.)*

Les mathématiciens s'en tiennent à ce qui leur apparaît, au phénomène; ils ne prétendent pas se prononcer sur ce qui est en soi, sur le noumène; ils ne discutent pas la question de savoir si le temps et l'espace sont quelque chose en dehors de nos représentations. Aussi s'entendent-ils entre eux, car tous perçoivent également dans l'espace et dans le temps.

Le désaccord commence lorsque les philosophes veulent déterminer ce qu'il y a derrière le phénomène et pénétrer jusqu'au noumène : définir l'espace et le temps en soi.

**B. L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTE.** — L'analytique transcendantale a pour objet la critique de l'entendement, c'est-à-dire de la faculté de comprendre et de juger et elle aboutit à déterminer la valeur de la science expérimentale.

« Il y a deux sources de la connaissance humaine, ... à savoir : la *sensibilité* et l'*entendement*; par la première, les objets nous sont *donnés*, mais par la seconde ils sont *pensés*. » (174). Or penser, c'est unir les représentations dans la conscience, et « l'union des représentations en une conscience c'est le jugement. Penser c'est donc juger » (175). Dans l'analytique transcendantale (176) ou

(168) *Critique de la raison pure*, p. 80-81; nouv. éd., p. 68.

(169) Ce ne sont pas des représentations de quelque chose; ce n'est que le fait de se représenter autre chose, le donné sensoriel, d'une certaine manière, sous une certaine forme.

(170) Aux intuitions empiriques, par exemple de couleur, de résistance, de chaleur...

(171) On pourrait illustrer la pensée de KANT par la comparaison suivante. Si nous dirigeons vers le ciel le faisceau lumineux d'une lanterne à projections, nous ne percevons aucune image; l'image n'est perçue que lorsque le faisceau tombe sur un écran. Cet écran est comme le fondement nécessaire et la condition a priori de la perception de l'image; il reste le même, quelles que soient les vibrations qui le frappent; il impose sa forme propre (ovale, carrée, rectangulaire) aux images qu'il reçoit; s'il est convexe, concave, ou si sa surface est irrégulière, il les déforme et nous ne pourrions jamais nous rendre directement compte de cette déformation; car nous ne pouvons voir ni l'écran sans une image (la forme sans matière), ni une image sans écran (la matière sans forme).

(172) Ce ne sont pas des objets proprement dits, c'est-à-dire des choses réelles que nous pouvons connaître a priori; toute connaissance suppose à la fois forme (a priori) et matière (a posteriori). Nous ne pouvons connaître a priori que des objets de pensée, par exemple le triangle ou la sphère, dont nous déterminons les propriétés sans aucun recours à l'expérience.

(173) Et non pas comme ils sont en eux-mêmes.

(174) *Critique de la raison pure*, p. 89; nouv. éd., p. 49.

(175) *Prolégomènes*, § 22, p. 75.

(176) Dans la langue d'Aristote, analytique est synonyme de logique. La logique d'ARIS-

critique de l'entendement, KANT analyse la faculté de connaître et détermine comment l'homme relie entre eux les phénomènes, les explique les uns par les autres, et ainsi aboutit à édifier la science expérimentale, dont le type le mieux évolué est la physique. Par là même on aura déterminé quelle est la valeur de la physique elle-même, et on pourra peut-être expliquer pourquoi l'entendement réussit dans ce domaine alors qu'il échoue en métaphysique.

a) Il faut d'abord déterminer les formes *a priori* de l'entendement, d'après lesquelles l'esprit établit des rapports et formule des jugements. Le procédé est toujours le même. KANT observe les divers jugements : ce qu'il retrouve en tous constitue leur forme et vient du sujet; ce qui varie avec chacun d'eux constitue leur matière et vient de l'objet, c'est-à-dire est une donnée de l'intuition sensible.

Dans la matière de nos jugements, il y a une extrême variété : tous les substantifs du dictionnaire peuvent être sujets; tous les adjectifs peuvent être attributs. Mais tous les jugements ont une *quantité*, une *qualité*, une *relation* et une *modalité* : voilà l'élément *a priori* de la pensée. D'autre part, de chacun de ces quatre points de vue, le jugement peut prendre trois formes différentes : nous obtenons ainsi les douze catégories de l'entendement, c'est-à-dire les diverses manières suivant lesquelles nous pouvons affirmer ( $\kappa\alpha\tau\epsilon\gamma\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ ) l'attribut du sujet. Voici, d'après KANT, les diverses formes de jugement et les catégories qui leur correspondent.

Point de vue :	Jugements :	Catégories :
QUANTITÉ .....	Généraux. Particuliers. Singuliers.	Unité. Pluralité. Totalité.
QUALITÉ .....	Affirmatifs. Négatifs. Indéfinis(177).	Réalité. Négation. Limitation.
RELATION .....	Catégoriques. Hypothétiques (178). Disjonctifs (179).	Substance. Cause. Communauté.
MODALITÉ .....	Problématiques. Assertoriques (180). Apodictiques (181).	Possibilité. Existence. Nécessité.

NOTE est contenue dans les livres intitulés *Premiers analytiques* et *Seconds analytiques*. Pour KANT, l'analytique est l'étude des formes de l'entendement; l'analytique transcendantale. l'étude des formes *a priori* de l'entendement pur.

(177) Les jugements indéfinis viennent ici comme les fausses fenêtres, pour les besoins de la symétrie. Comme exemple de jugements indéfinis, on peut donner celui-ci : l'âme est non mortelle.

(178) *La chaleur dilate le fer* est un jugement général affirmatif, hypothétique, car j'entends affirmer que si on chauffe du fer il se dilate et non que, en fait, on chauffe actuellement du fer.

(179) Par exemple, la loi de Newton : *la masse attire la masse*. Sur la corrélation entre le jugement disjonctif et la catégorie de réciprocité ou de communauté, cf. *Critique*, p. 115; nouv. éd., p. 97.

(180) *Mon auto fait du 100 à l'heure* est un jugement singulier, affirmatif, catégorique, problématique, si, entre la poire et le fromage, j'affirme que mon auto, actuellement immobile au garage, peut atteindre cette vitesse; *assertorique* si, montrant le compteur kilométrique, j'affirme qu'elle marche actuellement à cette vitesse. *La chaleur dilate le fer* est un jugement *assertorique*, car je considère la dilatation du fer par la chaleur comme un fait, mais sans tenir le contraire pour absurde.

(181) *Le tout est plus grand que la partie* est un jugement général, affirmatif, catégorique, apodictique, car il serait absurde d'admettre le contraire; ce serait une contradiction dans les termes.

Ces diverses formes de jugements <sup>(182)</sup> sont comme des moules dans lesquels nous devons couler les données de l'expérience sensible pour les comprendre et expliquer les phénomènes.

Comment les données de l'intuition sensible sont-elles subsumées sous les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire comment rangeons-nous les faits d'expérience dans une catégorie déterminée : comment affirmons-nous, ici, un rapport de cause à effet, là, un rapport de substance à accident ?

Ce n'est évidemment pas au hasard que l'entendement applique les différentes catégories du jugement <sup>(183)</sup>. Mais, par ailleurs, il n'y a rien de commun entre les données de l'expérience et les catégories de l'entendement. La détermination de la catégorie à appliquer est possible grâce à un concept intermédiaire, le schème <sup>(184)</sup>, et KANT appelle la fonction grâce à laquelle cette détermination est possible le schématisme transcendantal ou schématisme de l'entendement pur <sup>(185)</sup>.

Nous ne retiendrons que les schèmes essentiels : « le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps »; le schème de la cause, la succession régulière des phénomènes; « le schème de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps » <sup>(186)</sup>. Comme HUME, KANT admet que nous n'avons pas l'intuition de la causalité ou de la nécessité, mais seulement l'intuition de la coïncidence ou de la succession. Seulement, tandis que, d'après HUME, c'est par suite d'une habitude que nous passons de l'intuition de la coïncidence ou de la succession à l'idée de causalité ou de nécessité, d'après KANT ce passage dépend de notre constitution mentale, et les concepts de causalité et de nécessité sont *a priori* et non *a posteriori* <sup>(187)</sup>.

b) La valeur de nos jugements et de la représentation du monde qui résulte de l'ensemble de ces jugements est aisée à déterminer, comme la valeur de la connaissance sensible : les catégories et les principes au moyen desquels l'entendement établit des rapports entre les phénomènes étant la loi de notre esprit, notre représentation du monde construite avec leur aide est vraie pour nous pour le monde des phénomènes; elle n'est pas vraie en soi pour le monde des noumènes.

*Les lois n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes n'existent en soi; les lois n'existent que relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, en tant qu'il est doué d'entendement, absolument comme ces phénomènes n'existent que relativement au même être, en tant qu'il est doué de sens.* (KANT, *Critique de la raison pure*, nouv. éd., trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, p. 164; 2<sup>e</sup> éd., p. 141.)

Aussi, les physiciens font des découvertes et s'entendent sur les lois du monde, car ils se bornent à la connaissance des phénomènes, de ce qui apparaît.

(182) KANT réduit les douze catégories à deux classes : les catégories *mathématiques* (quantité) et les catégories *dynamiques* (causalité). Nous l'avons répété en *Logique* : il n'y a de science que du mesurable; il n'y a de science que par les causes.

(183) Cf. E.-N. WOLFF, *Etude du rôle de l'imagination dans la connaissance chez Kant* (Thèse Toulouse, 1944). — R. DAVAL, *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. P. U. F., 1931.

(184) Au sens kantien, le schème ou schéma transcendantal est une « représentation intermédiaire, homogène d'une part au concept pur, en ce qu'elle ne contient rien d'empirique; de l'autre, aux perceptions, en ce qu'elle appartient à l'ordre du sensible, et qui, par suite, permet la subsumption indirecte des perceptions ou des images sous les catégories ». (Voc.)

(185) « Peu de chose subsiste encore — s'il en subsiste quelque chose — de cette partie de la doctrine, où le faible de KANT pour l'architecture à fausses fenêtres est bien plus accusé que le sentiment du réel qu'il manifeste ailleurs si profondément. Rien de plus artificiel et de moins ressemblant aux faits que cette théorie bâtie de toutes pièces, où deux termes tout à fait hétérogènes sont unis par un troisième terme participant de la nature de chacun d'eux. » (A. SPAIER, *La pensée concrète*, p. 32.)

(186) *Critique*, p. 179-180; 2<sup>e</sup> éd., p. 154.

(187) *Prolégomènes*, § 27, p. 82-83. — *Critique*, p. 241-226; nouv. éd., p. 182-103.

Au contraire, les métaphysiciens piétinent sur place et échafaudent des systèmes qui se contredisent les uns les autres, car ils prétendent connaître les choses en soi, le monde des noumènes : la nature de la matière, l'essence de la vie, le principe de la pensée...

**C. LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE.** — KANT appelle *dialectiques* tous les raisonnements illusoire et définit la dialectique en général une « logique de l'apparence ». (Voc.) Les apparences dont la recherche fait l'objet de la dialectique transcendante sont celles qui résultent de l'application à l'au-delà (*trans*) de l'expérience, au monde des choses en soi, des principes qui ne valent que dans le domaine de l'expérience<sup>(188)</sup>, dans ce que le monde est pour nous. C'est à la raison<sup>(189)</sup> que KANT attribue ces spéculations. On peut donc définir la dialectique transcendante comme la critique de la raison ou comme la partie de la critique ayant pour but de déterminer la valeur de la connaissance à laquelle aboutit la raison spéculative, qui cherche à découvrir des réalités extraexpérimentales susceptibles de donner l'explication dernière des faits d'expérience.

a) Cette explication, l'esprit humain la trouve dans ce que KANT appelle les idées *a priori* de la raison, qui sont au nombre de trois : l'âme, le monde et Dieu.

Une loi essentielle de l'entendement est de rattacher tout changement à une cause; et ainsi la science a établi un réseau serré de relations de cause à effet, de condition à conditionné. Mais la raison affirme plus : toute cause suppose une cause première; c'est-à-dire une cause non causée; toute condition suppose l'inconditionné; tout relatif, l'absolu; ce n'est que la connaissance de l'absolu ou de l'inconditionné qui donnera l'explication capable de satisfaire l'esprit humain.

Pour donner une explication dernière aux phénomènes, l'homme est donc amené par la logique de sa pensée à les rattacher à des réalités qui se suffisent à elles-mêmes et n'ont pas besoin d'être rattachées à autre chose : ce sont le monde, ou la matière, explication dernière des phénomènes physiques; l'âme, explication dernière des phénomènes psychiques; Dieu, auteur de l'âme et du monde, qui seul a dans sa propre perfection sa raison d'être.

b) A ces idées, la raison aboutit par une démarche toute spontanée et naturelle; la métaphysique est « son enfant chéri »<sup>(190)</sup>. Mais ces idées n'ont aucune valeur. « Nous avons affaire, en effet, à une *illusion naturelle* et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs<sup>(191)</sup> ».

Le principe fondamental des métaphysiciens est le principe de raison suffisante. Ce principe a une valeur subjective : il est la loi de nos pensées ou de nos représentations. Il n'a pas de valeur objective : il n'est pas la loi des choses. Nous ne pouvons donc pas conclure d'une impossibilité de la pensée à une impossibilité des choses.

(188) Ou encore : l'illusion transcendante consiste à faire un usage transcendant de principes qui ne doivent avoir qu'un rôle immanent : au lieu de rester dans (*manere in*) les limites du monde de l'expérience, comme les physiciens, les métaphysiciens prétendent monter au-delà (*trans ascendere*); illusion transcendante est synonyme d'illusion métaphysique.

(189) Dans le vocabulaire kantien, l'entendement (*Verstand*) est la faculté constitutive des concepts; la raison (*Vernunft*), la faculté créatrice des idées transcendantes ou le pouvoir de réaliser l'unité totale de la pensée grâce aux idées transcendantes.

(190) *Prolegomènes*, p. 141.

(191) *Critique*, p. 294; nouv. éd., p. 253-254.

Les phénomènes psychiques nous apparaissent unifiés en un tout cohérent que nous appelons moi et nous sommes amenés, pour donner la raison de ce moi phénoménal, à admettre l'existence d'une substance, principe d'unité, que nous appelons âme, et sans laquelle le sentiment de notre identité serait incompréhensible. Mais de ce qu'une chose est incompréhensible, il ne s'ensuit pas qu'elle est impossible; et les raisonnements par lesquels on prouve l'existence de l'âme sont des paralogismes.

Nous pouvons et nous devons, d'après KANT, affirmer l'existence d'une chose ou d'un noumène extérieur à nos représentations (affirmation illogique, nous le dirons); mais de cette chose nous ne pouvons rien dire, et, si nous voulons la connaître, nous tombons dans les contradictions que KANT appelle les « antinomies de la raison pure » et qu'il présente ainsi, sous forme de propositions antithétiques (192)

#### Première antinomie.

THÈSE. — Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace.

ANTITHÈSE. — Le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite dans l'espace.

#### Deuxième antinomie.

THÈSE. — Toute substance composée dans le monde se compose de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou ce qui en est composé.

ANTITHÈSE. — Aucune chose composée dans le monde n'est formée de parties simples, et il n'existe absolument rien de simple dans le monde.

#### Troisième antinomie.

THÈSE. — Il est nécessaire d'admettre une causalité libre pour expliquer les phénomènes du monde.

ANTITHÈSE. — Il n'y a pas de liberté, mais tout existe dans le monde uniquement suivant les lois de la nature.

#### Quatrième antinomie.

THÈSE. — Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

ANTITHÈSE. — Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde ni hors du monde, comme en étant la cause.

Enfin les preuves de l'existence de Dieu n'ont pas de valeur, car elles se fondent ou bien sur le principe de raison suffisante (preuve par l'existence et par l'ordre du monde), qui ne peut pas être utilisé hors du monde de nos représentations, ou bien sur le principe d'identité (argument ontologique, cf. p. 424), qui ne permet pas de conclure du monde de la pensée au monde du réel.

L'esprit de l'homme ne peut donc pas sortir de ses représentations : la connaissance des choses en soi ou la métaphysique est impossible.

RÉSUMÉ. — Reprenons la question qui nous occupe et résumons la réponse faite par KANT. La métaphysique se fondant sur les principes rationnels, nous nous demandons quelles sont l'origine et la valeur de ces principes et, par suite, ce que nous pouvons connaître.

a) Pour KANT, les principes rationnels tiennent à la constitution même de notre esprit : par suite, ils n'ont pas une valeur absolue et ne peuvent pas nous permettre de dépasser les données de l'expérience; mais ils sont la loi de toute pensée humaine et valent dans les limites de l'expérience. Ainsi, dans le système de KANT, si nos connaissances sont limitées, elles sont garanties.

b) On voit par suite quelles sont les connaissances possibles à l'homme : celles qui se cantonnent dans le domaine des apparences. Si les sciences mathématiques et physiques ont réussi à se constituer et à progresser, c'est qu'elles ne prétendent pas dépasser le domaine du phénomène ou de l'apparence. Si la

métaphysique en est au même point qu'aux origines de la philosophie, c'est qu'elle cherche à atteindre le noumène, la chose en soi. La chose en soi ne nous parvient qu'à travers les cadres déformants de nos facultés de connaître : formés *a priori* de la sensibilité, catégories de l'entendement, idées de la raison. Ce n'est donc pas en soi que nous la connaissons, mais en nous.

La métaphysique est donc impossible, du moins la métaphysique classique ou ontologie qui a pour objet l'être. Il n'y a qu'une métaphysique possible, celle du connaître. Ainsi KANT prépare BRUNSCHVICG, pour qui toute la philosophie se ramène à la *Philosophie de l'esprit*.

*La métaphysique... n'est, en effet, que l'inventaire systématiquement ordonné de tout ce que nous possédons par la raison pure* (KANT, *Critique de la raison pure*, p. 12; nouv. éd., p. 10.)

Il est plus facile maintenant de voir le sens des termes « criticisme » et « philosophie critique ». Le criticisme insiste d'abord sur la nécessité pour le philosophe, avant d'entreprendre toute recherche spéculative, de contrôler comment se fait la connaissance et dans quelle mesure elle atteint l'objet. Ce contrôle ayant abouti à nier la possibilité, pour la raison, d'atteindre les objets en soi, le philosophe a terminé sa tâche : la philosophie se réduit à la critique de la connaissance, à la philosophie critique.

On voit aussi la réponse à faire à la question : KANT est-il sceptique ou dogmatique ? On ne peut pas le déclarer dogmatique, puisqu'il prétend que l'homme ne connaît pas les choses en soi. Mais il se défend aussi d'être sceptique : il reconnaît, en effet, la valeur des sciences mathématiques et physiques. Sa position est un dogmatisme et un scepticisme relatifs ou le relativisme : en ce qui concerne les noumènes, KANT est sceptique; en ce qui concerne les phénomènes, on pourrait le dire dogmatique, mais ce n'est pas l'usage.

Rappelons enfin un dernier terme par lequel on désigne le mouvement de pensée issu de KANT : le subjectivisme. Tandis que, pour le sens commun et pour la philosophie classique, nous atteignons des objets, c'est-à-dire des réalités extérieures à notre pensée, pour KANT, nous ne pouvons atteindre que des modifications subjectives ou intérieures, des états de conscience.

## II. La « critique de la raison pratique » <sup>(193)</sup>.

Ce qui est impossible à la raison théorique sera atteint par la raison pratique, ou plutôt par la raison pure pratique <sup>(194)</sup>, c'est-à-dire par l'entendement en tant qu'il dirige la vie morale de l'homme, par la conscience morale.

**A. LE POINT DE DEPART : L'IMPERATIF CATEGORIQUE.** — La raison pratique ou conscience morale nous ordonne de respecter la loi (Cf. *Morale*, p. 459). Théoriquement, nous pourrions douter de la légitimité de ces injonctions et suspendre notre jugement. Mais, pratiquement, nous ne pouvons nous dispenser de prendre parti.

Dans les problèmes d'ordre spéculatif, il est possible et souvent facile de réserver sa réponse : je n'ai aucune difficulté à rester indécis dans la question de la nature de la matière; on peut aussi hésiter à décider quelle est la meilleure

(193) Nous citons d'après la traduction de F. PICAVER (Alcan); nouv. éd. (Presses universitaires, 1943).

(194) Nous rappelons les remarques faites en *Morale* (p. 459) : 1° tandis que la raison théorique a pour objet la connaissance, la raison pratique a pour objet l'action; 2° tandis que la raison tout court dirige la pensée ou l'activité d'après des principes tirés de l'expérience, la raison pure se guide sur des principes indépendants de l'expérience.

forme de gouvernement. Mais dans les problèmes d'ordre pratique, une décision s'impose : si un candidat me demande ma voix, lui répondre que je n'ai pas fait mon choix, c'est en somme me déclarer contre lui. On ne peut pas rester neutre : il faut opter; « nous sommes embarqués » (pari de PASCAL) <sup>(195)</sup>. Sans doute, qui parie risque de perdre; mais ce risque fait toute la valeur de la morale : « La certitude du succès de la moralité supprimerait la moralité. » <sup>(196)</sup>.

En prenant parti pour la morale, nous ne faisons pas un acte de pure raison, car nous ne pouvons prouver la valeur de la conscience morale; notre détermination n'est qu'une option pratique. Néanmoins cette option pratique est raisonnable, car non seulement elle ne va contre aucune donnée de la raison, mais encore elle vient de répondre à des questions laissées sans réponse par la raison théorique que nous avons jugée incapable de donner l'explication dernière que nous cherchons.

### B. LES CONSEQUENCES : LES POSTULATS DE LA RAISON PRATIQUE. —

En admettant la valeur de la conscience morale et la réalité de l'impératif catégorique, nous admettons implicitement la réalité de ce qui conditionne l'accomplissement des injonctions de l'impératif catégorique : la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu.

a) La liberté : car si je dois, je puis (Cf. *Psychologie*, p. 727). Obligation et liberté se conditionnent mutuellement : la liberté est la « *ratio essendi* de la loi morale » (nous sommes obligés parce que nous sommes libres); « la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté » (nous nous savons libres parce que nous sommes obligés) <sup>(197)</sup>.

b) L'immortalité de l'âme : car la conscience morale exige la conformité parfaite de la volonté à la loi morale; or cette conformité rigoureusement exigée par la conscience est au-dessus de la possibilité de l'homme dans ce monde; il y a donc une autre vie, où sera réalisée cette conformité <sup>(198)</sup>.

c) L'existence de Dieu : car la morale est impossible si la pratique du bien n'est pas essentiellement liée au bonheur; or la nature se montre indifférente au bien et au mal moral (on ne voit pas en effet que la foudre ou les épidémies épargnent le saint; on voit au contraire le juste frappé par le malheur); il faut donc qu'il y ait, au-dessus de la nature, un être qui rétablisse l'ordre : c'est Dieu.

Ainsi, grâce à la morale, KANT retrouve les vérités métaphysiques que la raison, d'après lui, ne peut atteindre. Tandis que, dans la philosophie classique, la morale se fonde sur la métaphysique — on prouve l'existence de Dieu et c'est l'autorité de Dieu qui donne toute leur force aux injonctions de la conscience morale —, dans la philosophie kantienne, c'est la morale qui fonde la métaphysique — on admet la valeur des injonctions de la conscience et par là même on adopte les croyances postulées par la morale.

(195) Cf. CRESSON, *La morale de Kant*, p. 127-128.

(196) R. LE SENNE, *Le devoir*, p. 238.

(197) *Critique de la raison pratique*, p. 3, note; nouv. éd., p. 2.

(198) *Ibid.*, p. 222; nouv. éd., p. 131.

Mais, nous venons de l'insinuer, le fondement de la morale est, dans les deux cas, bien différent. La philosophie classique justifie rationnellement toutes ses affirmations. Au contraire, la philosophie de KANT repose en définitive sur la foi, sur l'option en faveur de la conscience morale. Sans doute, cet acte de foi n'est pas contraire à la raison; en effet, la critique de la raison pure, en montrant l'impossibilité d'atteindre la chose en soi, a laissé le champ libre et même posé une pierre d'attente pour la foi. Il n'en est pas moins vrai que, et la morale, et la croyance en tout ce qui n'est pas objet d'expérience immédiate reposent en définitive sur cet acte de foi.

« On l'a travesti, dit ALAIN en parlant de KANT, en un sauveur *in extremis* de la religion et de la morale. » (199). Sans doute, KANT est un vrai philosophe et n'est pas dirigé dans ses recherches par le seul souci apologétique. Mais il semble bien que la préoccupation de fonder la morale ait exercé une puissante influence sur sa pensée.

### III. Discussion.

Le système philosophique de KANT impressionne par son aspect de cohésion rigoureuse, et la sérénité de ses affirmations. Un de ses disciples indépendants, SCHOPENHAUER, a même écrit des ouvrages de son maître (200) : « L'effet qu'ils produisent sur l'esprit qui s'en pénètre ne peut se comparer, et cela a été dit souvent, qu'à celui de l'opération de la cataracte sur un aveugle. » Mais, nous le verrons, ce système se fonde sur des hypothèses discutables et renferme plusieurs illogismes.

a) A la base du système kantien il n'y a pas que des faits certains; KANT se fonde souvent sur des hypothèses discutables, ou des postulats admis comme vérités intangibles.

D'abord et avant tout, le caractère synthétique du principe de causalité, levier essentiel de la métaphysique, et par suite l'impossibilité de le réduire au principe d'identité ou au principe de contradiction. Mais nous avons vu que cette réduction semble devoir être admise. Du même coup, ainsi que KANT lui-même le reconnaît (201), tout son système tombe.

Ensuite, suppose KANT sans jamais le prouver, l'homme n'a pas d'intuition intellectuelle ou métaphysique; il n'a que des intuitions sensibles, c'est-à-dire qu'il connaît les impressions que les choses font sur lui, mais non les choses elles-mêmes. Or, si les sens ne nous fournissent que les impressions produites par les choses en nous, la conscience nous fait atteindre une chose en elle-même, notre moi. Si nous ne saisissions le monde matériel qu'à travers les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, nous atteignons notre moi en lui-même, sans intermédiaire, et dans cette intuition nous constatons que les lois de la pensée sont les lois de cette « chose » qu'est notre moi.

Notons enfin que KANT considère comme acquise l'apriorité des catégories; pour lui, elles sont complètement préformées dans l'enfant qui vient de naître et le rôle de l'expérience est uniquement de fournir la matière de la pensée. Or l'observation, en particulier l'observation des enfants et des primitifs, qui a fait parler d'une « mentalité prélogique » (*Psychologie*, p. 73-70), semble bien montrer que l'expérience joue aussi un rôle dans l'élaboration des formes de la pensée et des principes rationnels.

b) KANT est illogique par l'usage qu'il fait du principe de raison suffisante ou de causalité, après avoir affirmé qu'il est une loi de la pensée, mais non une loi des choses.

(199) *Histoire de mes pensées*, p. 132.

(200) *Le monde comme volonté et comme représentation*, préface à la 1<sup>re</sup> édition.

(201) *Prolégomènes*, p. 161-162.



Dès les premières lignes de l'introduction de la *Critique de la raison pure* (2<sup>e</sup> éd.) pour prouver que la connaissance commence avec l'expérience, il donne cet argument qui implique le principe de causalité : « Par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action si ce n'est par des objets qui frappent nos sens ? » (202).

Il s'appuie ensuite sur le principe de raison suffisante pour montrer que les jugements universels et nécessaires ne peuvent provenir de l'expérience et doivent être donnés *a priori*. Logiquement, il devait conclure : étant données les lois de notre pensée, nous ne pouvons concevoir que les principes résultent de l'expérience; il ne pouvait conclure catégoriquement qu'ils sont donnés *a priori*. « La notion générale de l'*a priori*..., sous sa forme kantienne orthodoxe... est éminemment pré-critique » (203).

De plus, pour prouver l'existence de noumènes, il s'appuie sur ce principe que « pour paraître, il faut être ». « Autrement, dit-il, on arriverait à cette proposition absurde qu'un phénomène (ou apparence) existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse » (204). Mais ce raisonnement ne se fonde pas sur le principe d'identité qui permet seulement d'affirmer que « pour être il faut être » et que « pour apparaître il faut apparaître ». Le principe « pour apparaître il faut être » est une forme du principe de raison suffisante. Les idéalistes allemands du XIX<sup>e</sup> siècle, disciples indépendants de KANT, seront plus logiques que leur maître, en renonçant aux noumènes et en réduisant toute la réalité à la représentation.

Nous pouvons rappeler ici l'observation faite à propos du scepticisme absolu : il ne peut s'affirmer qu'en se niant. De même KANT, en entreprenant d'instituer une critique rationnelle de la raison, commence par faire crédit à la raison; ensuite tous les raisonnements par lesquels il prétend démontrer qu'on ne peut se fonder sur la raison pour connaître les choses en soi montrent que la confiance naturelle de l'homme en la raison n'était pas réellement ébranlée en lui; enfin, c'est cette confiance inavouée et incoercible qui lui fait trouver le biais de la raison pratique pour justifier les certitudes auxquelles il ne peut pas renoncer.

*L'idée d'une pensée pure antérieure — même en un sens rationnel — à toute expérience est certainement une pseudo-idée; c'est le produit d'une réflexion schématique et illusoire. Cela revient à dire qu'il est également arbitraire de prétendre définir l'expérience en fonction de catégories antérieures à elle ou de faire dépendre la pensée d'une expérience indûment réalisée. Il faut comprendre que la pensée ne se connaît et ne se saisit que dans l'expérience, au fur et à mesure que celle-ci se définit comme intelligible. Le criticisme correspond à ce moment tout transitoire où la pensée hypostasie l'intelligibilité et la convertit en forme.* (Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 78.)

### ARTICLE 3

## L'EMPIRISME RATIONALISTE

L'empirisme rationaliste ou rationalisme empiriste est la théorie classique qui, faisant la synthèse la plus satisfaisante de l'empirisme et du rationalisme, rend le mieux compte des faits. Elle remonte, quant aux thèses essentielles, à ARISTOTE, et a été précisée par les scolastiques.

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Seconds analytiques*, II, 19. — SAINT THOMAS, *De Veritate*, qu. X. — G. PICARD, *Le problème critique fondamental, et Réflexions sur le problème critique fondamental*, deux fascic. des *Archives de philosophie*, I, 1, et XIII, 1, (Bauchesne, 1923 et 1937). — ROLAND-GOSSELIN, *Essai d'une étude critique de la connaissance* (Vrin, 1932). — GILSON, *Le réalisme méthodique* (Téqui, 1936). — FONSEGRIVE, *Essais sur la connaissance* (Lecoffre, 1909).

(202) P. 39; nouv. éd., p. 31.

(203) GONSETH, *Les mathématiques et la réalité*, p. 56.

(204) *Critique de la raison pure*, p. 24; nouv. éd., p. 23.

**A. IDEE GENERALE.** — L'empirisme rationaliste est une synthèse de l'empirisme et du rationalisme : et l'expérience et la raison sont toutes deux une condition nécessaire de la formation des principes, mais ni l'expérience, ni la raison n'en sont, chacune prise séparément, la condition suffisante. Cependant cette théorie s'apparente plus étroitement au rationalisme réaliste en ce que, pour lui, les principes ont une valeur absolue.

a) Toutes les connaissances de l'homme, y compris les idées générales et les principes universels et nécessaires, ont leur origine dans l'expérience des sens et de la conscience, ainsi que l'affirment les empiristes; avant l'expérience, l'esprit est une table rase sur laquelle rien n'est écrit. Mais l'acquisition des connaissances impliquant le caractère de généralité et de nécessité suppose l'intervention d'un pouvoir distinct des sens et de la conscience, la raison : si toute connaissance vient de l'expérience, il est des connaissances que l'expérience ne donne qu'aux êtres raisonnables, c'est-à-dire capables de voir les rapports.

b) Tirés des choses par le sujet connaissant, les principes rationnels ont une valeur absolue : ils sont la loi de la pensée ou du sujet pensant (ils ont une valeur subjective); mais ils sont aussi la loi des choses ou des objets pensés (ils ont une valeur objective). Par suite, on peut conclure d'une nécessité de la pensée à une nécessité des choses, et la métaphysique est possible.

**B. ARGUMENT GENERAL.** — Nous nous arrêtons à l'empirisme rationaliste parce que, au lieu de ne voir qu'une partie des faits, cette théorie tient compte de toutes les données de l'expérience et, par suite, résout d'une façon satisfaisante les problèmes laissés sans solution par l'empirisme pur et par le rationalisme absolu.

a) On comprend que l'animal, bien qu'il ait les mêmes sens et par suite fasse les mêmes expériences que l'homme, n'acquière pas les principes et ne constitue pas une science : il lui manque la raison.

b) Mais on comprend aussi, par ailleurs, que l'enfant à sa naissance ne manifeste pas une connaissance supérieure à celle de l'animal : il lui manque l'expérience qui lui permettra de former les principes.

**C. LA DIFFICULTE ESSENTIELLE.** — Mais il ne faudrait pas croire que, après avoir prononcé le mot raison, le fait de la connaissance ne présente plus rien de mystérieux.

a) La question est déplacée, mais peut se poser toujours la même : comment, de faits particuliers et contingents, la raison tire-t-elle des lois universelles et nécessaires ?

b) La réponse que nous ferons peut se ramener à cette proposition : la raison est la faculté de voir des rapports, et, les rapports entre des faits contingents pouvant être nécessaires, la raison peut tirer des lois nécessaires et par suite universelles de l'observation de faits contingents. Ou encore : dans l'individu, la raison perçoit le type ou l'essence universelle avec ses lois nécessaires; par exemple, dans le triangle tracé au tableau, elle découvre une réalisation imparfaite du triangle idéal dont le géomètre formulera la définition.

§ 1<sup>er</sup>. — L'ORIGINE DES PRINCIPES

Répetons-le : toutes nos connaissances, même celle des principes, viennent de l'expérience (empirisme); mais c'est la raison, antérieure à l'expérience, qui permet, à l'occasion de faits particuliers, de former les principes (rationalisme).

Dans quel ordre se forment ou plutôt apparaissent les principes ? Nous avons eu souvent l'occasion de l'observer, le cheminement de la pensée humaine ne suit pas ordinairement l'ordre logique : la logique est mise après coup. Nous allons faire encore une fois cette constatation en étudiant l'origine des principes : celui d'où nous avons déduit tous les autres (p. 36), le principe d'identité, apparaîtra le dernier; le principe de finalité, application particulière du principe de causalité, qui dérive lui-même du principe de raison suffisante, sera, semble-t-il, le premier utilisé:

I. Le principe de raison suffisante.

La première activité dont l'enfant a l'expérience, et surtout l'expérience la plus intime, est la sienne propre; aussi est-ce d'après cette activité qu'il juge de toutes les autres.

*Jusque vers 7-8 ans, ... toute loi observée dans les choses est considérée comme une loi sociale : les choses sont censées agir conformément à des règles qui leur sont imposées du dehors... Bref, s'il y a des lois naturelles, ce n'est pas parce que les corps sont physiquement déterminés : ils pourraient fort bien se soustraire à la loi s'ils le voulaient. C'est seulement qu'ils sont obéissants. (J. PIAGET, La causalité physique chez l'enfant, p. 308-309.)*

Ce fait nous explique pourquoi, dans la mentalité enfantine et dans la mentalité du primitif, le premier principe d'explication est le principe de finalité : aspirant de tout son être à vivre et à se développer, l'enfant prête la même tendance aux êtres qui l'entourent.

**A. LE PRINCIPE DE FINALITE.** — a) Le mot fin (étymologiquement, limite) est pris en deux sens différents et désigne : 1° le point d'arrivée, par opposition au point de départ; 2° le point où l'on tend, par opposition aux intermédiaires ou aux moyens par lesquels on passe pour atteindre le but.

« Fin » est ici pris au sens de but, et signifie : ce vers quoi l'on tend. La finalité est le caractère de ce qui tend vers un but.

b) Nous avons indiqué en *Psychologie* (p. 346) quelle était l'origine des idées de fin et de finalité. Les sens nous font percevoir des faits et des actes, non des intentions ou des tendances. Seule la conscience réfléchie permet de percevoir les tendances qui sous-tendent l'activité humaine, et par là de se former l'idée générale de fin et de finalité.

c) L'origine du principe de finalité est l'intuition rationnelle de notre vie intérieure. Dans notre activité intérieure réfléchie, la raison perçoit un rapport essentiel ou nécessaire entre la fin et les moyens : si nous n'avions pas un but en vue, nous ne mettrions pas les moyens en œuvre et n'agirions pas. La pensée du but à atteindre n'est pas nécessaire, et je pourrais ne pas l'avoir; la mise en œuvre des moyens n'est pas nécessaire, et j'aurais pu faire tout autre chose; mais une fois le but fixé, les moyens suivent nécessairement : il

y a un rapport nécessaire ou essentiel entre la fin et les moyens. Ce rapport étant nécessaire ou essentiel, nous sommes autorisés à le généraliser.

1. D'abord notre généralisation est excessive. Concevant toute activité sur le type de la sienne et prêtant des intentions à toutes choses, l'enfant et le primitif raisonnent en se fondant sur ce principe : toute activité se déploie en vue d'une fin (205). Mais l'expérience leur apprend bientôt que toute activité ne tend pas consciemment vers une fin, avec cette fin en vue; aussi restreignent-ils la portée de ce principe.

2. Le principe de finalité ainsi restreint par l'expérience se formule de deux manières : toute activité intelligente ordonne les moyens à la fin qu'elle se représente; réciproquement, toute activité ordonnant les moyens à la fin est intelligente. Voilà deux principes qui interviennent fréquemment dans la pensée de l'adulte civilisé.

3. Mais le métaphysicien, cherchant l'intelligence totale des choses, juge que l'explication par la seule causalité n'est pas satisfaisante : la causalité elle-même n'a un sens que si elle a un but. Ainsi est restauré le principe de la finalité généralisée : tout a un but (ce qui ne veut pas dire que tout a un but en vue). Mais si, à cause de sa généralité, on peut appeler cette affirmation un principe, ce n'est pas un principe premier; c'est au contraire la conclusion d'un raisonnement.

**B. LE PRINCIPE DE CAUSALITE.** — Nous l'avons déjà dit, le principe de causalité se formule ainsi : tout ce qui commence a une cause, ou : tout changement a une cause.

a) Il faut d'abord préciser la notion de cause. Nous entendons par là, avec le sens commun et avec la philosophie classique, ce qui produit un phénomène. Lorsque une bille lancée, en rencontrant une autre qui est immobile, celle-ci se met en mouvement, nous disons que la première est cause du mouvement de la seconde parce qu'elle lui communique de sa force vice.

La notion de cause, il est vrai, a été l'objet de nombreuses discussions depuis la critique qu'en avait faite HUME. Naguère encore, il était classique de signaler deux acceptions du mot cause, et de distinguer la causalité métaphysique et la causalité scientifique ou positiviste. Rappelons brièvement cette discussion (Cf. *Logique*, 138 et s.).

Le sens commun croit, avec la philosophie classique, que l'esprit peut connaître l'essence des choses et entend par cause l'antécédent qui produit un phénomène; par causalité, une relation nécessaire : c'est la conception métaphysique de la cause. Mais la philosophie moderne, à la suite de KANT, ayant prétendu montrer que l'esprit atteint les phénomènes, mais non l'essence des choses, pendant longtemps a prévalu une conception scientifique et positive de la cause : la cause est l'antécédent qui précède constamment un phénomène; la causalité, une relation constante.

Emile MEYERSON semble avoir fait justice de cette distinction et avoir prouvé que le savant ne se contente pas de la découverte de la loi, qui énonce la constance d'un rapport de succession : la connaissance de la « légalité » permet de prévoir, et par là d'agir; mais elle ne fournit pas l'explication que cherche l'intelligence. L'esprit n'est satisfait que lorsqu'il a découvert la cause. Il ne lui suffit pas de constater que l'antécédent est toujours suivi du même conséquent : il veut savoir pourquoi cette succession est constante.

(205) « L'enfant ne parvient pas à concevoir une action sans but conscient. » (J. PIAGET, *La construction du réel chez l'enfant*, 386.) L'adulte lui-même, devant un objet nouveau et extraordinaire, se comporte comme l'enfant et le primitif. Quand nous sommes témoins d'un phénomène inexpliqué, quand nous contemplons quelque puissante machine dont nous ignorons le fonctionnement, nous prenons l'attitude craintive et respectueuse que nous avons devant des personnes qui nous dépassent. Ce sentiment ne se dissipe que lorsque nous avons trouvé l'explication des faits par la causalité.

C'est donc la causalité métaphysique que cherche à établir le savant : il n'y a qu'une sorte de causalité.

D'ailleurs, serait-il vrai que l'esprit scientifique conduit le savant à se désintéresser des causes pour ne chercher que des lois et établir des coïncidences constantes, il resterait que, lorsqu'il suit spontanément le jeu de son esprit, ce sont de vraies causes que cherche et qu'affirme l'homme. Nous pouvons donc définir la cause : ce qui produit un phénomène.

b) L'origine de l'idée de cause pourrait, à première vue, être expliquée par l'expérience sensible. Sans doute, ainsi que l'a bien montré HUME, nous constatons des successions et non des causalités. Mais la succession constante des phénomènes perçus par les sens n'ayant pas de raison suffisante s'il n'y a pas entre eux des rapports de causalité, ne pourrions-nous pas, par la simple observation du monde extérieur, nous élever à l'idée et au principe de causalité ?

Nous devons répondre par la négative. Nous pouvons bien, dans un cas particulier, en nous fondant sur le principe de raison suffisante, arriver à connaître un fait de causalité; mais ce n'est pas ainsi qu'un esprit qui l'ignore peut parvenir à former le principe de causalité. En effet, le raisonnement que l'on fait alors repose sur le principe de raison suffisante qui implique le principe de causalité. La question ne serait que reculée et il faudrait se demander d'où vient le principe de raison suffisante.

Nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 346), seule la conscience peut nous donner l'idée de cause. Les sens perçoivent les phénomènes qui se succèdent; la conscience seule perçoit la vraie causalité et voit, dans l'effort musculaire ou dans l'effort mental, la force de l'antécédent passer dans le conséquent.

*Jusque-là la nature est pour nous un spectacle que nous ne voyons que du dehors. Nous ne voyons des choses que l'extériorité de l'acte; nous ne voyons pas la disposition, non plus que la puissance. Dans la conscience, au contraire, c'est le même être qui agit et qui voit l'acte, ou plutôt l'acte et la vue de l'acte se confondent. L'auteur, le drame, l'acteur, le spectateur ne font qu'un. C'est donc ici seulement qu'on peut espérer surprendre le principe de l'acte..., d'en comprendre la cause.* (F. RAVAISSON, *De l'habitude*, p. 17.)

Cette thèse se fonde avant tout sur l'introspection, et c'est Maine de BIRAN qui l'a mise en relief. Pour lui, le sentiment de sa propre activité, de son effort efficace, remplace le « je pense » de DESCARTES et constitue le point de départ de la philosophie ou, comme il disait, le « fait primitif ».

C'est un fait, dit Maine de BIRAN, que nous avons l'idée de cause, le sentiment de pouvoir. Or cette idée, ce sentiment, ne peuvent pas, ainsi que l'a bien montré HUME, être perçus par les sens. Ils sont donc perçus par la conscience ou, suivant le langage de l'époque, par le « sens intime » (206).

(206) Cf. *Œuvres de M. de Biran*, éd. Tisserand, XI, 376-377.

Rendons grâce à Hume. Nul philosophe n'a établi avec une aussi grande force de conviction qu'il fallait renoncer à trouver hors de nous un fondement réel et solide à l'idée de pouvoir et de force; d'où il suit qu'il n'y a plus qu'à chercher ce fondement en nous-mêmes, ou dans le sentiment de notre propre effort, dans le fait même du sens intime, dont tous les nuages accumulés par le scepticisme ne sauraient altérer l'évidence.

(Maine de BIRAN, *Fondements de la psychologie*, sect. 2, chap. IV, Tisserand, VIII, 234.)

M. J.-P. SARTRE (*L'être et le néant*, p. 288-389) affirme que « la fameuse « sensation d'effort » par quoi Maine de BIRAN tentait de répondre au défi de HUME est un mythe psychologique. Nous n'avons jamais la sensation de notre effort, mais nous n'avons pas non plus des sensations périphériques, musculaires, osseuses, tendineuses, cutanées, par lesquelles on a tenté de la remplacer : nous percevons la résistance des choses ». Pour s'assurer que nous avons des sensations musculaires, il suffit de chercher à ébranler un meuble avec son bras : suivant la direction de l'attention, on percevra tantôt la résistance du meuble, tantôt la contraction du biceps, tantôt les deux à la fois. Dans le domaine de la conscience, il est plus difficile de distinguer de la résistance qui s'oppose à nous l'effort déployé pour la vaincre, mais cette résistance ne nous est connue que par l'intermédiaire de cet effort dont nous avons conscience dans la résistance même qu'il cherche à surmonter.

Par ailleurs, « le flambeau de l'expérience intérieure nous apprend que l'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment de moi, identifié avec celui de l'effort » (207). Mais, tandis que Maine de Biran faisait dériver la notion de causalité de l'effort, et spécialement de l'effort musculaire, d'autres préfèrent en appeler à l'activité mentale en général, et M. BURLAUD montre bien l'intuition de la causalité dans la prise de conscience de l'intention.

Je veux me souvenir de ce que j'ai fait hier, à quatre heures de l'après-midi. En fixant mon attention sur ces mots : hier, à quatre heures, je fais surgir l'image d'une personne qui m'a rendu visite à ce moment; puis, en la portant de nouveau sur cette image, je m'efforce de retrouver ce qui s'est passé depuis l'arrivée de mon visiteur jusqu'à son départ, ses gestes, ses propos, les miens, dans l'ordre où ils se sont produits ou ont été échangés. Je pourrais, par une direction inverse de ma pensée, remonter vers les événements qui ont précédé cette visite. Autre exemple : je veux me représenter mentalement ce qui se trouve sur la cheminée de ma chambre à coucher, et, l'image d'une statuette se présentant spontanément à ma conscience, je cherche à droite, où je finis par voir une pendule, puis une photographie. Ici encore, j'aurais pu, par une autre vection de mon effort, apercevoir, à la gauche de la statuette, au-dessus ou au-dessous d'elle, d'autres objets. Or, en elle, des détails que je ne m'étais pas représentés au premier moment. Ce qu'en de tels faits la réflexion découvre de plus primitif est à la fois action et direction : l'action y est saisie comme dirigée et la direction comme active. (BURLAUD, *Principes d'une psychologie des tendances*, p. 55-56; Alcan, 1938.)

c) L'origine du principe de causalité n'est pas dans la conscience seule. La conscience ne perçoit en effet que le concret, l'individuel : elle perçoit qu'un fait d'expérience est cause d'un autre fait; elle ne voit pas que tout fait d'expérience est lié par un rapport de causalité à un autre fait.

C'est la raison qui perçoit, entre la cause et l'effet, un rapport essentiel, c'est-à-dire qui résulte de l'« être » même de la cause et de l'effet, de leur nature : la cause étant ce qu'elle est, l'effet doit suivre; si l'effet ne suivait pas, la cause ne serait plus ce qu'elle est. Le rapport qui les unit est donc nécessaire et, par suite, universel.

Ayant observé le règne de la causalité dans sa vie intérieure, l'enfant généralise, ainsi qu'il l'avait fait pour la finalité, et se comporte comme si tout avait une cause : le principe de causalité est agi avant d'être pensé. Mais, à la différence de ce qui s'était passé lors de la généralisation du principe de finalité, il n'a pas à revenir en arrière et à restreindre le principe de causalité, qui reste absolument vrai et ne comporte pas d'exception.

**C. LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE.** — C'est la tendance à unifier, inhérente à l'esprit humain, qui a conduit les philosophes à réunir sous une même formule et sous une même dénomination les deux principes qui commandent l'activité des êtres. Le principe de causalité s'applique aux êtres qui ne pensent pas et affirme que tout ce qui commence a une explication; le principe de finalité s'applique aux êtres pensants et, sous sa forme restreinte, affirme que l'ordre, étant une réalité particulière, a une explication propre. Le principe de raison suffisante, faisant la synthèse du principe de causalité et du principe de finalité, affirme que tout a une explication.

(207) *Ibid.*, 227. — Cf. *Œuvres de Maine de Biran*, éd. Tisserand, IX, p. 377. — Un « être sentant et pensant », mais complètement passif, n'aurait « aucune notion de cause efficiente, et cet axiome si évident, si nécessaire pour nous que nul phénomène ne peut commencer sans une cause, n'aurait aucune valeur réelle, aucun sens intelligible pour lui. » (Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, éd. Bertrand, p. 244.)

Le principe de finalité et le principe de causalité sont implicitement connus du vulgaire et constamment utilisés. Nous nous référons au principe de finalité quand nous disons, par exemple : il n'est pas venu pour rien, il savait ce qu'il faisait... ; nous nous fondons sur le principe de causalité pour affirmer que cela ne s'est pas fait tout seul. Mais le principe de raison suffisante n'est qu'une généralisation artificielle connue seulement des philosophes, et le mot « raison », synonyme de « motif » ou de « fin », le fait parfois confondre avec le principe de finalité.

## II. Le principe d'identité.

**A. LE PRINCIPE DE CONTRADICTION.** — C'est sous sa forme négative que le principe d'identité se présente d'abord à l'esprit. Deux phénomènes semblant s'exclure l'un l'autre provoquent chez l'enfant une sorte de choc, qui est la prise de conscience de cette vérité générale : la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas.

Ce principe n'est pas tiré de l'expérience, qui ne nous montre que ce qui est : l'expérience est seulement l'occasion de prendre conscience de sa vérité. Comme le dit très bien CLAPARÈDE : « L'enfant traite d'une façon semblable des objets semblables, bien longtemps avant d'être capable d'apercevoir (consciemment) la ressemblance entre ces objets... La conscience des relations, cet outil fondamental de l'intelligence, ne naît pas tout uniment de l'accumulation des expériences impliquant ces relations, comme l'admettait l'école associationniste des SPENCER et des BAIN... c'est au contraire le défaut d'une expérience d'une relation amenant l'échec de la réaction appropriée qui engendre la conscience de cette relation. » (208).

M. Georges DUHAMEL a pris sur le vif une de ces situations. Le Cuib, dont nous avons parlé plusieurs fois, jouait sous la surveillance de sa bonne, dans une allée du « Lustembourg » (les grandes personnes prononcent « Luxembourg »). Il avait alors deux ans.

*Le petit homme jouait donc, et, chaque fois qu'il laissait un caillou sur une chaise, il était bien sûr de le retrouver, plus tard, à la même place.*

*... C'est alors que je fus saisi d'une idée baroque, une de ces idées que, pour la clarté de mon récit, j'appellerai barnabésenne (209).*

*« Nous allons, dis-je, passer devant lui et feindre de ne pas le reconnaître. »*

*Nous approchons donc. Un signe de l'œil et du doigt à la chère Anna. Elle a compris; elle ne dira rien.*

*Nous approchons, marchant côte à côte et regardant tranquillement le petit homme comme un des mille petits hommes qui grouillent dans le jardin du « Lustembourg ».*

*Il s'arrête. lève le nez, ouvre la bouche et fait un pas. « Mais quoi ? Que se passe-t-il ? Ce monsieur... cette dame... Mais quoi ? C'est bien vous. Oui ! Je vous reconnais. Vous êtes papa et maman ! Que faites-vous ? Pourquoi passez-vous sans un mot, sans un geste, sans un vrai regard ? »*

*Le petit homme s'est arrêté au milieu de l'allée; il a tendu un bras, qui reste en l'air, immobile. Les yeux expriment la stupeur et, tout à coup, il rougit jusqu'aux oreilles. « Vous êtes papa et maman ! Vous êtes bien vous ! Alors pourquoi faites-vous comme si vous n'étiez pas vous ? » (G. DUHAMEL, *Les plaisirs et les jeux*, p. 161-163.)*

(208) CLAPARÈDE, *Psychologie de l'enfant*, 8<sup>e</sup> éd., p. XXXIV-XXXV (Genève, Kundig, 1920). — « Il y a en nous mille attentes, intellectuelles, affectives : nous les découvrirons quand elles seront déçues. » (R. LE SENNE, *Le devoir*, p. 30.)

(209) POUR M. DUHAMEL, Barnabé est de type du vieux garçon égoïste et raisonneur, positif et fermé à tout ce qui est sentiment et poésie.

**B. LE PRINCIPE D'IDENTITÉ.** — a) Sous sa forme exacte — ce qui est, est — et à cause de sa simplicité extrême, la formule du principe d'identité est le résultat d'une élaboration tardive de la pensée philosophique.

Historiquement, nous l'avons dit, ce n'est qu'à une date relativement récente que les philosophes ont pris une conscience nette et qu'ils en ont fait le principe fondamental de l'esprit.

Pratiquement, il n'entre jamais dans un raisonnement et n'est jamais invoqué pour justifier une affirmation. Dans le langage vulgaire, on ne rencontre que ses dérivés, en particulier le principe du tiers exclu : de deux choses l'une...

b) Mais le principe d'identité lui-même, sous-jacent à tous les autres principes, n'est pas un produit de l'expérience ou d'une élaboration rationnelle. Loi de la pensée, il est une vue immédiate de l'esprit que nous sentons violemment heurté lorsqu'il lui semble observer que la même chose *est* et en même temps *n'est pas*. Ce n'est pas l'expérience qui nous assure que *ce qui est, est*, mais l'évidence cogente de cette affirmation.

RÉSUMÉ. — Les notions qui entrent dans les principes nous viennent de l'abstraction des données de l'expérience interne : celle de fin et de cause résultent d'une vue immédiate de l'esprit; celle de raison et d'être supposent une élaboration ultérieure.

Mais les principes eux-mêmes ne sont pas une acquisition de l'expérience. L'expérience est nécessaire pour nous amener à les formuler; mais une fois formulés on n'a pas besoin de les prouver ou de les justifier en se référant aux faits : ils sont intrinsèquement évidents; les faits qui semblent les contredire heurtent l'esprit qui est plus convaincu de la vérité des principes que de la réalité que lui montrent ses sens.

Cette évidence est directe pour le principe d'identité qui se présente sous une forme tautologique. Elle est dérivée pour les autres principes qui ne s'imposent à notre esprit que dans la mesure où nous les voyons sous-tendus par le principe d'identité.

## § 2. — LA VALEUR DES PRINCIPES

Les principes s'imposent à notre esprit et se présentent comme universels et nécessaires : nous ne pouvons concevoir qu'ils soient violés; aussi considérons-nous comme absurde et irréalisable toute hypothèse qui leur est contraire. Mais s'imposent-ils aussi à tout esprit pensant, à tout être réel et à tout être possible ? Ce qui est inconcevable est-il effectivement impossible ? Ce que nous jugeons nécessaire est-il effectivement nécessaire ? Par suite, sommes-nous outillés pour dépasser le domaine de l'expérience et entreprendre la métaphysique, qui prétend faire connaître des réalités supra-expérimentales ?

La philosophie classique répond par l'affirmative : elle professe le dogmatisme, c'est-à-dire la théorie d'après laquelle les lois de la pensée sont aussi les lois des choses; elle s'oppose ainsi au criticisme, pour lequel les lois de la pensée valent pour la pensée, mais non pour les objets de la pensée en eux-mêmes, et constitue un scepticisme relatif.



Sur quoi se fonde cette thèse ? Nous l'avons déjà justifiée indirectement en rejetant, d'une part, l'empirisme, d'autre part, le rationalisme idéaliste ou critique. Il nous reste à la prouver d'une façon directe et positive.

## I. Solutions classiques.

A. *JUSQU'À KANT.* — Avant la philosophie critique, on considérait généralement la valeur des principes comme évidente : cette valeur est évidente directement, l'esprit ayant l'intuition immédiate des principes considérés comme propositions idéales; elle est aussi évidente indirectement par suite des contradictions des sceptiques, qui raisonnent pour prouver que le raisonnement n'est pas source de vérité, et qui sont logiquement acculés à reconnaître que leur affirmation est illogique.

Comme témoins de cette façon commune de penser, nous citerons Saint THOMAS et PASCAL.

a) Saint THOMAS parle souvent d'un *intellectus principiorum* ou d'un *habitus principiorum*, grâce auxquels les principes sont *per se nota* : nous avons l'intelligence des principes; nous voyons immédiatement leur vérité dès que l'expérience nous a fait acquérir les notions mises en rapport dans ces principes. A la connaissance par la science, qui est obtenue par raisonnement, il oppose la connaissance par l'intelligence, qui consiste dans une vue immédiate; et la connaissance des principes est affaire d'intelligence (210), c'est-à-dire d'intuition. Ainsi la connaissance des principes est naturelle; or « ce qui est naturel à la raison nous apparaît si nécessairement vrai que nous ne pouvons pas même penser que cela soit faux » (211).

b) Le passage des *Pensées* dans lequel PASCAL traite de la connaissance et du fondement des principes est célèbre et il se résume dans cette formule : c'est le cœur qui connaît les principes. Mais par cœur il ne faut pas entendre notre puissance affective. Le cœur s'oppose à la raison, comme l'instinct (212), et est synonyme de pouvoir d'intuition.

*Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes (213), et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement; nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par la raison : cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombre, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont*

(210) 2<sup>a</sup>, qu. 46, a 6.

(211) *Contra Gentes*, I, vii.

(212) « Instinct de raison, marques de deux natures » (p. 487). « Cœur, instinct, principes » (p. 489).

(213) Dans cette pensée, PASCAL n'entend pas parler seulement des principes directeurs de la connaissance. Le mot principe est pris dans un sens plus large que nous avons signalé et désigne toutes les connaissances requises à l'origine ou au principe de toute pensée : des connaissances de fait (un monde qui est donné : « qu'il y a espace, temps... ») ou qu'on se donne (les définitions mathématiques); des connaissances de droit (les axiomes ou principes premiers et leurs dérivés : « que les nombres sont infinis »); des connaissances à propos de l'origine desquelles on peut hésiter (les postulats : « qu'il y a trois dimensions »). Ces divers « principes » sont connus intuitivement, mais ce n'est évidemment pas par la même sorte d'intuition que nous connaissons qu'il y a du mouvement et que la série des nombres est infinie.

*infinis; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point de nombre carré dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent; et le tout avec certitude quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ces premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir.* (PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 232, p. 459-460.)

Mais KANT a amené les dogmatiques à chercher une autre position. Il a en effet expliqué pourquoi la construction d'un autre système était impossible : cette impossibilité résulte, dit-il, non de la nature de la réalité, mais de la constitution de notre esprit, des formes de notre entendement, par lesquelles doit nécessairement passer toute réalité pour être connue.

**B. DEPUIS KANT.** — C'est pourquoi, à la suite de Maine de BIRAN, les philosophes spiritualistes ont montré que nous ne sommes pas emprisonnés dans nos représentations et que nous avons l'intuition intellectuelle d'une réalité que nous connaissons directement, sans l'intermédiaire des catégories : notre « moi ». Grâce à l'intuition du « moi », nous constatons que les principes sont la loi de l'être et non pas seulement la loi de notre pensée.

*Les principes de raison nous apparaissent comme des lois, non seulement de l'esprit en tant qu'il pense, mais encore de l'esprit en tant qu'il est.* (LAHR-PICARD, 23<sup>e</sup> éd., t. I, p. 219.)

a) Ainsi, au moins dans ce cas, nous atteignons un objet, et non pas seulement, comme on le répétait depuis LOCKE, les « idées représentatives » des objets. Les lois que nous constatons dans cet objet ne sont donc pas seulement les lois de la pensée — leur valeur n'est pas seulement subjective —; elles sont aussi les lois d'une chose réelle — elles ont une valeur objective.

*Un objet extérieur au moi ne peut être pour le moi qu'un phénomène : mais le moi n'est le phénomène de rien. Il vit; et, dans le déploiement de sa propre vie, l'expérience qu'il a de son être ne fait qu'un avec son être même. La conscience de soi est donc une première expérience métaphysique qui, en nous faisant pénétrer dans le dedans de nous-même, nous fait pénétrer aussi dans le dedans de l'univers.* (LOUIS LAVELLE, *Le moi et son destin*, p. 26.)

Il reste cependant une grave difficulté. Car si l'intuition du « moi » peut me donner l'idée de cause et même me permettre d'affirmer que tout ce qui arrive *en moi* a une cause, comment puis-je passer de *en moi* à *en tout* et dire : *tout ce qui commence a une cause* ?

La réponse de Maine de BIRAN est simple, pour ne pas dire simpliste : c'est une loi de nature « C'est une loi de nature que, trouvant en nous la causalité dans l'effort ou l'action volontaire, nous la mettons hors de nous dans les passions <sup>(214)</sup> ou modifications involontaires. » <sup>(215)</sup>. Recourir à une loi de nature, c'est avouer qu'on ne peut expliquer.

b) D'autres disent : le « moi » est perçu comme « être » et non pas comme tel être; par suite, dans l'être qu'est le « moi » l'intelligence saisit les lois de l'être.

Cette thèse a été très clairement soutenue par le P. Gabriel PICARD dans

(214) Au sens étymologique : le corrélatif d'une action.

(215) *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, éd. Bertrand, p. 241.

sa brochure sur *Le problème critique fondamental* : « Je me saisis comme étant : JE SUIS. Dans ce simple « je suis », j'ai la donnée absolue de l'être : le caractère absolu de l'être, c'est qu'il est. » (P. 63.)

De cette intuition de l'être sont déduits le principe d'identité ou de contradiction et le principe de raison suffisante. Je constate que je suis et que je ne puis pas, si je suis, ne pas être. « En même temps ce fait se révèle, non comme tenant aux manières d'être particulières de cette chose qui est le moi, mais comme résultant de ce que le moi est être. » (P. 60-61.) De même « l'expérience de notre être, telle qu'elle est donnée dans la conscience, nous présente au concret et à l'absolu, la raison suffisante comme un fait et comme une nécessité de droit. » (P. 61-62.)

A notre avis, la difficulté que nous avons formulée reste intacte : le passage du « fait » au « droit », du particulier au général, n'est pas justifié <sup>(216)</sup>. Nous proposerons donc une autre solution.

## II. Solution proposée.

Nous avons admis que c'est bien l'intuition de l'activité d'un être concret, le « moi » qui nous donne des idées de cause, de fin et nous amène par induction aux principes de finalité et de causalité ainsi qu'au principe de raison suffisante qui les unifie. Mais, pour justifier ces principes, nous ne recourons pas, nous semble-t-il, et nous n'avons pas à recourir à cette intuition. L'intuition du moi explique l'origine du principe de raison suffisante; elle ne fonde pas sa valeur; encore moins fonde-t-elle la valeur du principe d'identité.

Mais alors, quel est le fondement des principes ?

**A. LA VALEUR DU PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE.** — Nous l'avons dit, le principe de finalité et le principe de causalité résultent de la généralisation d'un rapport observé en nous. La légitimité de cette généralisation, et par suite celle du principe de raison suffisante, peut se justifier de deux manières : par les procédés de la méthode inductive et par ceux de la méthode déductive.

a) Tout d'abord, procédant comme le savant qui vérifie une hypothèse fondée sur l'observation de quelques faits, nous pourrions contrôler le principe de raison suffisante en le confrontant aux faits. Nous avons vu comment ce contrôle réduit progressivement le principe de finalité à de justes mesures; un contrôle analogue montrerait qu'il n'y a pas lieu d'opérer une restriction de ce genre pour le principe de causalité.

Mais il paraît douteux que l'expérience vulgaire, qui fait apparaître tant d'inconstance dans la succession des phénomènes, puisse vérifier l'exactitude du principe de causalité. D'ailleurs une vérification empirique n'aboutirait jamais

(216) Voir cependant les explications ultérieures de G. PICARD : *Réflexions sur le problème critique fondamental*, p. 82-83 (Beauchesne, 1937).

La difficulté serait déplacée si on entendait, comme M. Louis LAVELLE (*De l'être*, Alcan, 1928; *La présence totale*, Aubier, 1934), que la pensée de notre moi comme être nous fait atteindre l'être. Dans ce cas, c'est l'être en général qu'atteint la pensée qui juge que notre moi réalise la notion d'être. Mais la question est alors de savoir d'où nous vient cette notion d'être que l'intuition d'un être particulier évoque, mais qu'elle ne donne pas. Nous revenons à ces notions *ingeritae*, à cette lumière intellectuelle nécessaire pour fournir l'attribut des jugements dont le sujet est un être concret.

qu'à une très grande probabilité et ne donnerait pas la certitude absolue qui caractérise les principes. Il n'y a de démonstration certaine que dans une déduction à partir de prémisses indiscutables.

b) Il nous semble donc que le principe de raison suffisante tire sa valeur du fait qu'il se réduit, ainsi que nous l'avons dit (p. 57), au principe d'identité dont il est une forme particulière. On passe insensiblement de l'un à l'autre, et parfois on ne peut dire auquel des deux on fait appel. Le petit « Cuib » était choqué parce que ses parents, lui semblait-il, n'étaient pas ses parents, ce qui est une violation du principe d'identité; ou bien, indifféremment, parce qu'il constatait, dans la conduite de ses parents, des changements dont il ne voyait pas la raison suffisante.

On a donc justifié le principe de raison suffisante en montrant qu'il se déduit du principe d'identité, à la condition que la valeur du principe d'identité soit indiscutable. L'est-elle ?

**B. LA VALEUR DU PRINCIPE D'IDENTITE.** — Le principe d'identité et le principe de contradiction ne peuvent être mis en doute ni théoriquement, car ils sont analytiques : il suffit d'avoir posé le sujet pour avoir l'attribut; ni pratiquement, car ils restent la condition de toute pensée, même de la pensée qui cherche à le discuter : quiconque les met en doute ressemble à celui qui, dans la nuit, éteint sa lampe de peur que la lumière ne déforme l'image des choses.

On objecte que cette réponse ne résout pas le problème. Il s'agit en effet de savoir si les lois de la pensée sont les lois des choses et si nous pouvons nous appuyer sur ces lois pour affirmer l'existence des choses hors de notre pensée et découvrir leur nature. Or constater que le principe d'identité ne peut être mis en doute, c'est constater qu'il est une loi absolue de l'esprit, qu'il a une valeur subjective, mais non qu'il est la loi des choses, qu'il a une valeur objective : « en somme, l'on nous donne comme dernière raison une *nécessité subjective* d'affirmer alors que nous aspirons à une *lumière objective* » (217).

a) Le problème est résolu au moins pratiquement. En effet, nous constatons que le principe d'identité s'impose comme la loi absolument nécessaire de notre pensée : nous constatons, non seulement que nous ne pouvons pas penser autrement, mais encore qu'il nous est impossible de nous représenter un autre esprit pensant autrement. Nous ne pouvons donc pas nous demander s'il n'y a pas d'esprits pour qui la même chose pourrait être à la fois et n'être pas. En posant de telles questions, nous prononçons sans doute des mots, mais des mots auxquels ne correspond pas un objet de pensée. Le problème de la valeur du principe d'identité ne peut donc pas se poser, et en faisant cette constatation nous avons pratiquement résolu le pseudo-problème que se posent certains philosophes.

Si l'on suppose un esprit qui pense d'après ce principe : « *Aucun fait n'a de cause* », ou encore : « *Quelques faits n'ont pas de cause* », on suppose un esprit qui n'établit aucune synthèse entre ses représentations, une pensée qui ne pense pas.

Un esprit ne saurait donc être entièrement différent du nôtre sans cesser d'être un esprit. Parler d'un esprit différent du nôtre, à moins qu'il ne s'agisse d'une différence de degré ou d'une diversité sans importance dans les sensations, c'est parler d'une chose

inintelligible. C'est, suivant une parole de Leibniz, du psittacisme. — Ce qui est vrai pour nous est vrai absolument pour toute pensée. (V. BROCHARD, *De l'erreur*, p. 123-124, Alcan, 1897.)

b) Nous croyons même qu'il est résolu théoriquement, et il ne faut pas se laisser influencer par les mots. Ce n'est pas une nécessité de la pensée que nous constatons directement, mais une nécessité des choses ou des objets de la pensée. Toute certitude se fonde sur l'évidence. Or, l'évidence directe de notre esprit c'est que la même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas. De là nous concluons que nous ne pourrons jamais penser que la même chose puisse être et ne pas être, mais c'est le principe lui-même qui est l'objet immédiat de notre intuition de la nécessité, non notre pensée. C'est le kantisme qui, à force de les faire réfléchir à notre pensée, a amené les philosophes à oublier que l'objet de l'esprit est l'être, et non pas la pensée.

### CONCLUSION

#### LA VALEUR DE LA RAISON ET LA POSSIBILITE DE LA METAPHYSIQUE

« Toute notre dignité consiste en la pensée », a dit Pascal : c'est donc le principe d'identité et le principe de raison suffisante, leviers essentiels de la pensée, qui font la grandeur et la force de l'homme.

Ces deux principes se présentent à nous avec une évidence spontanée que la réflexion la plus critique ne parvient pas à atténuer. Avec eux, nous sommes outillés pour rechercher, au-delà de ce qui apparaît, ce qui est exigé par les apparences, dont nous avons une évidence indiscutable.

La métaphysique partira de ces données de l'expérience : celles qui nous viennent par l'intermédiaire des sens, celles que nous fournit immédiatement la conscience. Sur ce donné, elle raisonnera : se fondant sur le principe d'identité, elle cherchera à déterminer la nature de la réalité qui produit les phénomènes observés ; à l'aide du principe de causalité, elle déterminera son origine ; s'appuyant sur le principe de finalité, elle s'efforcera de découvrir le sens et le but de la marche de toutes choses, la destinée du monde.

Une fois connues l'essence, l'origine et la destinée des choses, elle aura réalisé le programme essentiel de la philosophie théorique : la connaissance des choses par les causes dernières.

Connaitre, il est vrai, n'est pas le but dernier de cette vie : il faut d'abord vivre ; la pratique prime la spéculation théorique. Mais, à ce point de vue là aussi, la métaphysique joue un rôle essentiel : elle jette les fondements de la philosophie pratique qui cherche à diriger l'homme dans la vie.

Elle donne de la nature humaine, de son origine et de sa destinée, une connaissance plus approfondie, et par là précise l'idéal vers lequel nous devons tendre.

Elle nous fait atteindre Dieu, clef de voûte de toute pensée cohérente et de toute existence, mais aussi de tout l'édifice moral.

Celui qui s'adonne aux problèmes métaphysiques ne parvient pas seulement à une plus grande intelligence des choses et de lui-même. Il prépare aussi son ascension vers le mieux. Aussi Pascal a pu écrire, à la suite de la réflexion que nous citons en commençant : « Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. »

## CHAPITRE II

# L'OBJECTIVITÉ DE LA CONNAISSANCE ET L'EXISTENCE DU MONDE EXTÉRIEUR

### SOMMAIRE

ARTICLE PREMIER. — Le réalisme : § 1<sup>er</sup>. Exposé. — § 2. Discussion.

ARTICLE 2. — L'idéalisme : § 1<sup>er</sup>. Exposé. — § 2. Discussion.

CONCLUSION. — Les services rendus par l'idéalisme.

### INTRODUCTION

Dans le chapitre précédent, nous avons établi la valeur des lois formelles de la pensée, c'est-à-dire des lois qui paraissent tenir à la constitution même de l'esprit et ne pas résulter du contact des choses. Nous avons conclu que, grâce à l'instrument qu'est la raison, nous pouvons de connaissances données tirer des connaissances nouvelles. Mais quelque chose nous est-il donné et notre connaissance est-elle objective ?

**A. LE PROBLEME DE L'OBJECTIVITE DE LA CONNAISSANCE.** — a) L'objectivité est le caractère de ce qui est objectif, c'est-à-dire, au sens usuel du mot <sup>(1)</sup>, de ce qui constitue une réalité subsistant en elle-même, indépendamment du

---

**Bibliogr.** — A. CRESSON, *La représentation*, 1<sup>re</sup> part. : La représentation représente-t-elle quelque chose ? p. 13-99 (Boivin, 1936). — Jean JAURÈS, *De la réalité du monde sensible*, thèse (Alcan, 1891). — G. MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 13-27 (Gallimard, 1935). — M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945). — Nicolai HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance* (Aubier, 1947). — W. DILTHEY, *Le monde de l'esprit : De notre croyance à la réalité du monde extérieur*, t. I, p. 95-144 (Aubier, 1947).

---

(1) En effet, certains entendent au contraire par objectif ce qui est d'ordre représentatif. Ainsi, pour beaucoup de scolastiques, est objectif ce qui existe dans le sujet connaissant, ou bien l'objet connu en tant que connu. A « objectif » s'oppose « formel » : l'existence formelle est une existence actuelle et effective. Dans ce sens, l'arbre existe objectivement dans mon esprit et formellement sous ma fenêtre. Cf. SIGNORELLI, *Lexicon Peripateticum*, au

sujet connaissant. Ma connaissance est objective quand elle me fait atteindre une réalité qui n'a pas besoin de ma représentation pour exister. Au contraire, elle est subjective quand elle me fait atteindre un de mes états. Ainsi la maladie du malade imaginaire est subjective et non objective parce qu'elle n'existe que dans la pensée qu'il en a.

b) Cet exemple nous montre comment se pose le problème de l'objectivité de la connaissance : pouvons-nous atteindre un objet, c'est-à-dire une réalité distincte de notre représentation et indépendante d'elle, ou bien notre esprit reste-t-il renfermé en lui-même, incapable d'atteindre autre chose que ses représentations ?

**B. LE PROBLEME DE L'EXISTENCE DU MONDE EXTERIEUR.** — Le problème métaphysique de l'existence du monde extérieur, c'est-à-dire d'une réalité distincte de la pensée dans laquelle elle se reflète, correspond au problème psychologique de la perception du monde extérieur ou problème de l'origine de l'idée d'objet. (*Psychologie*, p. 274-285).

En *Psychologie*, nous avons tâché de déterminer comment se forme en l'homme la conviction qu'il existe une réalité extérieure à sa pensée et distincte d'elle. Ici, nous nous demandons si cette conviction est justifiée et s'il existe réellement un monde extérieur à la pensée. Ce problème ressortit aussi bien à la cosmologie qu'à la critique de la connaissance.

a) Depuis DESCARTES, la plupart des philosophes considéraient la sensation comme un phénomène subjectif laissant l'homme renfermé en lui-même. Dans ces conditions, comment ce dernier pouvait-il avoir l'idée de l'existence d'une réalité hors de lui ? C'est encore la conception cartésienne de la sensation qui nous amène au problème de l'existence du monde extérieur : ce monde, nous le possédons comme quelque chose de nous, sous forme de représentation ; mais cette représentation représente quelque chose de réel ? Ainsi posée, la question relève de la critique de la connaissance.

b) Mais on n'a pas à modifier beaucoup son énoncé pour en faire une question de cosmologie : quelque chose de réel correspond-il à nos représentations ? Ou plutôt, le monde est-il immanent ou transcendant à la pensée ? En effet, personne ne doute de l'existence du monde ; c'est sa nature qui fait l'objet de discussions : faut-il le concevoir comme une simple représentation ou comme une réalité distincte de nos représentations ? Ce qui est en question, ce n'est pas l'existence du monde, mais son extériorité ou sa transcendance par

---

mot *Formaliter*, p. 135 (Naples, 1881) ; *Vocabulaire de LALANDE*, aux mots *Objectif A* et *Formel A*.

M. Gabriel MARCEL établit la distinction suivante entre existence et objectivité :  
*Les choses existent pour moi dans la mesure où je les regarde comme les prolongements de mon corps. Mais d'autre part je ne les pense comme objets que dans la mesure où je me place au point de vue des " autres ", de " n'importe qui ", et finalement de " personne ".* (G. MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 273.)

Nous pouvons admettre cette distinction. Il convient cependant de faire remarquer que mon accord avec les autres est un signe de l'objectivité de mes perceptions, mais ne constitue pas l'objectivité elle-même.

rapport à la conscience. Ainsi présentée la question ressortit bien à la cosmologie dont elle constitue le problème fondamental.

**C. RAPPORTS DES DEUX PROBLEMES.** — a) « Problème de l'objectivité de la connaissance » et « problème de l'existence du monde extérieur » peuvent paraître à première vue deux dénominations différentes d'un problème unique. Se demander si notre connaissance est objective, c'est chercher si une réalité extérieure lui correspond : en effet la seule façon de prouver cette objectivité est de montrer la réalité qui a provoqué le jeu de nos fonctions cognitives. Inversement, s'enquérir de l'existence du monde, c'est mettre en question l'objectivité de nos représentations, car le monde nous est au moins donné comme représentation.

b) Néanmoins, le problème de l'objectivité de la connaissance ne s'identifie pas avec celui de l'existence du monde extérieur. Est objective toute connaissance qui atteint un objet, c'est-à-dire une réalité indépendante de la connaissance qu'on en a. Or le sujet connaissant, dans ce sens, est un objet, et la connaissance qu'il a de lui-même est une connaissance objective. On peut, avec certains philosophes comme BERKELEY, ne pas admettre la valeur de la connaissance sensible et nier l'existence du monde extérieur que notre expérience sensorielle nous amène à affirmer spontanément, tout en reconnaissant la valeur de la conscience qui, dans l'intuition du moi, nous fait atteindre une réalité indiscutable. Nous l'avons vu au chapitre précédent, c'est sur cette intuition que certains philosophes fondent la valeur des principes rationnels.

c) Il n'en reste pas moins que, lorsqu'on parle de l'objectivité de la connaissance, on songe, principalement sinon exclusivement, à un mode de connaître qui atteint, non pas le sujet pensant, mais une réalité distincte de lui. C'est pourquoi, pour répondre au problème de l'objectivité de la connaissance, nous traiterons celui de l'existence du monde extérieur.

**D. LES THEORIES ET LES ARGUMENTS.** — a) On peut ranger les diverses réponses faites à cette question sous les deux étiquettes suivantes : le réalisme, qui admet l'existence du monde extérieur à titre de chose distincte de la pensée; l'idéalisme, pour qui le monde extérieur se réduit à la représentation ou à l'idée que nous en avons.

b) Les arguments essentiels sur lesquels se fondent ces deux théories révèlent une tournure d'esprit assez différente : le réalisme est ordinairement fondé sur l'intuition, mais pour se justifier il invoque aussi le principe de raison suffisante : ma pensée n'a pas de raison suffisante sans un monde existant indépendamment de ma pensée. L'idéalisme se fonde plutôt sur le principe d'identité : un au-delà de la pensée est impensable (ce serait une non-pensée pensée); ou, du moins, son existence est invérifiable :

*En dehors de notre connaissance, nous n'avons rien que nous puissions opposer à cette connaissance comme y correspondant. (KANT, Critique de la raison pure, p. 137.)*



## ARTICLE PREMIER

### LE REALISME

#### § 1<sup>er</sup>. — EXPOSE.

#### I. Notion.

Les mots « réalisme » et « réaliste » dérivent de l'adjectif *realis*, qui signifie réel et s'oppose à fictif ou à idéal. *Realis*, lui-même, dérive du substantif *res*, qui signifie chose et s'oppose à idée ou à esprit. Dans la plupart de ses significations <sup>(2)</sup>, réalisme s'oppose à idéalisme, réaliste à idéaliste, réel à idéal.

**A. LE REALISME EN GENERAL.** — D'une façon générale, on peut définir le réalisme comme une attitude accordant une importance primordiale aux choses. Mais, suivant le contexte, les choses considérées sont assez différentes, et, par suite, les significations du mot réalisme assez diverses.

a) Comme attitude pratique, le réalisme consiste dans la facilité à tenir compte des choses et à s'adapter au réel pour en tirer le meilleur parti possible.

Ainsi le réaliste ne perd pas son temps à se lamenter sur l'échec qu'il vient d'essayer ou sur le malheur qui le frappe : il fait aussitôt le bilan de ses ressources ou de ses possibilités, et détermine la meilleure décision à prendre. Il ne rêve pas d'un monde idéal et ne spéculé pas sur le possible : c'est sur le réel qu'il se fonde, sans tenir compte des constructions de son imagination ou de l'imagination des autres.

Mais le réalisme pratique comporte le plus souvent un jugement de valeur : le réaliste reconnaît la primauté au réel, c'est-à-dire, pratiquement, de ce qui se voit et se touche, et lui donne le pas sur l'idéal. Comme l'esprit positif, l'esprit réaliste fait peu de cas de tout ce qui est d'ordre moral, comme l'estime des autres, la joie éprouvée dans un travail aimé et même la fierté d'avoir fait son devoir. Ainsi réaliste et réalisme prennent souvent une nuance péjorative.

Du réalisme pratique se rapproche le réalisme esthétique, littéraire ou artistique, qui consiste à donner pour fonction à l'art de reproduire le réel.

b) Comme attitude théorique ou philosophique, le réalisme est la théorie philosophique d'après laquelle la connaissance humaine atteint des choses et non pas seulement nos pensées sur les choses.

Inutile de le dire, c'est du réalisme philosophique qu'il est ici question. Aussi convient-il de s'y attarder un peu plus.

**B. LE REALISME PHILOSOPHIQUE.** — En philosophie, les réalistes sont les philosophes d'après lesquels la connaissance de l'homme est objective, c'est-à-dire n'atteint pas seulement les représentations subjectives des choses, mais les choses elles-mêmes. Suivant les choses dont il est question, on a les diverses sortes de réalisme.

(2) Rappelons toutefois que, dans la question des universaux, le réalisme, d'après lequel les idées existent en soi, s'oppose au nominalisme. (Cf. *Psychologie*, p. 475-479.)

a) Par opposition à nominalisme, dans le problème de la nature des idées générales, le réalisme est la doctrine d'après laquelle, hors de l'esprit, il y a une réalité correspondant aux idées générales : la connaissance intellectuelle ou par idées générales nous fait atteindre des réalités (Cf. *Psychologie*, 473-483).

b) Par opposition à idéalisme, dans le problème de la valeur de notre connaissance et en particulier de notre connaissance du monde extérieur, le réalisme est la doctrine d'après laquelle les lois de notre esprit sont aussi les lois des choses; c'est en particulier la doctrine d'après laquelle à notre représentation du monde correspond une réalité distincte de cette représentation : d'après le réalisme, il n'y a pas seulement des idées ou des représentations, il y a aussi des choses.

C'est du réalisme compris dans ce dernier sens qu'il s'agit ici. Pour le distinguer d'autres théories de même nom, nous l'appellerons réalisme cosmologique.

## II. Le réalisme cosmologique en général.

A. *NOTION GENERALE.* — D'après le réalisme qu'on peut appeler cosmologique, tout le réel ne se réduit pas à la représentation, mais il existe un monde extérieur à la pensée.

B. *ARGUMENTS.* — Suivant la solution admise dans la question de l'origine de l'idée d'objet, on peut faire appel à deux arguments différents pour prouver l'existence du monde extérieur : l'intuition et le raisonnement.

a) D'après la majorité des philosophes modernes depuis DESCARTES, c'est par un raisonnement fondé sur les données sensorielles que nous prouverions l'existence du monde extérieur. Ce raisonnement peut se formuler ainsi :

*Tout a sa raison suffisante;*

*Or mes représentations n'ont pas leur raison suffisante en moi;*

*Donc elles ont leur raison suffisante hors de moi.*

Nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 282), l'homme n'a pas besoin de ce raisonnement pour parvenir à l'idée de l'existence du monde extérieur et objectiver cette idée; mais il y recourt après coup pour justifier l'objectivation déjà faite. La même observation vaut pour la preuve de l'existence du monde elle-même : le raisonnement peut confirmer une vérité déjà acquise; mais la preuve essentielle est ailleurs.

b) Pour un grand nombre de psychologues contemporains, c'est l'intuition qui nous assure l'existence du monde extérieur. Mais l'intuition de quoi ?

Pour certains, ce serait seulement l'intuition de notre propre corps ou de notre moi matériel, en particulier par la cénesthésie. Pour d'autres, l'intuition de corps étrangers au nôtre.

## III. Diverses formes de réalisme.

Le réalisme est l'attitude naturelle de l'homme. Non seulement celui qui n'a pas fait de philosophie ne doute pas de l'objectivité des perceptions et de l'existence du monde extérieur, mais le philosophe lui-même qui s'est posé

le problème et l'a résolu par la négative continue à se comporter comme le vulgaire; ce n'est que par un retour sur ses évidences spontanées qu'il en fait la critique et démontre qu'elles sont illusoire ou bien qu'elles résistent à la critique. Nous pouvons donc distinguer deux sortes de réalisme : le réalisme spontané du vulgaire et le réalisme réfléchi du philosophe.

**A. LE RÉALISME SPONTANÉ.** — On peut appeler réalisme spontané l'attitude du vulgaire qui, avant toute réflexion philosophique, non seulement n'a pas la moindre idée qu'on puisse mettre en doute la valeur de ses représentations et l'existence d'une réalité distincte de la pensée, mais semble même considérer ses représentations comme une exacte reproduction des choses.

DISCUSSION. — Ce réalisme n'est pas une théorie philosophique, mais un comportement pratique antérieur à toute réflexion critique. Il n'a jamais été enseigné comme une solution philosophique du problème de la valeur de nos représentations. Aussi il sera facile de rejeter cette conception simpliste.

a) L'expérience vulgaire nous montre la relativité de la sensation <sup>(3)</sup> et, par suite, de la représentation. Suivant les individus, le même objet produit des sensations différentes : les daltoniens ne voient pas les couleurs comme l'homme normal. Bien plus, le même individu, si l'état de ses organes sensoriels se modifie, n'a plus les mêmes sensations et les mêmes perceptions : ce qu'il jugeait chaud lui paraît froid, ce qu'il trouvait clair lui semble obscur, etc.

b) La réflexion philosophique, elle aussi, confirme ces conclusions relativistes. Nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, mais d'après les impressions qu'elles provoquent dans nos organes sensoriels. Or ces impressions, dit DESCARTES <sup>(4)</sup>, peuvent nous apprendre « ce en quoi les corps du dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard ». Entre la sensation de lumière ou de son et le phénomène physique qui provoque cette sensation, il n'y a pas plus de rapport, dit encore DESCARTES <sup>(5)</sup>, qu'entre les mots et les objets que ces mots, en vertu d'une convention humaine, peuvent désigner.

c) Mais c'est l'expérience scientifique qui a apporté au relativisme la confirmation la plus puissante. Pour le physicien, la couleur et la lumière, le son et la chaleur ne sont que des vibrations. Or les sensations de lumière ou de couleur, de chaleur ou de son, par lesquelles nous est connu le monde extérieur, n'ont rien de commun avec ces vibrations : elles consistent dans la prise de conscience de réactions organiques provoquées par les phénomènes physiques; par suite, si nous étions pourvus d'un système sensoriel différent, nous pourrions être impressionnés par des faits auxquels nous sommes actuellement insensibles et, au contraire, être insensibles à ceux qui nous impressionnent; ainsi, d'un monde objectivement identique nous aurions des représentations essentiellement différentes.

(3) Saint THOMAS le reconnaissait déjà : les sens nous renseignent sur leur manière d'être, non sur la manière d'être des choses; *sensus, intellectui comparatus, semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum.* (*De Veritate*, qu. II, art. 11.)

(4) *Principes de la philosophie*, II, 4 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 64-65).

(5) *Traité de la lumière*, chap. 1 (A.-T., X, p. 4).

**B. LE RÉALISME REFLECHI OU PHILOSOPHIQUE.** — Le philosophe n'accorde pas un crédit absolu au sentiment de réalité qui lui vient de ses impressions sensorielles : il admet l'existence du monde extérieur, sans lequel ses sensations seraient inexplicables, mais il ne croit pas que la réalité extérieure soit telle qu'il la perçoit. En effet, la représentation du monde dépend de deux facteurs : l'objet perçu, mais aussi le sujet qui le perçoit. Un sujet constitué autrement que l'homme aurait d'autres sensations et, par suite, se ferait du monde une représentation différente de celle que nous nous en faisons. Qu'est-ce qui, dans nos représentations sensorielles, dépend exclusivement de l'objet et par suite se trouve dans la réalité tel que nous le percevons, qu'est-ce qui est modifié par nos fonctions perceptives et se trouve seulement en nous tel qu'il est perçu ? A cette question, les philosophes ont fait deux réponses principales.

a) Le réalisme classique, distinguant les qualités premières et les qualités secondes, admet qu'il est des propriétés du monde extérieur dont nous avons une connaissance objective et que nous percevons telles qu'elles sont.

Cette distinction remonte à DÉMOCRITE (6). Elle a été abandonnée par ARISTOTE, mais reprise par DESCARTES (7), par LOCKE (8), puis par l'école écossaise (9).

Les qualités premières sont dans les objets telles que nous les percevons et elles ne dépendent pas du sujet qui les perçoit. Ce sont l'étendue, la forme, la résistance et le mouvement.

Les qualités secondes ne sont pas dans les objets telles que nous les percevons, car elles dépendent de l'organe qui les perçoit. Le son, la couleur, la chaleur, sont des vibrations, et la sensation de son, de couleur ou de chaleur est tout autre chose qu'une sensation de vibration. Tandis qu'un corps est étendu, résistant en mouvement ou au repos, même s'il n'y a personne pour constater son étendue, sa résistance, son état de mouvement ou de repos, il n'est sonore, coloré ou chaud que pour un être ou en considération d'un être doué d'un organisme capable d'être impressionné par ces excitants.

Le pas décisif vers l'idéalisme sera fait lorsque BERKELEY, rejetant cette distinction, affirmera que l'étendue, le mouvement et la résistance, tout comme la chaleur et la lumière, ne sont que des états du sujet pensant.

b) Le réalisme critique, qu'il vaut mieux appeler réalisme kantien (10) (nous dirons plus loin que KANT l'appelle lui-même un « réalisme empirique »), admet

(6) Cf. SOLOVINE, *Démocrite, doctrines philosophiques*, p. 66-91 (Alcan, 1928).

(7) DESCARTES, *Sixième réponses*. A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 239.

*Je reconnus qu'il n'y avait rien qui appartint à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et de divers mouvements, et que ses figures et mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui; mais que les couleurs, les odeurs, les saveurs et autres choses semblables n'étaient rien que des sentiments qui n'ont aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas moins différents des corps que la douleur ne diffère de la figure ou du mouvement de la flèche qui la cause.*

(8) *Essai philosophique*, livr. II, chap. VIII, §§ 9-10.

(9) REID, *Œuvres*, II, p. 273-279. — DUGALD-STEWART, *Essais philosophiques*, trad. HURET, p. 196-197 (Johanneau, 1828).

(10) En effet, certains, de nos jours, en particulier les néo-réalistes américains, se disent partisans du réalisme critique, qui, ayant soumis à un contrôle rationnel leurs évidences immédiates, concluent qu'il n'y a pas lieu de les rejeter comme illusoirs. Contre cette dénomination, M. GILSON a écrit tout un livre (*Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1939) tendant à démontrer que cet idéalisme prétendu critique, n'est qu'un réalisme philosophique et que le réalisme ne peut pas être critique, l'attitude critique étant une attitude antiréaliste. C'est donc « idéalisme critique » et non « réalisme critique » qu'il faudrait dire; mais l'idéalisme kantien comportant un certain réalisme, nous avons basardé le terme de « réalisme critique ».

l'existence du monde extérieur tout en niant l'objectivité de la perception; il ne reconnaît dans nos représentations aucune donnée qui corresponde exactement à une propriété de l'objet observé.

Etant donné qu'il admet l'existence des choses en soi, KANT pourrait être rangé parmi les réalistes. En tout cas, lui-même se défend avec vigueur d'être idéaliste.

*L'idéalisme consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autres êtres que les êtres pensants; les autres objets que nous croyons percevoir dans l'intuition ne seraient que des représentations dans les êtres pensants auxquels ne correspondrait en fait aucun objet à l'extérieur. Moi, je dis au contraire : des objets nous sont donnés, objets de nos sens et extérieurs à nous, mais nous ne savons rien de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'ils produisent en nous en affectant nos sens. Je veux bien reconnaître qu'il y a en dehors de nous des corps, c'est-à-dire des choses qui assurément nous sont tout à fait inconnues, dans ce qu'elles peuvent être en soi, mais que nous connaissons par les représentations que nous procure leur action sur notre sensibilité, choses auxquelles nous donnons le nom de corps, désignant ainsi uniquement le phénomène de cet objet qui nous est inconnu, mais qui n'en est pas moins réel. Peut-on bien appeler cela de l'idéalisme ? Mais c'en est tout juste le contraire. (KANT, Prolegomènes à toute métaphysique future, 1<sup>re</sup> part., rem. 2, trad. J. GIBELIN, t. 52, Vrin, 1930.)*

Cependant, malgré ses protestations, KANT est ordinairement catalogué parmi les idéalistes. En effet, s'il ne nie pas l'existence des choses en soi, il prétend que notre connaissance ne va pas au-delà du phénomène et que de la chose en soi nous ne savons rien; l'étendue qui, pour DESCARTES et pour la majorité des philosophes, est la principale qualité première des objets matériels n'est pour KANT qu'une forme *a priori* de la sensibilité.

## § 2. — DISCUSSION.

### I. Les arguments du réalisme.

Nous l'avons vu en *Psychologie* (p. 277 et s.), c'est par intuition que nous avons l'idée d'une réalité extérieure; le raisonnement ne vient qu'après coup pour contrôler une conviction déjà faite. Nous pouvons aussi grouper sous ces deux chefs les arguments apportés par les réalistes à l'appui de leur thèse. Nous ajouterons quelques arguments de sens commun qui ne sont pas les moins efficaces.

**A. L'INTUITION.** — a) Le monde extérieur existe parce que j'en ai l'intuition immédiate, c'est-à-dire parce que je l'atteins directement lui-même et non sa représentation. Quand il y a un intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu, il peut y avoir erreur d'interprétation. Mais quand l'objet est donné immédiatement, en lui-même, l'erreur est impossible. Or le monde extérieur est une donnée immédiate, plus certaine que toute autre, et dont l'évidence s'impose aux plus sceptiques qui se comportent en réalistes dès qu'ils cessent de jouer leur rôle.

b) Cependant les réalistes intuitionnistes doivent bien reconnaître que l'intuition du monde extérieur n'est pas immédiate comme l'intuition de la pensée par elle-même; entre l'objet et la connaissance que j'en ai, il y a une

longue série d'intermédiaires, depuis les innombrables vibrations parties de l'objet jusqu'à la « réception », au centre cérébral approprié, de l'influx nerveux déclenché par les vibrations qui ont excité les terminaisons nerveuses. Mais les intermédiaires grâce auxquels l'esprit atteint l'objet ne sont pas connus; c'est sans doute par eux que j'atteins l'objet, mais je les traverse sans m'arrêter à eux <sup>(11)</sup>.

Lorsque je suis les mouvements d'une hirondelle qui évolue dans l'air, je ne perçois pas les modifications cérébrales, nerveuses ou rétinienne qui conditionnent cette perception : c'est l'hirondelle elle-même que je vois. Sans doute, connus ou non, ces intermédiaires peuvent déformer l'objet, tout comme la lentille que nous ne percevons pas grossit ou rapetisse les objets lorsque nous la plaçons devant notre œil; ils ne sauraient le créer; par suite le monde extérieur n'est peut-être pas comme nous le percevons, mais il est perçu dans son existence concrète.

**B. LE RAISONNEMENT.** — Celui qui n'admet pas la conception de la nature de l'homme que nous venons d'exposer ne peut pas prétendre avoir l'intuition du monde extérieur et doit s'appuyer sur le raisonnement pour justifier la croyance spontanée à son existence. D'ailleurs ceux-là même qui font de la sensation l'acte du composé humain et sont convaincus d'avoir du monde extérieur une connaissance intuitive ne manquent pas de recourir au raisonnement, sinon pour se donner un supplément de conviction, du moins pour convaincre ceux qui refusent d'adopter leur thèse.

a) Le principal argument se fonde sur le principe de causalité. Tout changement a une cause. Or j'ai l'intuition de changements dont la cause n'est pas en moi, à savoir mes sensations. Donc il y a quelque chose hors de moi. En effet, il ne dépend pas de moi de percevoir ce que je veux; souvent même j'éprouve des déceptions et ce à quoi je m'attendais ne se réalise pas. C'est donc qu'il existe une réalité indépendante de moi et dont mes perceptions dépendent.

Cet argument ne permet pas de conclure à l'existence du monde matériel; il nous permet du moins de sortir de nous-même et nous amène à la certitude de l'existence d'une réalité distincte de notre pensée. Pour BERKELEY, Dieu suffirait à rendre compte de la sensation.

b) Plus convaincant encore peut-être l'argument tiré de la cohérence de nos sensations entre elles et avec celles de nos semblables.

Sauf quelques cas dans lesquels elles semblent se contredire, nous faisant prendre conscience de l'indépendance de l'objet par rapport à nos représentations, nos sensations forment un ensemble solidement lié et constant. Quand je tourne ma tête à droite, j'aperçois toujours la porte; si je la tourne à gauche, c'est une fenêtre que je vois. Le matin, je retrouve les choses telles que je me rappelle les avoir laissées la veille, et mes désirs ou mes rêves n'ont aucune action sur elles : parmi mes représentations, il en est qui forment une série cohérente, et dont la vivacité fait rentrer toutes les autres dans l'ombre; la cohérence et la vivacité de ces représentations sont inexplicables à moins d'admettre qu'elles sont provoquées par des choses réelles.

(11) Les scolastiques disaient ces intermédiaires sont *id quo (res cognoscitur)*, mais non *id quod (cognoscitur)*.

Parmi les données sensorielles, il est des êtres semblables à moi et qui me disent avoir les mêmes sensations et les mêmes perceptions que moi. A moins d'admettre une réalité indépendante des consciences individuelles, comment expliquer l'identité des représentations dont témoignent nos relations avec ces consciences ? Chacun a ses rêves, parce que les objets des rêves sont des créations de l'esprit. Si les perceptions sont les mêmes chez tous, n'est-ce pas le signe qu'il y a quelque chose hors des esprits ?

On dira peut-être que ce « quelque chose » ce sont des phénomènes et pas des choses. Mais qu'est-ce qu'un phénomène indépendant du fait qu'il apparait sinon une chose ? Nuage ou substance éthérée si l'on veut, mais réalité distincte de la pensée.

Je pourrais aussi tenter d'expliquer la concordance de mes perceptions avec les perceptions de ceux que j'appelle « les autres » en faisant de ces derniers des créations de mon esprit. Mais cette hypothèse est contredite par l'expérience de contradictions fréquentes entre moi et eux. Si « les autres » sont une création de mon esprit, comment se fait-il que si souvent nous soyons en conflit, non pas précisément à propos de l'existence d'objets matériels, pour lesquels l'accord est facile, mais à propos de théories et de conceptions abstraites ? Le heurt avec d'autres esprits, autant et plus peut-être que le heurt avec la matière, me fait prendre conscience d'autre chose que moi.

**G. L'APPEL AU SENS COMMUN.** — L'objectivité de nos connaissances sensibles et l'existence du monde extérieur est si évidente qu'il faut être philosophe pour les mettre en doute et qu'il suffit de les mettre effectivement en doute pour faire suspecter son équilibre mental.

a) L'esprit croit spontanément à l'objectivité de ses connaissances et ne parvient jamais à éliminer complètement toute croyance à l'existence d'une réalité leur correspondant. Aussi « le premier pas sur la voie du réalisme est de s'apercevoir qu'on a toujours été réaliste; le deuxième est de s'apercevoir que, quoi que l'on fasse pour penser autrement, on n'y arrivera jamais; le troisième est de constater que ceux qui prétendent penser autrement pensent en réalistes dès qu'ils oublient de jouer un rôle » (12).

b) La pensée scientifique, qui si souvent corrige la pensée vulgaire, la confirme sur ce point. Après ses patientes recherches sur l'histoire de la méthode des sciences, Émile MEYERSON pouvait affirmer : « La science entière repose sur le tuf, peu apparent sans doute (puisqu'on a tenté de nier l'existence de cette assise), mais néanmoins solide et profond, de la croyance à l'être indépendant de la conscience. » (13). Le savant comme le vulgaire est « chosiste » : ce sont des choses qu'il prétend faire connaître et non des représentations.

## II. Critique du réalisme.

La conception réaliste a pour elle le sens commun, et ceux-là mêmes dont les spéculations aboutissent à l'idéalisme se comportent dans toute leur vie pratique comme s'ils croyaient à l'existence d'un monde extérieur identique à celui qu'admet le vulgaire. Il n'en est pas moins vrai que le réalisme se heurte à de graves difficultés et que ses arguments sont discutables.

(12) E. GILSON, *Le réalisme méthodique*, 87.

(13) *De l'explication dans les sciences*, p. 44. — Cf. A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 261-286.

**A. DISCUSSION DES ARGUMENTS.** — a) Le principal argument sur lequel les réalistes fondent la réalité du monde extérieur est l'intuition que nous en avons. Or, il est facile de le prouver, la connaissance du monde extérieur n'est pas une intuition véritable : elle n'atteint pas l'objet en lui-même. D'abord, ainsi que nous l'avons dit en exposant la conception réaliste, le monde extérieur n'est pas donné immédiatement à l'esprit : dans l'intervalle, il y a la série des phénomènes psycho-organiques qui constituent la sensation. Sans doute, l'adulte ignore ces intermédiaires et atteint directement l'objet dont ces intermédiaires sont pour lui le signe. Mais la question est de savoir si la conscience du petit enfant ne s'arrête pas tout d'abord au signe et s'il n'est pas besoin d'une éducation pour passer immédiatement du signe à la chose signifiée. Dans ce cas, la prétendue intuition du monde extérieur ne serait qu'une de ces intuitions qu'en logique nous avons appelées divinatrices et qui ne sont en réalité qu'un cas particulier de pensée discursive : passage du signe à la chose signifiée si rapide qu'il donne l'illusion d'une intuition véritable.

b) L'intuition du monde extérieur démontrée illusoire, le raisonnement pourra-t-il nous assurer son existence, hors de la pensée ? On peut en douter. Nous laissons de côté l'objection des philosophes qui n'admettent pas la valeur des principes rationnels : la métaphysique suppose qu'on a admis ces principes. Mais, même en admettant que tout a sa raison suffisante, les faits sur lesquels se fonde le raisonnement des réalistes pour conclure à l'existence du monde extérieur peuvent être expliqués sans recourir à cette hypothèse. Je puis supposer, par exemple, que mon esprit ne m'est pas totalement perméable et qu'il est en moi toute une vie inconsciente qui parfois envahit ma conscience, me donnant l'impression d'une force qui s'oppose à moi. Il est possible encore d'admettre un monde de représentations qui ne représentent rien et qui, du point de vue subjectif, suffisent à rendre compte du jeu de ma vie intérieure. L'accord de mes perceptions avec celles des autres s'explique facilement si on admet que les autres sont des créations de mon esprit. Quant aux heurts de personnalités, ils ne sont pas inexplicables dans l'hypothèse idéaliste elle-même, si l'on suppose dans le subconscient divers « moi » luttant pour la primauté.

**B. LES DIFFICULTÉS DU RÉALISME.** — Il faut le reconnaître, ces explications heurtent le sens commun et ne satisfont pas le philosophe lui-même. Mais, disent les idéalistes, elles paraissent moins inadmissibles quand on a médité sur les difficultés foncières — d'aucuns disent les contradictions — du réalisme.

a) Tout d'abord, le réalisme affirme l'existence d'un monde indépendant de toute représentation et de tout sujet pensant : d'après lui, même s'il n'y avait aucun esprit pour le connaître, le monde existerait tel que nous le connaissons. Or il y a là une contradiction, car affirmer l'existence d'un objet, c'est dire que je l'ai perçu ou que je le perçois ou que je peux le percevoir ; une réalité n'existe que s'il y a quelqu'un qui affirme cette existence. « L'existence objective des choses a pour condition un sujet qui les perçoive »<sup>(14)</sup> ; prétendre qu'il existe un monde en soi, indépendamment de tout esprit affirmant son existence, c'est prétendre connaître une chose inconnue.

(14) SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, compl. au livr. I, 1<sup>re</sup> part., chap. I ; trad. CANTACUZÈNE, t. II, p. 10. Cf. livr. I, § 7, t. I, p. 48.



Mais cette objection n'est qu'un vulgaire sophisme; sans doute, affirmer l'existence d'une réalité dont nous ne connaissons absolument rien serait une contradiction. Aussi bien les réalistes ne professent pas cette absurdité. Ils ont conscience de connaître des objets réels, et ils disent que ces objets existeraient même s'il n'y avait personne pour affirmer qu'ils existent. Du fait qu'une chose n'existe pas *pour moi* tant que je ne la connais pas, il n'en résulte pas qu'elle n'existe pas *en soi*. De ce qu'il est impossible de connaître l'existence d'un objet sans le penser, il ne s'ensuit pas que la pensée crée l'objet; la pensée conditionne la connaissance de l'objet, non son existence <sup>(15)</sup>. La formule *esse est percipi* est un énoncé de la thèse idéaliste : on ne saurait sans pétition de principe en faire une preuve <sup>(16)</sup>.

b) Ensuite, le monde matériel étant hétérogène à la pensée, on ne voit pas comment la matière peut provoquer dans l'esprit la représentation d'elle-même ou comment cette représentation immatérielle peut représenter une réalité matérielle.

La difficulté vaut pour une conception dualiste qui ne voit rien de spirituel dans la matière et rien de matériel dans la pensée humaine; mais elle s'atténue considérablement si l'on admet une compénétration de l'esprit et de la matière, les objets matériels comportant une forme qui les rend intelligibles, et les êtres pensants — ceux, du moins, dont nous avons à nous occuper ici — étant des êtres corporels et par là sensibles à la matière.

**C. CONCLUSION.** — La critique des arguments du réalisme et les objections faites à cette théorie reposent sur des conceptions métaphysiques qui ne sont pas acceptées par tous les réalistes.

Les adversaires du réalisme, partant du présupposé cartésien de la distinction substantielle de l'âme et du corps, considèrent la sensation comme un phénomène purement psychologique. On comprend, dans cette hypothèse, qu'entre la matière et l'esprit il y ait un abîme infranchissable qui rende impossible la connaissance du monde extérieur et par suite la croyance à une réalité objective. Mais un pont sera jeté sur l'abîme si on fait de l'homme un être composé d'un principe matériel et d'un principe spirituel ne faisant qu'une substance; de la sensation, un fait psycho-physiologique.

Le corps informé par l'âme et la sensation, acte du composé humain, voilà le médiateur entre l'esprit et le monde, le point de repère par rapport auquel s'objectivent nos connaissances <sup>(17)</sup>.

*Le corps devient alors une sorte de médiateur entre l'univers et nous : il fait partie de l'univers comme d'une chose que l'on peut voir et toucher; et pourtant il n'appartient qu'à moi, je lui suis uni d'une manière si étroite et si privilégiée que les autres hommes ne connaissent de moi que mon corps et que moi-même je ne considère comme mien que ce qui intéresse mon corps et déjà commence à l'affecter. Il a une double face tournée vers le dehors et tournée vers le dedans. Il est à la jointure des deux mondes. (J. LAVELLE, La découverte du moi, dans les Annales de l'Ecole des hautes études de Gand, 1939, p. 75.)*

(15) Cf. PERRY, *Revue de métaphysique et de morale*, 1922, p. 189.

(16) B. RUSSELL, *Les problèmes de la philosophie*, chap. IV, trad. J.-F. RENAULD, p. 35-44 (Alcan, 1923).

(17) Cf. G. MARCEL, *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique. Dans Du refus à l'invocation* (Gallimard, 1940); *Etre et avoir*, p. 11-12.

## ARTICLE 2

## L'IDEALISME

§ 1<sup>er</sup>. — EXPOSE DE LA CONCEPTION IDEALISTEI. Notion.

« Idéalisme », dit GOBLOT<sup>(18)</sup>, est un « mot très vague, qu'on ne doit guère employer sans l'expliquer ». M. LALANDE conseille même de « faire le moindre usage possible d'un terme aussi indéterminé »<sup>(19)</sup>. Nous l'utiliserons cependant dans ce chapitre car le mot immatérialisme, qui exprimerait bien la thèse que nous allons exposer et discuter, n'est appliqué qu'à la théorie de BERKELEY, et le terme acosmisme, qui désigne la négation du monde, n'est pas employé<sup>(20)</sup>. Mais, conformément à la recommandation de GOBLOT, nous allons tout d'abord indiquer les divers sens des mots « idéal » et « idéalisme »; puis nous signalerons des termes synonymes, subjectif et subjectivisme.

**A. LE MOT « IDEAL ».** — Idéal est un adjectif dérivé du substantif idée; mais il est aussi employé substantivement : on nous dit souvent qu'il faut avoir un idéal.

a) Comme adjectif, idéal s'oppose à réel et est pris dans deux acceptions différentes.

Il qualifie d'abord ce qui réalise son idée ou son type à la perfection ou dans toute sa compréhension : un élève idéal est un élève parfait; un site idéal, un site tel qu'on ne peut en désirer un plus beau. Mais le qualificatif « idéal » n'est appliqué à une chose réelle que par hyperbole. Le réel est toujours imparfait, et l'idéal est une limite qu'on ne saurait effectivement atteindre.

C'est pourquoi « idéal » qualifie aussi ce qui n'existe que dans l'esprit et non dans la réalité : ainsi en géométrie on trace des lignes idéales. Pour distinguer ce second sens du précédent, on a proposé le néologisme « idéal »<sup>(21)</sup>; mais ce mot n'étant pas encore usuel, il est indispensable de le mettre entre guillemets.

b) Pris substantivement, « l'idéal » désigne ce qui est capable de satisfaire toutes les aspirations de l'homme, mais particulièrement ses aspirations supérieures au beau et au bien. Ce substantif est ordinairement pris absolument et s'applique à ce qui est considéré comme donnant une totale satisfaction aux

---

**Bibliogr.** — BOIRAC, art. *Idéalisme* de la *Grande encyclopédie*. — H.-D. GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste* (Vrin, 1938). — R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantienne de l'idéalisme français* (Beauchesne, 1936).

(18) *Le vocabulaire philosophique*, p. 271.

(19) *Vocabulaire*, I, p. 325. Cf. Supplément, p. 64-66.

(20) Ce terme est appliqué par HEGEL au système de SPINOZA (*Voc.*).

(21) Cf. *Voc.*, I, p. 314, Observations et Supplément, p. 69.

aspirations humaines, spécialement aux aspirations morales. Parfois, il est pris aussi dans une acception relative et désigne ce à quoi aspirent certains hommes ou d'un certain point de vue : on dit par exemple dans ce sens que l'idéal du fermier est de devenir propriétaire; que les commerçants ont pour idéal de ramasser une grosse fortune. Les deux sens du substantif « l'idéal » sont réunis dans cette phrase : « Celui qui met son idéal (au sens relatif) dans une vie bourgeoise n'a pas d'idéal (au sens absolu). »

**B. L'IDÉALISME.** — Quand on parle d'idéalisme, on songe toujours à une forme particulière d'idéalisme; aussi on ne peut guère donner de ce terme qu'une définition vague : l'idéalisme consiste à accorder plus de valeur aux idées qu'aux choses <sup>(22)</sup>.

a) Du point de vue esthétique, l'idéalisme est la doctrine d'après laquelle l'art a pour rôle, non de reproduire le monde réel, ainsi que le prétendent le réalisme et le naturalisme, mais de créer un monde idéal.

b) Du point de vue moral, l'idéaliste vit pour un idéal au sens absolu du mot, c'est-à-dire pour une cause capable de combler les aspirations supérieures de toute âme noble; il lui sacrifie ce que des esprits fermés aux considérations supérieures et qu'on appelle réalistes ou positifs considèrent comme seul réel : le plaisir sensible ou les richesses, et même les honneurs ou la considération des autres.

c) L'idéalisme philosophique est une position particulière dans le problème des idées. Mais le mot « idée » est pris en deux sens : au sens actuel en philosophie, il est synonyme de concept et ne s'applique qu'aux idées générales; autrefois, et aujourd'hui encore dans l'usage courant, il équivaut à représentation et s'emploie pour les représentations particulières ou individuelles comme pour les concepts généraux.

1° Dans la question de l'origine des idées générales, et par opposition à « empirisme », l'idéalisme est la doctrine d'après laquelle les idées générales ou du moins certaines d'entre elles sont données à l'homme antérieurement à l'expérience. Dans ce sens, PLATON est idéaliste, bien que d'un autre point de vue il soit réaliste : si les Idées ne viennent pas des choses, elles correspondent aux choses et même sont des choses. Par opposition à « nominalisme », l'idéalisme de PLATON est un réalisme des idées.

2° Dans la question de savoir s'il est une réalité correspondant à nos idées ou représentations d'objets individuels concrets et par opposition à réalisme, on appelle idéalisme la tendance à ramener toute la réalité aux idées ou à la pensée. « L'idéalisme consiste à se mettre dans l'esprit en admettant l'impossi-

(22) « Appelons *Idéalisme* la tendance philosophique à suspendre et même à réduire toute existence à la pensée : ce qui entraîne — après discernement d'une hiérarchie de fonctions au sein de la pensée elle-même — une tendance complémentaire à proclamer, jusque dans l'ordre de la réalité la plus positive, un rôle souverain des valeurs idéales... Le mot *idéalisme* reçoit ainsi une explication qui l'apparente à *idéal* autant qu'à *idée*. » (E. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. vii, Boivin, 1927.) Cf. *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 66.

bilité d'en sortir. »<sup>(23)</sup>. Par opposition à « réalisme cosmologique », cette théorie pourrait être appelée « idéalisme cosmologique ».

**C. LE SUBJECTIVISME.** — Par opposition à l'objet, le sujet est l'être connaissant en tant que tel, tandis que l'objet est la chose connue.

De là dérivent les adjectifs « objectif » et « subjectif ». Est objectif ce qui appartient à l'objet connu ou dépend de lui; subjectif ce qui appartient au sujet connaissant ou en dépend. Par suite, est objective une représentation conforme à la réalité et identique pour tous; au contraire, on dira d'une représentation qui ne correspond pas à la réalité et qui varie avec chacun qu'elle est subjective : la critique subjective se fonde sur des impressions personnelles; la critique objective, sur des normes reçues comme universellement valables.

Le subjectivisme est la théorie qui tend à réduire toute certitude à la certitude des états subjectifs, ou même à réduire toute existence à l'existence du sujet pensant et de ses représentations.

## II. Les précurseurs de l'idéalisme moderne.

L'antiquité n'ignora pas complètement l'idéalisme dont nous traitons : la négation du mouvement et du changement professée par PARMÉNIDE et ZÉNON d'Elée réduisait le monde extérieur à une pure apparence et équivalait à un idéalisme absolu; en distinguant dans les choses des qualités premières, qui sont telles que nous les percevons, et des qualités secondes, qui dépendent du sujet qui perçoit, DÉMOCRITE enseignait déjà un idéalisme relatif.

On peut dire néanmoins que, sous sa forme moderne, c'est-à-dire la réduction de toute la réalité à la pensée, l'idéalisme est une théorie relativement récente : c'est DESCARTES, et d'une autre façon LOCKE, qui, réalistes eux-mêmes, posèrent les principes par lesquels leurs disciples ou leur descendance spirituelle furent conduits à une explication idéaliste du monde.

**A. LE REALISME CARTESIEN.** — a) Ayant méthodiquement mis en doute toutes ses certitudes pour voir s'il ne lui en resterait pas quelque une qui résisterait à tous ses efforts et pourrait servir de point de départ à sa construction philosophique, DESCARTES se heurte à cette constatation qui s'impose à lui avec une évidence incoercible : je pense, donc je suis. Mais que suis-je essentiellement ? Ma pensée étant la seule chose dont il me soit impossible de douter, je suis un être qui pense et non pas un corps, puisque l'existence de mon corps peut être mise en doute.

*Examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu, où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser* (24), encore que

**Bibliogr.** — DESCARTES, *Méditation sixième*. — O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, 235-289. — J. CHEVALIER, *Descartes*. — GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 234-244. — J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes* (Presses universitaires, 1945).

(23) R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, coll. Logos, p. 87.

(24) Notre existence étant essentiellement liée à la pensée, d'après DESCARTES l'âme pense toujours. Mais il ne faut pas oublier le sens du mot « penser » dans le vocabulaire

*tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne lairrait (25) point d'être tout ce qu'elle est.* (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> part., éd. L'Ecole, p. 37.)

Ayant admis que seule la pensée nous est immédiatement donnée et même que l'homme est essentiellement pensée ou esprit, DESCARTES ne sortira qu'avec peine de sa subjectivité et préparera ainsi la voie aux philosophes postérieurs qui, renonçant à sortir d'eux-mêmes, n'admettront plus que le sujet et ses représentations.

1. D'après DESCARTES, l'âme n'a d'intuition que d'elle-même ou plutôt de ses « pensées » avec lesquelles elle se confond. C'est pour cela qu'elle est connue avant le corps et plus facilement que lui : les corps, en effet, ne sont connus qu'indirectement par les impressions ou les « pensées » qui les représentent dans l'âme. Il faut un raisonnement pour passer de l'impression subjective à la réalité extérieure. Bien plus, nous ne sommes assurés de la légitimité de la conclusion de ce raisonnement qu'en nous appuyant sur la véracité de Dieu, auteur de notre nature, et qui nous tromperait s'il nous avait ainsi faits que, malgré un prudent usage de nos fonctions de connaissance, nous soyons inévitablement induits en erreur.

*Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu'il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugements que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine. Premièrement, nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que notre pensée; pour ce qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment (26) plutôt qu'un autre, et que cela dépend de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquerir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait pas cette chose : mais à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent à apercevoir clairement et distinctement une matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les parties ont des figures et des mouvements divers; d'où procèdent les sentiments (26) que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou si seulement il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il prend plaisir à nous tromper... Or, puisque Dieu ne nous trompe point pour ce que cela répugne à sa nature..., nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons maintenant lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps ou la substance des choses matérielles.* (DESCARTES, *Principes de la philosophie*, 2<sup>e</sup> part., § 1, A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 63-64.)

En posant en principe qu'il ne nous est immédiatement donné que des représentations, DESCARTES fait naître la tentation de tout expliquer par les seules représentations. D'autre part, il ne reste lui-même réaliste que parce qu'il a, en se fondant sur ses représentations, démontré l'existence de Dieu; mais celui qui n'admettra pas les arguments par lesquels DESCARTES démontre Dieu ébranlera par là même le fondement de la doctrine réaliste.

cartésien (Cf. *Psychologie*, p. 446) : pour le tout petit enfant, penser c'est « percevoir confusément ou sentir les seules idées de douleur, de chatouillement, de chaleur, de froid et autres semblables ». (Lettre d'août 1644, A.-T., III, p. 424.)

(25) Laisserait.

(26) Nous disons aujourd'hui « sensation ». Cf. *Psychologie*, p. 248.

2. Ensuite, tandis que, pour la philosophie scolastique, corps et âme sont les principes constitutifs d'une substance unique, DESCARTES professe que l'âme constitue une substance se suffisant totalement à elle-même, essentiellement distincte du corps (27) et radicalement hétérogène à lui. Dès lors il va être difficile, sinon impossible, d'expliquer l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, en particulier d'expliquer cette action particulière qui est la sensation, seul fondement de la croyance au monde extérieur. DESCARTES forme l'hypothèse des esprits animaux, vapeurs subtiles chargées d'assurer la liaison entre le corps et l'esprit. Mais cette hypothèse fragile ne sera pas acceptée par ses disciples, qui feront un pas de plus vers l'idéalisme.

b) Les trois principaux disciples de DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ et SPINOZA, retiendront bien la théorie de la distinction substantielle de l'âme et du corps, mais ils repousseront toute action, même indirecte, de l'un sur l'autre, réservant à Dieu le pouvoir d'agir. Par là, plus encore que DESCARTES, ils prépareront les voies à l'idéalisme. En effet, si la matière n'agit pas sur l'esprit, pourquoi faire appel à cette hypothèse pour rendre compte de nos représentations ?

MALEBRANCHE explique les rapports de l'âme et du corps par sa théorie des causes occasionnelles. Pour lui, aucune créature n'agit sur une autre et, à plus forte raison, les corps ne peuvent pas agir sur l'âme et provoquer la connaissance de quelque chose qui soit étranger à sa nature. C'est Dieu qui, à l'occasion de la modification d'une créature, produit dans les autres créatures les changements que nous observons en elle : c'est lui aussi qui, à l'occasion des phénomènes physiques qui ont lieu devant nous, met dans notre esprit les idées correspondantes. Ainsi les rapports de l'âme et du corps s'expliquent, comme les rapports des corps entre eux, par l'action immédiate de Dieu.

LEIBNIZ enseigne, comme MALEBRANCHE, que les êtres n'agissent pas les uns sur les autres : il n'est de véritable agent que le créateur. Mais Dieu n'intervient pas constamment pour assurer le parallélisme entre les événements qui ont lieu dans les divers êtres : c'est d'un seul coup, en créant le monde, qu'il a réalisé l'harmonie préétablie. Les diverses créatures, et en particulier le corps et l'âme, sont comme deux horloges qui, quoique indépendantes, marquent toujours la même heure, parce que le constructeur les a montées de telle sorte qu'elles se correspondent toujours.

SPINOZA, lui non plus, n'admettra pas que nous ayons l'intuition du monde matériel et même de notre propre corps : « L'âme ne connaît pas le corps humain lui-même ; elle ne sait qu'il existe que par les représentations des affections dont ce corps est le sujet. » (28). Comme MALEBRANCHE et comme LEIBNIZ, il affirmera que le « corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme déterminer le corps à se mouvoir » ; la pensée humaine est déterminée par la Pensée, c'est-à-dire par Dieu, et c'est Dieu qui produit les mouvements des corps (29).

Une fois admis que notre représentation du monde n'est pas produite par le

---

**Bibliogr.** — MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. III, 2<sup>e</sup> part.; liv. VI, 2<sup>e</sup> part., chap. n; *Ibid.*, 1<sup>er</sup> éclaircissement; *Méditations chrétiennes*, V et VI. — V. DELBOS, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 224-246. — BRUDER, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, chap. VIII (Rivière, 1929).

**Bibliogr.** — LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (dans les *Œuvres philosophiques* éditées par Paul Janet, II, p. 523 et s., *Théodicée*, §§ 61-62; *Monadologie*, § 184).

(27) Néanmoins il est bien obligé par les faits d'admettre entre le corps et l'âme une union étroite : « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. » (*Méditation sixième*, A.-T., p. LX, 64.)

(28) *Éthique*, liv. II, Théorème 19.

(29) *Ibid.*, liv. III, Théorème 2.

monde lui-même, on est bien près de l'idéalisme. L'existence d'un monde distinct de la pensée n'est qu'une hypothèse destinée à expliquer la pensée elle-même. Lorsqu'on a trouvé une autre explication, cette hypothèse n'a plus de raison d'être et on aboutit logiquement à la négation du monde extérieur.

**B. LES EMPIRISTES.** — a) Adversaire irréductible de l'innéisme cartésien, JOHN LOCKE s'entend avec l'auteur du *Discours de la Méthode* pour affirmer que nous n'avons de connaissance intuitive que de nos états de conscience par l'intermédiaire, desquels nous parvenons à la connaissance de tout le reste. L'esprit atteint immédiatement, non les choses extérieures elles-mêmes, mais les impressions subjectives faites par ces choses. Il y a une « connaissance sensitive », et LOCKE ne doute pas de la réalité des qualités premières; mais ces qualités elles-mêmes ne sont connues que par le moyen de nos représentations subjectives. Le problème que pose cette théorie ne lui échappe pas et il le pose fort nettement.

*Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention des idées qu'il en a. Et par conséquent notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité des choses. Quel sera ici notre critérium? Comment l'esprit, qui n'aperçoit rien que ses propres idées, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choses mêmes? (Essai philosophique sur l'entendement humain, liv. IV, chap. 4, § 2, trad. COSTE, Amsterdam, 1733, p. 463.)*

Sans doute, il répond comme DESCARTES, en se fondant sur le principe de causalité, que les idées simples du moins, ne dépendant pas de nous, nous obligent à admettre l'existence de choses extérieures à l'esprit. Mais si c'est là une explication plausible du fait de nos représentations, ce n'est pas la seule et LOCKE comme DESCARTES fraye la voie dans laquelle s'engagent MALEBRANCHE et BERKELEY.

b) CONDILLAC marche sur les pas de LOCKE. Les sensations visuelles, auditives, olfactives, gustatives, ne nous font pas sortir de nous-mêmes; elles nous font connaître des modifications subjectives, non des objets extérieurs. Seul le toucher a le privilège de nous mettre en rapport avec le non-moi. Ainsi CONDILLAC est réaliste. Mais en posant en principe que la sensation en général est une modification subjective, il incline à reconnaître le même caractère aux sensations tactiles comme aux autres et ainsi il se fait, lui aussi, le fourrier de l'idéalisme.

### III. Diverses formes d'idéalisme.

**A. L'IMMATERIALISME DE BERKELEY.** — L'évêque anglican BERKELEY expose et démontre sa théorie dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonous*, dans lesquels Hylas représente les partisans de l'existence de la matière (ὕλη) et Philonous, l'ami de l'esprit, c'est-à-dire BERKELEY lui-même, les immatérialistes.

a) La plupart des idéalistes, avons-nous dit, accordent bien une certaine existence au monde extérieur. Cette existence, BERKELEY l'affirme avec force et se montre dans un certain sens plus réaliste que DESCARTES lui-même.

**Bibliogr.** — BERKELEY, *Principes de la connaissance*, I, §§ 6-22; *Dialogues entre Hylas et Philonous*, texte et trad. de A. LEROY, dans les *Œuvres choisies de Berkeley*, 2 vol. (Aubier, 1944). — PENNON, G. *Berkeley* (Germer-Baillière, 1879). — PALHORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes*, II, p. 317-344.

Qu'une chose puisse être réellement perçue par mes sens, et qu'en même temps elle n'existe pas réellement, voilà pour moi une contradiction manifeste... Quelle plaisanterie qu'un philosophe mette en question l'existence des choses sensibles jusqu'à ce qu'elle lui ait été prouvée par la véracité de Dieu; ou qu'il prétende que notre connaissance sur ce point n'atteint point la certitude de l'intuition ou de la démonstration! Je pourrais aussi bien douter de ma propre existence que de l'existence de ces choses que je vois et que je touche actuellement. (BERKELEY, *Dialogues entre Hylas et Philonous*, 3<sup>e</sup> dial., trad. BEAULAVON et PARODI, p. 132-133, Alcan, 1925.)

b) Ce que nie BERKELEY, c'est que le monde extérieur soit matériel. Il y a, en dehors de la pensée, un principe pensant, l'esprit, qui présente les caractéristiques de la substance; un principe suprême, l'esprit divin, en qui subsistent les idées qui constituent ce que nous appelons le monde extérieur et qui nous fait participer à ces idées. Il n'y a pas de matière. C'est BERKELEY lui-même qui, pour dénommer sa théorie, a créé le mot d'immatérialisme.

BERKELEY n'a fait que tirer la conclusion logique des thèses soutenues par les philosophes cartésiens et par LOCKE. Si, comme l'assure ce dernier, nous n'atteignons que les « idées représentatives » des choses, pourquoi affirmer l'existence de « choses »? Si Dieu, comme le dit MALEBRANCHE et après lui LEIBNIZ, produit en nous les impressions que nous éprouvons, pourquoi supposer, hors de nous et de Dieu, des choses matérielles qui seraient l'occasion de l'action de Dieu? Il vaut mieux affirmer qu'il n'y a que des esprits, leurs représentations, et Dieu qui met ces représentations dans les esprits. Pour lui, « esse est percipi aut percipere » : être, c'est, pour les choses, être perçu; pour les esprits, percevoir.

c) On voit donc quelle est, dans la conception de BERKELEY, la nature du monde extérieur : sa réalité se réduit à la représentation qu'en ont les esprits et en dernier lieu l'esprit divin, source de toute représentation et de tout être.

*Tous ces corps qui composent l'ordre puissant du monde ne subsistent point hors d'un esprit; leur être est d'être perçus ou connus; par conséquent, du moment qu'ils ne sont pas effectivement perçus par moi (30), ou qu'ils n'existent pas dans mon esprit, ou dans celui de quelque autre esprit créé, il faut qu'ils n'aient aucune sorte d'existence ou bien qu'ils existent dans l'esprit (mind) de quelque Esprit (Spirit) éternel.* (BERKELEY, *Les principes de la connaissance humaine*, I, 6, trad. Ch. RENOUVIER, p. 25, Colin, 1923.)

**B. LE PHENOMENISME.** — Le phénoménisme (terme répandu en France par RENOUVIER) est la théorie qui, niant l'existence de toute chose en soi ou substance spirituelle tant que matérielle, n'admet que des phénomènes, c'est-à-dire des apparences ou des représentations subjectives. Son principal représentant est le philosophe anglais David HUME<sup>(31)</sup>.

---

**Bibliogr.** — HUME, *Traité de la nature humaine*, liv. I, 4<sup>re</sup> part., sect. 2, 5, 6. Dans les *Œuvres philosophiques choisies*, trad. DAVIN, II, 88-90, 234-238, 283-318. Une traduction complète du *Traité*, due à A. LEROY, a été publiée par Aubier en 1946. — G. COMPARÉ, *La philosophie de David Hume* (Thorin, 1875).

(30) Par exemple quand je ne les regarde plus ou quand je dors. Nous avons là, rapidement esquissée, la preuve de l'existence de Dieu que BERKELEY développe dans ses *Dialogues* (2<sup>e</sup> dial.), et qui est résumée p. 99-100 de la traduction BEAULAVON et PARODI.

(31) Comme représentant contemporain du phénoménisme, nous citerons Jean-Paul SARTRE, qui, dès la première page de son ouvrage *L'être et le néant*, proclame « le monisme du phénomène ».

*Le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant. Et l'apparence, de son côté, n'est pas une manifestation inconsistante de cet être. Tant qu'on avait pu croire aux réalités nouménales, on a présenté*



Le phénoménisme est l'aboutissant logique de l'immatérialisme de BERKELEY : si nous rejetons les choses en soi parce que nous ne les atteignons pas en elles-mêmes, nous devons rejeter aussi l'esprit ou l'âme, car nous atteignons bien des états psychiques que nous attribuons à l'âme, mais l'âme elle-même ne nous est jamais donnée immédiatement. A plus forte raison devons-nous renoncer à l'idée de Dieu qui échappe totalement à nos fonctions de connaissance.

a) Comme BERKELEY, HUME rejette l'idée de l'existence d'un monde extérieur à la pensée. Partant de ce postulat « universellement admis par les philosophes », dit-il, « qu'il n'y a jamais de réellement présent à l'esprit que ses perceptions, c'est-à-dire ses impressions et ses idées, et que les objets extérieurs ne nous sont connus que par les perceptions qu'ils occasionnent » (p. 89-90), il conclut qu'il nous est impossible de nous faire « l'idée de quoi que ce soit qui diffère spécifiquement des idées et des impressions » (p. 90). Sans doute, il n'en est pas moins vrai que nous nous représentons des objets extérieurs indépendants de nos représentations; mais c'est là une illusion que HUME explique péniblement par la répétition d'impressions identiques. Ainsi, voyant tous les jours la fenêtre à la même place, pour expliquer que ma sensation visuelle de ce matin est la même qu'hier soir et les jours précédents, j'en viens à prêter à la fenêtre une existence ininterrompue et à croire qu'elle est là même quand je ne la perçois pas. Néanmoins je ne suis nullement fondé à admettre cette existence, car il ne m'est jamais donné que des impressions.

b) Mais, à la différence de BERKELEY, HUME rejette aussi l'idée d'une âme ou d'un esprit distinct de ses idées ou de ses impressions: tout se ramène à des impressions: « ce que nous nommons esprit n'est qu'un amas ou une collection de différentes perceptions unies entre elles par certaines relations, et qu'on suppose, bien qu'à tort, douées d'une simplicité et d'une identité parfaites » (p. 254). L'argument sur lequel il appuie sa thèse est celui-là même par lequel BERKELEY justifiait la négation de la matière, le manque d'intuition directe: nous ne voyons pas plus l'âme ou l'esprit que le monde matériel.

*Quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur quelque perception particulière ou quelque autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne puis jamais, à aucun moment, me saisir moi-même sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que la perception.* (HUME, *Traité de la nature humaine*, liv. I, 4<sup>e</sup> part., sect. 6, trad. DAVIN, II, 303.)

**C. L'IDÉALISME CRITIQUE.** — KANT se rattache étroitement à HUME, qui, dit-il, interrompt son « sommeil dogmatique »<sup>(32)</sup>. Mais tandis que HUME nie l'existence des choses en soi, KANT la maintient avec fermeté; c'est pourquoi nous l'avons déjà fait figurer parmi les réalistes. On peut cependant le classer aussi parmi les idéalistes, car, s'il admet qu'il est en soi des choses correspondant aux représentations, il affirme que pour nous le réel se ramène aux représentations.

**Bibliogr.** — KANT, *Critique de la raison pure*, Dialectique, trans., liv. II, chap. 1, 4, trad. TREMESAYGUES et PACAUD, 2<sup>e</sup> éd., p. 298-307; *Prolégomènes*, 1<sup>re</sup> part., rem. 2 et 3, trad. GIBELIN, 52-60. — E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, 106-122 (Vrin, 1926).

*L'apparence comme un négatif pur. C'était « ce qui n'est pas l'être »... Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait « l'illusion des arrières-mondes », et si nous ne croyons plus à l'être-de-derrrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine de positivité, son essence est un « paraître » qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît.*

(J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 11-12.)

*La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle apparaît.*

(*Ibid.*, p. 23.)

(32) *Prolégomènes*, p. 13.

Lui-même, dans la *Critique de la raison pure* (p. 299), caractérisait d'abord sa théorie comme un idéalisme transcendantal, voulant signifier par là que nous n'atteignons jamais que des idées ou des représentations; mais ces idées ou ces représentations étant, non pure apparence (*Schein*), mais phénomène (*Erscheinung*) réel, expérience véritable<sup>(33)</sup>, la théorie kantienne se présentait en même temps comme un réalisme empirique.

Plus tard, son « idéalisme transcendantal » ayant été interprété comme une négation des choses en soi, il adopta l'appellation d'idéalisme critique<sup>(34)</sup>.

**D. L'IDÉALISME ABSOLU.** — Nous avons déjà signalé l'illogisme de KANT, qui maintient la réalité de la chose en soi, bien qu'il n'en ait aucune intuition et que, n'admettant pas un usage transcendant du principe de causalité, il lui soit impossible de la démontrer par raisonnement. Plus logiques, de nombreux philosophes de tous les pays, s'inspirant du philosophe de Königsberg, rejetèrent l'existence des choses en soi, et, réduisant toute la réalité à la représentation, aboutirent à l'idéalisme absolu d'après lequel le monde est immanent à la pensée.

a) C'est en Allemagne qu'on commença à tirer du système kantien les conséquences logiques qui en découlent. KANT avait admis comme réalités nouménales le moi, le monde et Dieu. Ses disciples vont réduire cette multiplicité à l'unité : le monde est une création de l'activité spirituelle du moi; quant au moi, il n'est qu'un reflet de l'Esprit absolu qui se réalise dans les consciences individuelles. Ainsi on aboutit à un panthéisme idéaliste.

D'après FICHTE (1762-1814), le moi ne se heurte pas à un non-moi comme à une réalité antérieure à lui et indépendante de lui : le non-moi est une création du moi qui se l'oppose pour se poser lui-même; par suite, la réflexion nous amène à conclure à l'identité du moi et du non-moi. Quant à Dieu, c'est, non pas une personnalité particulière, mais le « moi » idéal de l'humanité, immanent aux consciences individuelles, qui aspire à se réaliser. La doctrine de FICHTE est appelée un idéalisme subjectif : l'idée qui constitue le ressort de l'activité spirituelle est immanente aux sujets pensants eux-mêmes.

Au contraire, on appelle idéalisme objectif la théorie de SCHELLING (1773-1854) qui pose, antérieurement à la distinction du moi et du non-moi, l'Absolu, racine commune de l'un et de l'autre.

Tandis que pour SCHELLING le moi et le non-moi procèdent de l'absolu qui leur reste extérieur, ce qui constitue un retour à la « chose en soi », pour HEGEL (1770-1832) l'absolu est immanent aux choses. Il consiste dans le devenir même des choses, dans leur mouvement dont les lois sont celles de la raison; suivant la parole célèbre de HEGEL<sup>(35)</sup> : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel. » Par suite, la logique ou science de la pensée s'identifie avec la métaphysique ou science de l'être, et il suffit de suivre les démarches de l'esprit pour construire le réel. L'esprit procède suivant le rythme ternaire célèbre : thèse, antithèse, synthèse. Ainsi il part de la notion d'être indéterminé (thèse); mais un être indéterminé, qui n'est ni ceci ni cela, équivaut au non-être (antithèse); le devenir concilie ces deux notions antithétiques (synthèse), car, étant le passage du non-être à l'être, il participe des deux à la fois.

Les vaines querelles entre réalistes et partisans de l'idéalisme absolu provoquèrent l'attitude phénoménologique de Edmond HUSSERL (mort en 1938), qui s'en tient systématiquement au phénomène, refusant de se prononcer sur l'existence d'un au-delà qui l'explique et mettant cette question « entre parenthèses ». Son successeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, Martin HEIDEGGER (né en 1889), rejette la parenthèse et retombe

(33) *Prolégomènes*, p. 57-58.

(34) *Prolégomènes*, p. 58; *Critique de la raison pure*, nouv. éd., p. 251.

(35) *Principes de la philosophie du droit*, préface, trad. HYPOLITE, p. 30 (Gallimard, 1940).

dans le phénoménisme. (Cf. A. DE WÆLHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.)

b) En Angleterre, nous signalerons les noms de Thomas HILL GREEN (1836-1882), Edward CAIRD, Fr. H. BRADLEY (1846-1924), B. BOSANQUET (1848-1923), J. M. TAGGART, auxquels nous pouvons ajouter ceux des Américains Josiah ROYCE (1835-1916), PALMER, HOCKING. Ainsi, pour BRADLEY, « la théorie d'une chose en soi est absurde...; l'affirmation d'une réalité extérieure à la connaissance, un non-sens absolu »<sup>(36)</sup>.

c) En Italie<sup>(37)</sup>, le courant hégélien est représenté par Benedetto CROCE et par G. GENTILE. Ce dernier professe l'idéalisme le plus absolu et reprend le phénoménisme de HUME.

d) En France, l'idéalisme absolu a compté à l'époque contemporaine de nombreux représentants. Nous signalerons, parmi les morts, Charles RENOUVIER (1815-1903), Jules LACHELIER (1832-1918), Octave HAMELIN (1856-1907) et Léon BRUNSCHVICG (1869-1944)<sup>(38)</sup>; parmi les vivants, Ed. LE ROY et René LE SENNE<sup>(38 bis)</sup>.

RENOUVIER<sup>(39)</sup> présente son système comme un néo-criticisme. Il se réclame de KANT, mais en le corrigeant, en particulier en rejetant la chose en soi. La vraie réalité, c'est le phénomène; les phénomènes sont les choses mêmes.

Jules LACHELIER\* oriente le spiritualisme français issu de Maine de Biran vers l'idéalisme. Il part du kantisme, mais en l'exorcisant de tout le réalisme illogique qui y subsiste et aboutit à ne reconnaître que la réalité de la pensée.

C'est la pensée qui constitue l'être : « elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits : elle est la conscience, non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses »<sup>(40)</sup>. Pour LACHELIER, la pensée ne se fonde pas sur les choses; « elle ne peut reposer que sur elle-même, et tout le reste ne peut reposer que sur elle : le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit »<sup>(41)</sup>.

Octave HAMELIN\*\* professe l'idéalisme le plus absolu, qu'il considère comme l'unique attitude philosophique : « On ne donnerait pas une idée fautive de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi. » (*Essai*, p. 18.)

\*Bibliogr. — LACHELIER, *Du fondement de l'induction*, IV, *Œuvres*, I, 48-47; *Psychologie et Métaphysique*, à la suite du *Fondement de l'induction*, p. 134-140; *Vocabulaire de Lalande*, art. *Idéalisme*, I, 320-321, dans *Œuvres*, II, 187-189. — G. SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*, 13-39 (Alcan, 1920). — O. HAMELIN, *Essai sur les principaux éléments de la représentation* (Alcan, 1907), 2<sup>e</sup> éd. avec introduction et notes de DARSON (Alcan, 1928). — L.-J. BECK, *La méthode synthétique d'Hamelin* (Aubier, 1933). — D. PARODI, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 432-451. — R. LE SENNE, *Introduction à la Philosophie*, coll. « Logos », 137-178 (Presses universitaires, 1939). — A. ETCHÉVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, 45-98.

(36) BRADLEY, *Appearance and reality*, 127-128 (London, 1925).

(37) R. MICELLI DI SARRADILEO, *La philosophie contemporaine en Italie* (Hermann, 1939).

(38) Pour LACHELIER, HAMELIN et BRUNSCHVICG, cf. A. ETCHÉVERRY, *L'idéalisme français contemporain* (Alcan, 1934).

(38 bis) Cf. *La destinée personnelle*, p. 10-11 (Flammariion, 1951).

(39) G. SÉAILLES, *La philosophie de Ch. Renouvier*, p. 32-35 (Alcan, 1903). — O. HAMELIN, *Le système de Renouvier*, p. 49-51 (Vrin, 1927).

(40) *Psychologie et Métaphysique*, à la suite du *Fondement de l'induction*, p. 135; dans les *Œuvres complètes*, I, p. 206.

(41) *Ibid.*, p. 158, et I, p. 208.

*Il est bien entendu que les représentés ne sont pas en dehors de la représentation, pas plus que le représentatif d'ailleurs... Il faut concevoir la pensée comme une activité créatrice qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse : plus exactement, car il ne faut rien mettre sous la conscience, la pensée est ce processus bilatéral lui-même, le développement d'une réalité qui est à la fois sujet et objet ou conscience. La Pensée produit d'un même coup le moi et l'organisme et aussi le monde extérieur à l'organisme dans le cas où le monde et l'organisme se distinguent; et elle produit tout cela dans la conscience ou la conscience est l'évolution de tout cela...*

*La représentation, contrairement à la signification étymologique du mot, car il faut bien emprunter les mots au sens commun, ne représente pas, ne reflète pas un objet et un sujet qui seraient sans elle : elle est l'objet et le sujet, elle est la réalité même. (O. HAMELIN, Essai sur les éléments principaux de la représentation, p. 344.)*

Ce qui caractérise HAMELIN et le distingue des autres idéalistes, c'est qu'il prétend montrer comment la pensée construit le monde. LACHELIER attribuait l'origine des représentations qui constituent tout le réel à « la spontanéité absolue de l'esprit ». HAMELIN, suivant une méthode qui rappelle celle de HEGEL, nous fait assister aux démarches par lesquelles, selon lui, l'esprit crée ses représentations. « Par une démarche dialectique inévitable et féconde, l'esprit ne peut pas poser une notion sans en concevoir aussitôt une certaine autre qui se présente en contraste avec la première, les deux notions ne se définissant vraiment et n'ayant de sens que dans leur opposition même : ainsi les notions s'engendrent et se construisent par contraste. Ce n'est pas tout : comme ces notions opposées ne se contredisent pas absolument, mais simplement se limitent et s'appellent l'une l'autre pour se définir, elles réclament encore, en un dernier moment, une troisième notion, une notion qui les complète l'une et l'autre, qui les concilie et les fonde en une unité plus complexe et plus riche. » (42). Ces trois démarches de l'esprit, thèse, antithèse et synthèse, constituent la loi essentielle des choses qu'HAMELIN appelle d'un seul mot relation. Tout est relation. Il n'y a pas des choses entre lesquelles il y aurait des relations diverses : la relation est l'essence même des choses qui ne sont que l'ensemble de leurs relations, en sorte que l'absolu est le relatif (43).

Nous signalerons enfin, parmi les morts, LÉON BRUNSCHVICG à qui nous devons l'édition la plus classique des *Pensées* de PASCAL. BRUNSCHVICG présente son système comme une philosophie de l'esprit, et, dès sa thèse de doctorat (1897), il affirmait avec netteté que tout se réduit à la représentation.

*La connaissance n'est plus un accident qui s'ajoute du dehors à l'être, sans l'altérer, comme est devant un objet un verre parfaitement transparent; la connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde. Au-delà il n'y a rien; une chose qui serait au-delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'indéterminable, c'est-à-dire qu'elle équivaudrait pour nous au néant. (L. BRUNSCHVICG, La modalité du jugement, 2, Alcan, 1897.)*

Pour BRUNSCHVICG, c'est l'esprit qui construit le monde extérieur. Au début de la vie, il n'y a qu'un chaos mouvant d'états de conscience confus. Ces états confus, l'esprit les ordonne, les distribuant dans l'espace et dans le temps, établissant entre eux des rapports. Lorsque l'individu a terminé ce travail d'organisation (auquel se superpose le travail d'organisation poursuivi par les savants à travers les siècles), au chaos primitif s'est substitué un monde ordonné, stable, paraissant exister en soi, hors de la pensée (44).

---

**Bibliogr.** — L. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit* (Alcan, 1900); *L'idéalisme contemporain* (Alcan, 1908); *La modalité du jugement* (Alcan, 1897); *Les étapes de la philosophie mathématique* (Alcan, 1912); *L'expérience humaine et la causalité physique* (Alcan, 1922); *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Alcan, 1927). — MESSAULT, *La philosophie de Léon Brunschvicg* (Vrin, 1938). — A. ERCEVERRAY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 99-102 (Alcan, 1934).

(42) D. PARODI, *La philosophie en France*, p. 433-434.

(43) *Essai*, p. 19.

(44) *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 48.

Réciproquement, c'est dans sa représentation du monde que l'esprit prend conscience de soi : « L'homme ne se donne pas seulement le spectacle des choses; il s'y introduit à titre d'acteur, et c'est de son propre jeu qu'il contemple, à travers les choses, la projection et le reflet. » (45). Aussi, pour faire la philosophie de l'Esprit, BRUNSCWICZ a étudié successivement l'histoire de la pensée mathématique, de la pensée physique et de la pensée philosophique.

Enfin l'idéal de la vie de l'esprit est de se détacher de son propre point de vue individuel : prendre conscience, au-dessous de la multiplicité de tous les esprits, « miroirs vivants actifs », de l'unité de l'Esprit; vouloir en se conformant aux aspirations de l'Esprit immanent aux consciences individuelles dans lesquelles progressivement il se réalise. Ainsi la philosophie de l'esprit devient une morale et une religion de l'Esprit.

Bien que l'idéalisme soit en régression, il compte encore de nombreux partisans parmi nos contemporains. Nous citerons seulement la profession catégorique de foi idéaliste d'Edouard LE ROY et de René LE SENNE.

*La pensée ne doit pas être tenue pour un accident qui s'ajouterait du dehors et après coup à l'être: la pensée est l'être même, le principe de toute position, l'étoffe de toute réalité. Rien n'existe en dehors d'elle; ou mieux, parler d'un dehors, en ce cas, n'a aucun sens. Bref, contrairement à l'imagination commune, il n'y a pas la pensée d'une part, l'être de l'autre, celle-là regardant celui-ci: mais ces deux n'en font qu'un* (E. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. 3, Boivin, 1927.)

*La formule célèbre de Berkeley: Esse est percipi vel percipere, n'est fautive qu'en ce qu'elle est trop étroite. Percevoir, penser abstraitement, sentir, vouloir, aimer, pressentir, regretter, et ainsi de suite indéfiniment, de manière à ce qu'aucune expérience de l'esprit ne soit négligée, voilà la réalité et toute la réalité.* (R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 230, coll. Logos.)

**E. L'EXISTENTIALISME.** — Par leur goût du concret et de l'expérience immédiate, les partisans de la philosophie existentielle se rapprochent de BERGSON et dans une certaine mesure dépendent de lui. Mais ce souci de l'immédiat les confine ordinairement dans l'étude des phénomènes et ces phénoménologues sont souvent des phénoménistes. Aussi, bien que l'existentialisme ne puisse pas

**Bibliogr.** — E. LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 254-260 (*L'artisan du livre*, 1929); *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, X-XI, p. 2-3; *Bull. de la Société française de philosophie*, 1904, p. 154-156; *Introduction à l'étude du problème religieux* (Aubier, 1944). — R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, coll. « Logos » (Presses universitaires, 1939); *Le devoir*, p. 389-391 (Alcan, 1930); *La destinée personnelle*, 9-11 (Flammarion, 1951).

**Bibliogr.** — J. WAHL, *Etudes kierkegaardienne* (Aubier, 1938). — HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse* (Alcan, 1926). — G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (Vrin, 1930). — HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. Mlle PEIFFER et LÉVINAS (Colin, 1931; Vrin, 1947); *Idees directrices pour une phénoménologie* (Gallimard, 1930). — M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* trad. H. CORBIN (Gallimard, 1938). — A. de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1943). — G. MARCEL, *Journal métaphysique* (Gallimard, 1927); *Etre et avoir* (Aubier, 1935); *Du refus à l'invocation* (Gallimard, 1940); *Existentialisme chrétien*, Plon, 1947). — J. DE TONQUÉDEC, *L'existence*, d'après Karl JASPERS (Beauchesne, 1945). — J.-P. SARTRE, *La nausée* (Gallimard, 1938); *L'être et le néant* (Gallimard, 1943). — K. JASPERS, *Introduction à la Philosophie* (Plon, 1941). — M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945). — A. de WAELHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Louvain, 1951). — P. FOUQUÉ, *L'existentialisme* (coll. *Que sais-je?* 1947). — B. PRUCHE, *Existentialisme et acte d'être* (Arthaud, 1947). — R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard* (Ed. de Fontenelle, 1946); *Les doctrines existentialistes* (*ibid.*, 1948). — J. MARTIN, *Court traité de l'existence et de l'existant* (Hartmann, 1947). — G. DELEDALLE, *L'existential* (Renée Lacoste, 1949).

(45) *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 572.

être considéré comme une théorie idéaliste, c'est après l'idéalisme que nous tâcherons de donner une idée de ce mouvement de pensée.

a) A l'origine de la philosophie existentialiste, nous trouvons le Danois SÖREN KIERKEGAARD, qui élabora sa doctrine par opposition à l'idéalisme hégélien. HEGEL, identifiant le réel et le rationnel, prétendait connaître la réalité par le simple jeu des idées. C'est au contraire le heurt de l'esprit au contact du réel qui est pour KIERKEGAARD révélateur de la vérité. L'existentialisme impliquant la défiance des idées qui ne nous livrent des choses que leur essence et n'admettant comme source de vérité que l'expérience des choses elles-mêmes dans leur existence concrète et individuelle est une forme d'empirisme, mais fort éloigné de l'empirisme sensualiste du XVIII<sup>e</sup> siècle et beaucoup plus proche du fidéisme ou du mysticisme de certains penseurs du XIX<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup>.

b) En Allemagne, HUSSERL fut le principal initiateur de la phénoménologie en même temps qu'un des représentants les plus suivis de la philosophie existentialiste. Pour lui, la phénoménologie consiste à analyser le donné immédiat de l'expérience en faisant abstraction du problème d'un au-delà de ce donné ou, suivant sa formule, en le mettant « entre parenthèses ». Ainsi la phénoménologie husserlienne peut être caractérisée comme un phénoménisme méthodique. La philosophie de HEIDEGGER, le plus en vue des existentialistes allemands contemporains, est moins réservée : il n'y a pas d'autre existant que l'être-dans-le-monde (*Dasein*) de l'homme, monde purement subjectif et homme, qui, venu du néant, retourne au néant, dernière explication de l'être (46). Ainsi l'existentialisme de HEIDEGGER se présente comme un phénoménisme absolu.

c) Dans l'existentialisme français actuel, nous relevons deux courants correspondant aux deux chefs de file de l'existentialisme allemand. Le premier, qui reste dans la tradition de KIERKEGAARD, ou qui du moins garde la réserve de HUSSERL, fait de Dieu la clef de voûte de l'explication du monde : parmi ses principaux représentants, nous citerons Gabriel MARCEL et Louis LAVELLE (47). Mais récemment, spécialement avec Jean-Paul SARTRE et Albert CAMUS, est apparu dans la dépendance de HEIDEGGER un existentialisme plus explicitement athée et, faute de Dieu, acculé à reconnaître que le monde et la vie n'ont aucun sens, ou n'ont d'autre sens que celui que chacun veut bien lui donner.

Cette seconde forme de l'existentialisme français jouissant d'une vogue au moins passagère, donnons quelques précisions.

Avec ces existentialistes, la phénoménologie (qu'un J.-P. SARTRE pratique avec un remarquable talent) devient un véritable phénoménisme. L'être et le néant débute par cette affirmation catégorique : « La pensée moderne a réalisé un progrès consi-

(46) « La thèse ancienne « *ex nihilo nihil fit* » prend alors un autre sens, un sens qui concerne le problème de l'Être lui-même, et elle est à énoncer ainsi : *ex nihilo omne ens qua ens fit*. C'est dans le néant de la réalité humaine que l'existant dans son ensemble arrive seulement à soi-même, suivant la possibilité qui lui est absolument propre, c'est-à-dire selon un mode fini. » (HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. CORBIN, p. 41). Cela ne veut pas dire, assure un commentateur d'HEIDEGGER (de WAELHENS, ouvr. cit., p. 261), que nous ayons le pouvoir de créer des existences, mais seulement que, à partir d'un chaos d'êtres bruts, néant d'intelligibilité, nous édifions une construction intelligible.

(47) L'existentialisme de G. MARCEL est essentiellement réaliste : pour lui, l'existence immédiatement donnée est celle d'un être incarné, le corps étant l'intermédiaire nécessaire pour tout autre connaissance (Cf. *Du refus à l'invocation*, p. 19-54). Celui de L. LAVELLE peut être caractérisé comme théologique, en ce sens que, d'après lui, Dieu nous est donné dans l'acte par lequel nous participons à son Acte.

dérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent... L'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît* » (p. 11-12). Sans doute, l'auteur admet bien que « l'être du phénomène... doit échapper à la condition phénoménale — qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle — et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend »; mais cet être du phénomène n'est pas distinct du phénomène, il est « coextensif au phénomène » (p. 16) : un au-delà du phénomène est impensable. Albert CAMUS semble parfois pratiquer la suspension du jugement (επιλογή) qu'HUSSERL avait mise dans son programme, mais ne se prive pas de formuler des thèses négatives. « La phénoménologie, dit-il, se refuse à expliquer le monde; elle veut être seulement une description du vécu. Elle rejoint la pensée absurde dans son affirmation initiale qu'il n'y a point de vérité, mais seulement des vérités. » (*Le mythe de Sisyphe*, p. 63.)

En effet, ces existentialistes athées professent la philosophie de l'absurde. Sans doute, tout n'est pas absurde : la géométrie est une construction parfaitement cohérente et qui donne une pleine satisfaction à notre esprit<sup>(48)</sup>. Malheureusement les objets dont s'occupe le mathématicien n'ont pas d'existence réelle; ils se réduisent à une de ces essences rejetées par la philosophie existentielle; dès qu'on veut expliquer un existant, on se heurte à l'irrationnel, à l'injustifiable, à l'absurde.

*Un cercle n'est pas absurde, il s'explique très bien par la rotation d'un segment de droite autour d'une de ses extrémités. Mais aussi un cercle n'existe pas. Cette racine, au contraire, existait dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer. Nouveuse, inerte, sans nom, elle me fascinait, m'emplissait les yeux, me ramenait sans cesse à ma propre existence...*

*Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre.* (J.-P. SARTRE, *La nausée*, p. 163, 170, Gallimard, 1942.) *L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité.* (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 713.)

On comprend le pessimisme de ces théoriciens de l'existence auxquels il ne reste qu'une ressource pour donner un sens à la vie : la centrer sur l'homme. Mais n'y a-t-il pas là un cercle vicieux, et comment l'homme peut-il être à la fois la fin et le moyen de son action ?

Plus réservé dans son athéisme et étranger au pessimisme, M. MERLEAU-PONTY est aussi explicite que J.-P. SARTRE dans l'affirmation du phénoménisme. « Je suis la source absolue (...), écrit-il<sup>(48 bis)</sup>, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) (...) cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais pas là pour la parcourir du regard. »<sup>(48 ter)</sup>. Et ailleurs :

*Je remarque que la chose, après tout, a besoin de moi pour exister. Quand je découvre un paysage jusque-là caché par une colline, c'est alors seulement qu'il devient pleinement paysage, et l'on ne peut pas concevoir ce que serait une chose sans l'imminence ou la possibilité de mon regard sur elle. Ce monde, qui avait l'air d'être sans moi, de m'envelopper et de me dépasser, c'est moi qui le fais être. Je suis donc une conscience, une présence immédiate au monde, et il n'est rien qui puisse prétendre à être sans être pris de quelque façon dans le tissu de mon expérience.* (M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens* p. 87-88, Nagel, 1948.)

Disons-le en passant, ce phénoménisme ne constitue pas un véritable idéalisme, comme celui de HUME. Les phénoménologues existentialistes admettent la chose en soi, tout comme les réalistes du sens commun attribuent à la connaissance un certain être. Mais pour le sens commun, être c'est proprement être en soi, la connaissance ou la représentation ne pouvant être dite être que par analogie; pour les phénoménologues, au contraire, être c'est proprement être connu, et l'être en soi n'est être que dans un sens analogique.

(48) Ainsi l'existentialisme rejoint la conception d'après laquelle seules méritent le nom de science les sciences hypothético-déductives, qui posent leurs données et en tirent les conséquences logiques.

(48 bis) *Phénoménologie de la perception*, p. III.

(48 ter) On trouvera une analyse analogue dans Simone DE BEAUVOIR, *L'invitée*, p. 10, cité par P. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, p. 73, (à partir de la 6<sup>e</sup> éd., p. 72).

## § 2. — DISCUSSION.

I. Les arguments de l'idéalisme.

Les idéalistes prétendent rejeter le réalisme et justifier leur thèse en se fondant sur le principe de raison suffisante, mais surtout, ainsi que nous l'avons dit, sur le principe de contradiction.

**A. ARGUMENTS FONDES SUR LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE. —**

a) Nous n'atteignons pas les choses : nous n'atteignons que nos représentations des choses. Dès lors, nous n'avons pas de raison d'affirmer l'existence de choses. En effet, « pour chaque moi il ne peut y avoir d'autre être que lui-même »<sup>(49)</sup>; je ne puis pas sortir de moi pour voir s'il existe, à l'extérieur, un objet conforme à l'idée subjective que je m'en fais, car l'objet ne m'est donné que par l'intermédiaire d'impressions subjectives, les sensations.

*Pour être autorisé à parler de copie et de modèle, il faut avoir vu l'original d'une part, le portrait de l'autre; de la comparaison, on peut conclure à la ressemblance. Mais pour l'esprit entre les états internes qui seuls lui sont donnés et les choses externes qui n'ont d'existence indépendante que parce qu'elles ne sont pas données, il n'y a aucune comparaison possible, aucun rapport concevable. Du point de vue de l'esprit, — et il n'y a pas d'autre point de vue pour un être pensant tel que l'homme, — il n'y a qu'un monde le monde de la conscience. (L. BRUNSCHVIG, Introduction à la vie de l'esprit, p. 49.)*

A cette remarque, le sens commun objecte ce fait indiscutable qui ne manque pas d'impressionner : il est possible que nous n'atteignons que nos représentations, mais comment expliquer que nous ayons tous des représentations identiques à moins d'admettre que ces représentations sont la reproduction de la réalité? Les constructions de nos rêves sont diverses parce qu'elles sont l'œuvre de notre esprit. Au contraire, quand nous regardons le même objet, nos perceptions sont pratiquement identiques. N'est-ce pas la preuve que ces perceptions résultent de l'action d'un objet extérieur à l'esprit de ceux qui le perçoivent, et non de cet esprit lui-même?

La conclusion n'est pas rigoureuse, répondront les idéalistes. En effet, l'accord des hommes peut provenir, non pas de la conformité de leurs perceptions avec un objet extérieur, mais de la similitude ou de l'identité de leurs conditions subjectives. « Socialement l'accord des sujets pourra suffire », et on considérera comme réels les objets perçus par tous; « philosophiquement, non »<sup>(50)</sup>, car le fait, pour une perception illusoire, d'être partagée par une foule n'en fait pas une perception vraie.

Les philosophes réalistes retourneront aux idéalistes leur argument : c'est le réalisme, diront-ils, qui se fonde sur le principe de raison suffisante, tandis que la thèse idéaliste le contredit. En effet, il faut expliquer les représentations qui se déroulent dans notre conscience. Comme ce déroulement ne dépend pas de nous, nous sommes forcés d'admettre une réalité extérieure à nous, sinon nous devons le déclarer inexplicable et renoncer ainsi au principe de raison suffisante d'après lequel tout est explicable.

Mais cette objection ne suffira pas à faire reculer les idéalistes. « Il y a un non-moi; il n'en résulte nullement que ce non-moi doive être autre que spirituel. »<sup>(51)</sup>. BERKELEY répondrait, en effet, que l'existence d'un monde extérieur et matériel n'est pas nécessaire pour rendre compte de nos représentations : il suffit d'admettre Dieu, qui met ces représentations dans l'esprit. D'autres proposeraient d'admettre dans l'esprit des virtualités inconscientes qui s'actualisent progressivement : ainsi la vie

(49) R. LE SENNE, *Le devoir*, p. 64.

(50) R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, Coll. « Logos », p. 12.

(51) R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 246.



de l'esprit s'expliquerait sans sortir de l'esprit lui-même. L'idéalisme panthéiste ne fait que préciser la nature de cet inconscient : le non-moi, c'est l'Esprit absolu dont la richesse infinie envahit les esprits qui participent de lui, leur donnant l'impression d'un enrichissement venu de l'extérieur. Voilà des explications idéalistes de la représentation aussi satisfaisantes que celle des réalistes qui admettent l'existence d'un monde extérieur dont on n'a pas une connaissance directe.

DISCUSSION. — Nous n'atteignons jamais que nos représentations, répètent tous les idéalistes à la suite de DESCARTES et de LOCKE. Or, loin d'énoncer un fait, cette affirmation va à l'encontre de l'expérience la plus universelle et postule le principe même de l'idéalisme qu'il s'agit de prouver.

Tout d'abord il est au moins une réalité que nous atteignons indépendamment des représentations que nous pouvons nous en faire : notre corps. De l'existence de notre corps, nous avons une expérience immédiate, et c'est par rapport à lui que nous jugeons de l'existence des autres objets <sup>(62)</sup>.

*Moi ayant conscience de mon corps, c'est-à-dire le saisissant à la fois comme objet (corps) et comme non-objet (mon corps), voilà par rapport à quoi se définit toute existence. Affirmer l'existence d'un être ou d'une chose, ce serait en somme dire : cet être ou cette chose est de même nature que mon corps et appartient au même monde.* (GABRIEL MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 303.)

*Les choses existent pour moi dans la mesure où je les regarde comme les prolongements de mon corps.* (Id., *ibid.*, p. 273.)

Ensuite, s'il est vrai que l'objet n'est atteint que dans ses relations avec le sujet, il ne s'ensuit pas que nous n'atteignons que la modification subjective provoquée en nous par l'objet. C'est l'objet même que nous atteignons à travers les déterminations du sujet.

Bien plus, les déterminations du sujet nous restent totalement inconnues. Ce sont toujours des objets, et jamais des représentations, qui nous sont donnés.

Le « je pense » de DESCARTES n'est vrai que par abstraction : quand je pense, c'est toujours quelque chose que je pense; la conscience est toujours la conscience de quelque chose; « n'y a de connaissance que de l'objet » <sup>(63)</sup>. Le sujet avec ses états n'est pas connu en tant que sujet : par eux, c'est l'objet qui est atteint directement. Lorsque je regarde les arbres qui, devant ma fenêtre, se profilent sur le ciel, je ne perçois pas les impressions multiples qui, en moi, représentent ces arbres : c'est vers les arbres eux-mêmes que se porte mon esprit. Quand je veux observer ma représentation elle-même, je suis obligé de l'objectiver, c'est-à-dire de la projeter hors de moi et de la considérer comme une réalité extérieure. « L'esprit vit ses actes, mais il contemple les objets extérieurs. » <sup>(64)</sup>.

(62) Cf. G. MARCEL, *Etre et Avoir* (suite du *Journal métaphysique*, p. 9-12, 188; *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, dans les *Annales de l'École des hautes études de Gand*, 1939, et dans *Du refus à l'invocation* (Gallimard, 1940).

Si la philosophie spiritualiste inspirée par Maine de BIRAN mettait en relief le caractère privilégié de l'intuition du moi, la philosophie contemporaine reconnaît un privilège analogue à notre corps propre. M. MERLEAU-PONTY relève la « structure métaphysique de mon corps à la fois objet pour autrui et sujet pour moi » (*Phénoménologie de la perception*, p. 193, Gallimard, 1945). « Il y a deux sens et deux seulement du mot exister : on existe comme une chose et on existe comme une conscience. L'expérience du corps propre, au contraire, nous révèle un mode d'existence ambigu. » (*Ibid.*, p. 231.)

(63) L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, p. 178.

(64) ALEXANDER, cité par KREMER, *Les néo-réalistes anglais*, p. 83. « La connaissance est en soi un mystère. » « L'erreur cardinale de l'idéalisme a peut-être consisté à poser en principe que l'acte de connaître est transparent à lui-même, alors qu'il n'en est rien. » (G. MARCEL, *Etre et avoir*, p. 323, Aubier, 1935.)

*Le véritable Cogito ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde... Il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme « être au monde ».* (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII, Gallimard, 1945.)

*Je ne suis donné à moi-même que comme une certaine prise sur le monde.* (*Ibid.*, p. 406.)

L'objet étant connu immédiatement, l'existence des objets matériels ne doit pas susciter plus de doute que celle de la sensation par laquelle ils sont connus. « La question qui se pose à propos des choses matérielles n'est donc pas : quelle raison avons-nous pour supposer qu'il existe quelque chose qui *correspond* à nos sensations ? mais : quelle raison avons-nous de supposer que les choses matérielles n'existent pas, alors que leur existence a précisément la même évidence que celle de nos sensations ? » (55).

Mais la prétention des idéalistes est encore plus inadmissible pour la connaissance du moi. Dans ce cas privilégié, il n'y a point de représentation entre le sujet connaissant et l'objet connu. Le sujet connaissant prend conscience de lui-même comme réalité objective... « L'argument « je pense, donc je suis » inscrit la pensée dans l'être, et non pas l'être dans la pensée. » (56). La réflexion de l'esprit sur lui-même lui fait saisir l'être pensant et non ma pensée de cet être.

b) Il y a hétérogénéité entre l'esprit et la matière; par suite, la matière est imperméable à l'esprit. Or ce que nous appelons les objets du monde extérieur se présente à nous avec des caractères d'ordre et d'intelligibilité qui sont les caractéristiques de la pensée. C'est donc que le prétendu monde extérieur fait partie du domaine de l'esprit; la seule façon d'expliquer que le réel soit rationnel est d'admettre qu'il est spirituel.

*Non seulement le savant obtient des rencontres métriques entre l'expérience perceptive et ses théories, mais il peut interpoler et extrapoler, abandonner la perception et la retrouver par le calcul, d'une manière qui déborde, en profondeur et en extension, les fait déjà connus. N'est-ce pas vérifier, d'autant plus largement que le savoir avance davantage, que la nature, en ce qu'elle a de réel, n'est autre chose qu'un monde, au besoin inachevé et en devenir, de relations objectives, homogènes à celles que nous pouvons nous-mêmes construire ? Comment des relations peuvent-elles exister sinon par un esprit qui les pense ? En tant qu'elles s'imposent aujourd'hui à nous, ce ne sont pas de pures possibilités, elles sont. Si des relations ne peuvent être que par un esprit, cet absolu qu'il faut ajouter au possible pour en faire l'existant, ne peut être autre que l'acte d'un esprit, transcendant par son infinité toutes les expressions qu'il peut donner de lui-même.* (R. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 249, coll. « Logos ».)

DISCUSSION. — Cet argument repose sur le postulat de l'hétérogénéité de l'esprit humain et de la matière. Or ce postulat, loin de s'imposer, est contraire aux faits; en effet, le monde extérieur n'est pas matière pure pas plus d'ailleurs que l'homme n'est esprit pur.

Étant pure indétermination, la matière pure serait radicalement inintelligible. Aussi n'existe-t-elle qu'à l'état d'être de raison, dans l'esprit. Ainsi que nous le verrons en ontologie, et en cosmologie rationnelle, les objets matériels réellement existants sont composés de matière et de forme. Bien plus, tandis que la matière n'est que l'élément potentiel de l'être concret, c'est la forme qui l'actualise : c'est par la forme que les choses sont ce qu'elles sont. Or la forme est une idée. Par conséquent, il est vrai de dire que le réel c'est l'idée; non pas celle de l'homme,

(55) MOORE, art. du *Mind*, 1903, p. 453.

(56) L. LAVELLE, *De l'être*, p. 138. « Ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement... » (MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 439, Gallimard, 1945.)

mais celle de Dieu, l'idée du créateur réalisée dans la création. C'est cette idée ou cette forme que l'esprit abstrait du complexe matériel dans lequel elle se trouve engagée, ne conservant des choses qu'un certain schéma qu'est l'image, puis élaborant le concept proprement dit <sup>(57)</sup>. Ainsi le réalisme se défend en absorbant l'idéalisme <sup>(58)</sup>, en devenant « un idéalisme du concret » <sup>(59)</sup>.

De même, il serait peut-être difficile de comprendre comment la matière pourrait agir sur un esprit pur et provoquer en lui des représentations du monde extérieur. Mais l'homme n'est pas un pur esprit; en lui l'esprit informe un corps; ainsi la sensation, étant le fait du composé, n'est pas une représentation intellectuelle ni même un fait purement psychique <sup>(60)</sup>; il reste en elle quelque chose de la matérialité et elle constitue un intermédiaire qui permet d'expliquer comment nous pouvons sortir de ce qu'on appelle notre subjectivité. Comme le dit très bien un réaliste anglais contemporain : « Nous n'avons pas à nous demander comment nous y prendre pour sortir du cercle de nos propres idées et sensations. Le seul fait d'avoir une sensation, c'est déjà être en dehors du cercle. » <sup>(61)</sup>.

**B. ARGUMENT FONDE SUR LE PRINCIPE DE CONTRADICTION.** — Les réalistes croient percevoir des objets extérieurs à leur pensée. Or l'idée même de perception extérieure est contradictoire. Les idéalistes le répètent à l'envi :

*Un dehors, un au-delà de la pensée, est par définition chose absolument impensable.*

(Ed. LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 102; cf. p. 234.)

*Tout ce qui n'est pas la pensée est le pur néant, puisque nous ne pouvons penser que par la pensée.* (H. POINCARÉ, *La valeur de la science*, p. 276.)

*L'existence d'une chose en soi ne peut pas être pour nous un fait; car, pour constater ce prétendu fait, il nous faudrait être là où, par hypothèse, nous ne sommes pas, et voir ce que, par hypothèse, nous ne voyons pas.* (J. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*, Œuvres, I, p. 187.)

*La notion de perception extérieure est contradictoire dans les termes.* (L. BRUNSCHVICG, *L'idéalisme contemporain*, p. 174.)

*Ce qui est en dehors de la pensée, étant la négation de la pensée ne peut être que néant pour la pensée.* (L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, p. 113.)

DISCUSSION. — Ces arguments peuvent frapper par leur ton dogmatique qu'accuse leur concision. Mais quand on y réfléchit, on découvre vite qu'ils reposent sur une confusion plus ou moins consciente entre la pensée et l'être et que, par suite, ils supposent ce qui est à prouver.

On dit qu'un au-delà de la pensée est impensable; en effet, s'il est au-delà de ma pensée, je ne le pense pas; je ne puis penser que ce qui est en deçà ou plutôt en dedans de ma pensée. — Il est vrai que ma pensée est en dedans de ma pensée, ou plutôt que ma pensée est ma pensée. Mais il ne s'ensuit pas que ma pensée s'identifie avec l'être que je pense et qu'en dehors de ma pensée il n'y ait rien. Au contraire, ma pensée n'est une pensée que si elle est la pensée de quelque chose qui se distingue d'elle : « Une pensée qui ne serait que pensée est réellement impensable. » <sup>(62)</sup> Même quand je pense

(57) Cf. *Psychologie*, p. 416-418, 466.

(58) R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 206.

(59) A. FOREST, *Du consentement de l'être*, p. 131.

(60) Aussi, en *Psychologie*, après avoir donné la définition usuelle : « la sensation est un état psychologique provoqué par l'excitation d'un organe sensoriel » (p. 249), nous avons conclu par la définition suivante : « la sensation est un phénomène psycho-physiologique provoqué par l'excitation d'un organe sensoriel » (p. 251).

(61) MOORE, *Philosophical Studies*, London, 1922, p. 26, cité par KREMER, *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, p. 26 (Vrin, 1928).

(62) M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, p. 523. « Le réel n'est « un au-delà de la pensée » qu'avant d'être connu. » (J. DAUZAT, *L'œuvre de l'intelligence en physique*, p. 90. [Presses universitaires, 1946].) Cf. N. HARTMANN, *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. I, p. 308.

à ma pensée, la pensée à laquelle je pense se dissocie de la pensée qui la pense, en face et en dehors de laquelle elle se pose en quelque sorte. Une pensée sans au-delà serait la pensée de rien, un néant de pensée.

« Tout ce qui n'est pas la pensée est le pur néant, dit POINCARÉ, puisque nous ne pouvons penser que par la pensée. » — S'il voulait dire par là que tout ce dont nous ignorons l'existence est *pour nous* comme s'il n'existait pas, un pur néant, POINCARÉ rallierait tous les suffrages. Mais il prétend se prononcer sur l'être *en soi* : c'est la pensée qui constitue l'être et hors de la pensée il n'y a que néant. Nous répondrons : tout ce qui n'est pas la pensée est le pur *néant de pensée*, non le pur *néant d'être*. L'argument ne vaut que si l'être s'identifie à la pensée : c'est là la thèse idéaliste, et s'appuyer sur ce postulat pour la prouver constitue une pétition de principe.

Si « la notion de perception extérieure est contradictoire dans les termes », c'est encore qu'on confond l'être et la pensée. Percevoir, c'est avoir en soi l'objet perçu ou bien être soi-même en lui. Or, la même chose ne peut pas être à la fois et sous le même rapport en moi et hors de moi, en soi et hors de soi. Mais c'est toujours supposer que l'être de la pensée se confond avec l'être des choses : l'objet n'est pas réellement en moi, pas plus que je ne suis réellement en lui; il est en moi et je suis en lui intentionnellement, par la pensée; par là, il est devenu moi et je suis devenu lui sans que ni l'un ni l'autre cessions d'être ce que nous sommes. C'est là le mystère de la connaissance; mais ce mystère est un fait que nous nous escrimons vainement à réduire.

## II. Les difficultés de l'idéalisme.

**A. CONTRADICTION INTERNE.** — Pour éviter la prétendue contradiction d'un au-delà de la pensée, les idéalistes tombent dans une contradiction véritable en admettant des représentations sans rien de représenté, des apparences, sans rien qui apparaisse.

*On a bien le droit de distinguer entre chose en soi et phénomène; mais cette distinction n'a plus de sens dès qu'on veut séparer les deux termes de la relation. L'apparition cesse d'être une apparition dès lors qu'il n'y a plus derrière quelque chose qui apparaît. Elle n'est plus alors apparition de quelque chose; c'est l'apparition d'un néant; autrement dit, ce n'est plus du tout une apparition, mais une pure fiction (Schein). Car c'est précisément son contenu objectif et les liens intimes qui la relie à une réalité qui apparaît qui font de l'apparition quelque chose de supérieur à la pure fiction.*

*On ne peut donc point édifier la théorie du phénomène sans édifier ipso facto la théorie de l'être en soi qui apparaît à travers le phénomène. (NICOLAÏ HARTMANN, Les principes d'une métaphysique de la connaissance, chap. 31. Trad. R. VANCOURT, t. I, p. 311, Aubier, 1947.),*

**B. CONSÉQUENCES INADMISSIBLES.** — Du principe fondamental de l'idéalisme : « l'être s'identifie avec la pensée », découlent logiquement des conséquences si paradoxales ou même si absurdes qu'aucun des partisans de cette théorie ne les a jamais admises : preuve de la fausseté du principe d'où on les déduit,

a) S'il est vrai que l'être s'identifie à la pensée, il n'y a rien eu avant la pensée<sup>(63)</sup>. Or la géologie nous apprend que les êtres pensants n'ont apparu qu'à la suite d'une longue série de millénaires durant lesquels le monde s'est transformé jusqu'à devenir habitable par l'homme. Comment, dans l'hypothèse idéaliste, concevoir ces faits qu'étudient la géologie et la paléontologie ? Ou

(63) Cf. E. LE ROY, *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 73 et s.

bien ce ne sont qu'un mythe, un pur rêve de l'esprit, sans rapport avec nos représentations actuelles : dans ce cas, ils ne peuvent pas servir à expliquer le monde de nos représentations actuelles et, par suite, il est incompréhensible que l'esprit les ait imaginées. Ou bien, comme on ne saurait en douter, ils sont une réalité historique du même ordre que celles que notre pensée se représente au jour le jour : dans ce cas, le passé antérieur à la pensée éclaire la pensée présente; mais l'idéalisme est reconnu faux, puisqu'on admet l'existence du monde antérieurement à la pensée et indépendamment d'elle <sup>(64)</sup>.

b) L'erreur, voilà un autre fait auquel se heurtent les idéalistes : logiquement, ils devraient le nier, car si la pensée est identique à l'être, il y aura toujours correspondance entre ce que je pense et la réalité; mais en le niant ils contrediraient l'expérience la plus indiscutable et de plus se contrediraient eux-mêmes. « Le problème de l'erreur reste... un des plus troublants qui se posent à nos philosophes-idéalistes. » <sup>(65)</sup>.

*Si l'on admet l'identité absolue de l'être et de la connaissance, l'erreur devient aussitôt impossible. Pour que la connaissance soit en désaccord avec son objet, il faut, de toute évidence, qu'elle en soit distincte. Si elle lui est identique au sens le plus absolu du mot — comme doivent le prétendre les purs idéalistes —, elle ne peut en même temps être en discordance avec lui. Mais si on nie l'existence de l'erreur (ou sa possibilité), on tombe dans une contradiction indirecte, car on admet implicitement que la thèse adverse, qui affirme l'existence de l'erreur (ou sa possibilité) est fautive. Nier l'existence de l'erreur est contradictoire, car cela revient à dire : l'affirmation de l'existence de l'erreur est une erreur. (R. DALBIER, La méthode psychanalytique, II, 7. Desclée, 1936.)*

c) Enfin, logiquement l'idéaliste devrait aboutir au solipsisme, c'est-à-dire affirmer qu'il est seul à exister : « Pour chaque moi, il ne peut y avoir d'autre être que lui-même. » <sup>(66)</sup>. Les autres, en effet, ne me sont donnés, par hypothèse <sup>(67)</sup>, que comme ma représentation : je n'ai pas le droit de les concevoir comme des êtres ayant eux-mêmes des représentations.

Sans doute, ces représentations se distinguent par cette caractéristique de

(64) Cf. FRUTIGER, dans les *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès de philosophie*, VIII, p. 140 (Hermann, 1937). — Cf. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, liv. I, § 7, trad. CANTAGUÈNE, I, p. 48-49. — A. ETCHÉVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 284-285.

(65) D. PARODI, *Les bases psychologiques de la vie morale*, p. 44 (Alcan, 1928).

(66) R. LE SENNE, *Le devoir*, p. 64.

(67) Nous n'acceptons pas pour autant l'hypothèse idéaliste. Nous croyons, en effet, avec les psychologues contemporains, que nous avons l'intuition d'autrui; nous saisissons autrui en même temps que nous dans nos relations avec lui, en particulier dans le dialogue.

Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde.

(L. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 407, Gallimard, 1945.)

« La personne... vit toujours dans un monde peuplé d'autres personnes... Il n'y a pas de conscience d'un moi sans la connaissance d'un toi. » (A. BRUNER, *La connaissance humaine*, p. 27, 45. Aubier, 1943.) Aussi nous est-il impossible de ne pas douter de notre existence lorsque celle des autres est mise en doute.

Une voix secrète à laquelle je ne puis imposer silence m'assure en effet que si les autres ne sont pas, moi-même je ne suis pas non plus. Je ne puis pas m'octroyer à moi-même une existence dont j'admettrais que les autres fussent privés; et ici « je ne peux pas » ne signifie pas « je n'ai pas le droit », mais bien « cela m'est impossible »; si les autres m'échappent, je m'échappe à moi-même.

(Gabriel MARCEL, *Homo viator*, p. 193, Aubier, 1945.)

me représenter qu'elles ont des représentations, et en particulier des représentations de moi-même <sup>(68)</sup> : « autrui n'est pas seulement celui que je vois, mais celui qui me voit » <sup>(69)</sup>. Néanmoins, s'il est vrai qu'un au-delà de la pensée est impensable, je devrais considérer comme une création de mon esprit ces autres êtres que je vois me regarder et s'opposer à moi.

Le solipsisme, d'après SCHOPENHAUER, « relève de la douche plus que de la philosophie » <sup>(70)</sup>, mais il restera solide sur ses positions : le solipsiste, dit encore SCHOPENHAUER, est « un fou enfermé dans un blockhaus imprenable » <sup>(71)</sup>. Quoique cette solution logique soit inexpugnable, il est difficile de lui trouver des partisans <sup>(72)</sup>. « L'idéalisme radical est mis au rouet par la pluralité des consciences. » <sup>(73)</sup>.

**C. FAITS INEXPLICABLES.** — Si le monde était un produit de notre pensée, celle-ci devrait être à l'aise dans le monde. Or elle éprouve de grandes difficultés à le connaître et nos représentations se trouvent souvent contredites par des expériences ultérieures. Si tout est création de l'esprit, comment l'esprit est-il si souvent heurté par ce qu'il observe ?

a) On songe surtout aux heurts que l'esprit rencontre dans nos rapports avec le monde matériel. Si l'être s'identifie avec la pensée, comment se fait-il que nous puissions avoir des choses qu'une connaissance approchée <sup>(74)</sup> que les choses se révèlent souvent autres que nous l'avions pensé ? ou bien qu'elles restent imperméables à notre pensée, incompréhensibles ? L'idéalisme affirme que le réel est rationnel ; or fréquemment l'esprit à la recherche de la raison des choses se bute à de l'irrationnel, c'est-à-dire à des données qu'il constate sans savoir pourquoi elles sont comme elles sont <sup>(75)</sup>. L'idéalisme ne peut expliquer cette irrationalité apparente du réel sans en faire une chose distincte de la pensée, renonçant ainsi à sa thèse essentielle.

b) Mais plus encore que le heurt avec les choses, le heurt avec les personnes est un fait que les idéalistes ne peuvent pas expliquer. Dans le dialogue, la réponse de l'autre contient un imprévu qui ne se comprendrait pas si elle

(68) Cf. Ed. LE ROY, *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 94.

(69) J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 283. Une partie importante, et la plus facilement intelligible, de cet ouvrage d'une dialectique souvent sybilline est consacrée à « l'existence d'autrui ». Lorsque, spontanément, je m'attribue une existence objective, « je suppose implicitement par là même l'existence d'autrui, car comment serais-je objet si ce n'est pour un sujet ? » (Voir plus haut, note 1.) Ainsi « dans l'épreuve du regard... j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui » (p. 329). Même quand il est absent, « autrui m'est présent partout comme ce par quoi je deviens objet » (p. 339). Conformément à la tendance de la philosophie existentialiste (cf. p. 23), c'est par des états d'âme désagréables comme la honte (p. 275 et s.) que j'atteins autrui : « je le réalise par le malaise ; par lui je suis perpétuellement en danger » (p. 334).

(70) CRESSON, *La représentation*, 74.

(71) SARTRE, *L'être et le néant*, p. 284.

(72) Le solipsisme est admis par l'école behavioriste, mais à titre d'hypothèse de travail. Cf. TILQUIN, *Le behaviorisme*, p. 477-478.

(73) DARON, dans le *Vocabulaire de LALANDE*, suppl. p. 66.

(74) « Une des objections les plus redoutables pour les thèses idéalistes est l'existence indéniable d'une erreur qui ne peut, par nature, être totalement éliminée et qui nous oblige à nous contenter d'approximations. » (G. BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, p. 13, Vrin, 1928.)

(75) Cf. A. ETCHÉVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 286-296.

venait de moi. Le dialogue implique essentiellement la reconnaissance du dualisme du moi et d'un non-moi qui n'est pas fonction de moi et auquel je dois m'adapter.

*Une fonction de moi-même me donnerait toujours mon seul point de vue, me permettrait encore des déductions logiques, mais ne me ménagerait nullement de ces surprises plus ou moins grandes que tout dialogue implique, cet imprévu qui lui donne tout son intérêt et qui vient de ce que le savoir de l'autre n'est jamais complètement le mien. Ce toi à qui je m'adresse existe donc par une existence qui n'est pas la mienne, ni une émanation de la mienne. Tu n'es pas parce que je pense, comme je ne suis pas le fait d'être pensé par toi. L'« autre » est un centre dominateur de ses facultés au même titre que moi, une existence qui, comme moi, ramène tout ce qui lui arrive à lui-même, pour l'intégrer ou le rejeter, pour l'utiliser comme bon lui semble. Le toi nous met ainsi en face d'une autre réalité que nous ne pourrions d'aucune façon considérer comme une sorte de projection, d'émanation de nous-même, de notre pensée. Il s'agit d'une existence s'appuyant autant sur elle-même que moi sur moi-même. (A. BRUNNER, La connaissance humaine, p. 23-26, Aubier, 1943.)*

**D. REALISME LATENT.** — Tout en proclamant l'exclusion absolue de la chose en soi, les idéalistes sont forcés, pour expliquer la pensée, d'admettre autre chose que l'acte actuel de pensée et par suite de retomber dans le réalisme qu'ils combattent comme une contradiction <sup>(76)</sup>.

a) La pensée, disent-ils, se pense elle-même. Mais ils sont amenés à distinguer la pensée qui pense de la pensée objet de pensée. La première est actuelle, mais intermittente. La seconde peut n'être que virtuelle, mais elle est constante. Ne serait-elle qu'une idée, la maison à laquelle je pense ne se confond pas avec le fait que je pense à elle. Sa réalité peut être atténuée tant qu'on voudra; elle ne s'évanouit pas, et il lui reste une certaine inertie qui révèle la chose en soi. En somme l'idéaliste appelle idées, représentations, images, phénomènes ou pensées ce que le vulgaire appelle choses ou objets, mais il réifie ou objective les entités représentées par ces termes : entre le réalisme et l'idéalisme, il n'y a qu'une question de mots.

M. Jean-Paul SARTRE lui-même, qui se dit phénoméniste et non idéaliste, est obligé d'admettre, au-delà de l'apparence constitutive du phénomène, ce qu'il appelle « un être transphénoménal » <sup>(77)</sup>. « La conscience, répète-t-il après HUSSERL, est la conscience de quelque chose »; elle implique un être distinct d'elle <sup>(78)</sup>.

*Mais il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui apparaît n'existe pas*

(76) Cf. A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, liv. II, chap. v; *Le réalisme latent à tout idéalisme*.

(77) P. 16. Plus loin, il appelle cet être transphénoménal l'être du phénomène, indépendant de la conscience, et il l'oppose au phénomène lui-même constitué par le « paraître » et qui par suite n'est rien en dehors de la conscience.

Si, en un sens, la conscience considérée dans son isolement est une abstraction, si les phénomènes... sont pareillement abstraits, en tant qu'ils ne peuvent exister comme phénomènes sans paraître à une conscience, l'être des phénomènes, comme en soi qui est ce qu'il est, ne saurait être considéré comme une abstraction. Il n'a besoin pour être que de lui-même (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 219.)

(78) M. SARTRE donne de la conscience cette définition qu'il reproduit en plusieurs passages de son livre : « La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un autre être que lui. » (P. 29.)

seulement en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en soi. (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 29.)

b) Nous devons toutefois le reconnaître, certains idéalistes se défendent de considérer les phénomènes ou les représentations comme des choses situées hors de l'esprit et subsistant de leur existence propre, même quand on ne les pense pas. Nous avons vu LACHELIER, HAMELIN, LE ROY, réproucher cette interprétation réaliste de l'idéalisme. Mais pour expliquer, sans recourir au solipsisme, que des consciences multiples aient les mêmes représentations, ils sont bien obligés de faire appel à une sorte de norme ou de terrain commun, extérieur et supérieur à la conscience individuelle. « Il n'y a, à proprement parler, dit LACHELIER (79), que des sujets sentants, qui pensent d'une seule et même pensée. Rien n'empêche, dès lors, de considérer cette unique pensée comme la substance commune dont les différents sujets sentants sont les accidents. » Ainsi, ne trouvant pas dans la pensée individuelle de quoi l'expliquer, les idéalistes recourent à une pensée subsistante, qui ordinairement se confond avec Dieu, revenant ainsi, sinon au réalisme de la matière, du moins à celui d'un « en soi » distinct de la pensée qui, elle, n'est que « pour moi ». D'ailleurs la matière n'est pas pour autant éliminée, et nous nous retrouvons devant le problème que les précurseurs de l'idéalisme, de BERKELEY à MALEBRANCHE, n'ont pu résoudre d'une façon satisfaisante : comment la Pensée absolue nous donne-t-elle l'idée d'un monde matériel ?

L'exposé de la conception idéaliste heurte d'abord le sens commun. Ensuite, elle paraît si cohérente à ceux qui se sont familiarisés avec elle qu'elle leur paraît inexpugnable : « Idéalisme et Philosophie », dit M. LE ROY, sont « devenus deux termes synonymes » (80); au contraire, le réalisme « est à la métaphysique moderne ce que l'ancienne alchimie est à la chimie » (81). Mais un examen critique de ses présupposés et de ses conséquences entraîne la conviction contraire : l'idéalisme ne se soutient qu'à grâce au réalisme qu'il n'a pas réussi à éliminer.

## CONCLUSION

### LES SERVICES RENDUS PAR L'IDÉALISME

*Tout en combattant l'idéalisme comme erroné, nous devons reconnaître qu'il a exercé durant le XIX<sup>e</sup> siècle une heureuse influence sur la spéculation philosophique : « faillite du matérialisme, déclin de l'empirisme, crépuscule de l'agnosticisme à la manière de Kant ou de Spencer » (82), voilà quelques-uns des résultats qu'il a aidé à obtenir.*

*Du matérialisme triomphant d'il y a un siècle, il ne reste plus que*

(79) Dans le *Vocabulaire de LALANDE*, p. 321. *Œuvres complètes*, II, 188. Cf. *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 77.

(80) *Bull. de la Soc. franç. de philos.*, 1904, p. 153. Cf. *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 77.

(81) L. WEBER, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, p. 1. Voir d'autres jugements de ce genre dans A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 10.

(82) A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, p. 43. Ces trois points résument un chapitre de cet ouvrage.



quelques rares témoins attardés et comme honteux. Au contraire, on admet universellement, non seulement la réalité de l'esprit, mais la primauté des valeurs spirituelles; on reconnaît à des faits d'ordre moral, comme les diverses communautés — nation, famille, profession... — auxquelles nous sommes agrégés, une réalité propre à laquelle se subordonnent souvent les intérêts des individus physiques que le matérialisme tendrait à considérer comme seuls réels; la personne humaine a été valorisée et personne ne met en doute le devoir de chacun de la respecter.

En exagérant la part du sujet dans la connaissance, l'idéalisme a hâté la chute de l'empirisme. Pour les empiristes, l'esprit se contente d'enregistrer passivement les impressions qui viennent de l'objet dont la représentation n'est que la copie. Mais dans cette hypothèse on n'expliquera jamais comment se forment les principes rationnels et comment s'élabore la science. En attribuant à l'initiative et à la spontanéité de l'esprit l'origine des représentations, l'idéalisme a obligé les penseurs à reconnaître la part du sujet dans la connaissance et à renoncer à l'hypothèse de la table rase qui mettait l'homme au niveau de l'animal.

Enfin du principe que tout est création de la pensée, les idéalistes ont été logiquement amenés à conclure que le réel est rationnel. Par suite, rejetant les théories qui reconnaissent un domaine inaccessible aux investigations de l'esprit, le noumène de Kant ou l'inconnaissable de Spencer, ils nous ont familiarisés avec l'idée de l'universelle intelligibilité des choses et ont stimulé les réalistes à se faire de la matière elle-même une conception intelligible.

Nous rejetons donc les thèses fondamentales de l'idéalisme, mais il est bien des caractéristiques de son esprit qu'il serait souhaitable d'intégrer dans notre philosophie.

---

## CHAPITRE III

# LA VÉRITÉ ET L'ERREUR

---

### SOMMAIRE

ARTICLE PREMIER. — L'idée de vérité : § 1<sup>er</sup>. Les conceptions classiques de la vérité. — § 2. Conceptions contemporaines.

ARTICLE 2. — L'erreur : § 1<sup>er</sup>. La nature de l'erreur. — § 2. Les causes de l'erreur.

CONCLUSION : La lutte contre l'erreur et l'éducation de l'intelligence.

### INTRODUCTION

L'homme ne peut pas connaître tout le réel; du moins en connaît-il quelque chose et son esprit est-il apte à atteindre certaines vérités : telle pourrait être, semble-t-il, notre conclusion du problème critique.

Maintenant, avant d'aller plus en avant à la recherche de ces vérités que le raisonnement ou l'intuition vont nous faire découvrir, nous nous arrêterons pour nous demander ce qu'est la vérité et son contraire l'erreur.

Il pourrait sembler que l'étude de la vérité et celle de l'erreur relèvent de la logique et même que leur définition est affaire de lexicologie. En réalité, la question de la vérité et de l'erreur relèvent des autres parties de la philosophie.

On a dit que l'esprit scientifique est « composé surtout de vertus morales ». Or qu'est-ce que l'esprit scientifique, sinon l'attitude d'une pensée tendue vers la vérité ? On le voit, la question de la vérité n'est pas étrangère à la morale.

Mais elle relève encore plus, sans doute, de la psychologie. C'est au psychologue qu'il appartient de rechercher comment l'homme parvient à la vérité et comment il lui arrive de prendre le vrai pour le faux et de se tromper : s'il pouvait déterminer d'une façon certaine les caractéristiques distinctives de l'esprit qui est dans le vrai et de l'esprit qui est dans l'erreur, il aurait fait faire à la science un bond prodigieux.

Toutefois, c'est à la métaphysique qu'il faut demander le dernier mot sur la nature de la vérité et de l'erreur.

Nous l'avons dit, il est des philosophes qui n'admettent pas que l'homme puisse rien connaître au-delà des apparences. Ces philosophes n'en utilisent pas moins les termes de vérité et d'erreur, de vrai et de faux. Mais, dans ce cas, ces termes n'ont plus le sens que nous leur donnons couramment.

Le dernier mot sur la vérité et sur l'erreur ne pouvait donc être dit qu'une fois traité le problème de la connaissance.

## ARTICLE PREMIER

## L'IDEE DE VERITE

Il ne faut pas confondre la vérité et la véracité : la vérité est le caractère d'une chose vraie; la véracité (dérivé du latin *verax*, véridique), le caractère de celui ou de ce qui dit la vérité (1). La mort de Pierre est une vérité si effectivement Pierre est mort. Si vous m'apprenez cette mort ou si je la vois annoncée dans mon journal, je n'hésiterai pas à la croire réelle, parce que je n'ai, au moins dans ce cas, aucune raison de soupçonner votre véracité ou celle du journal.

La véracité s'oppose plutôt au mensonge qu'à l'erreur. Le menteur ne dit pas nécessairement une chose fausse : il présente comme vraie une chose qu'il croit fausse. Au contraire, la véracité consiste à présenter comme vrai ce qu'on croit vrai.

Il n'y a donc pas de correspondance nécessaire entre la véracité et la vérité, ni entre le mensonge et l'erreur : la déposition d'un témoin soucieux de véracité peut être erronée et celle d'un menteur peut être véridique au sens précis de ce mot, qui qualifie celui qui dit la vérité.

§ 1<sup>er</sup>. — LES CONCEPTIONS CLASSIQUES DE LA VERITE.I. Les diverses acceptions du mot.

Les mots vrai et vérité nous sont si familiers que nous ne songeons guère, au cours d'une conversation, à demander qu'on nous les définisse : on possède la vérité quand ce que l'on pense est conforme à la réalité. Mais ces mots se présentent dans des contextes bien différents : nous dirons d'un jugement porté sur un de nos camarades qu'il est vrai, et non mensonger ou calomniateur; mais nous parlons aussi d'un vrai Rubens ou de véritable champagne; nous apprécions même la vérité d'un tableau qui représente un paysage imaginaire ou celle des personnages créés par un romancier ou par un auteur de comédies... Aussi, à la réflexion, la notion de vérité, claire à première vue, devient assez confuse. Tâchons de la préciser.

---

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS, *De veritate*, qu. 1; *Summa theol.*, 1<sup>a</sup>, qu. 16. — J. de TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, p. 208-246; *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle* (Beauchesne, 1907). — CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd. (Beauchesne, 1941). — POINCARÉ, *La valeur de la science*, introduction. — J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, chap. I. — G. MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 27-32. — CUVILLIER, *Manuel de philosophie*, II, p. 314-346. — JOLIVET, *Psychologie*, p. 477-482. — N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 123-152 (Aubier, 1947).

---

(1) C'est à tort, à notre avis, que le *Nouveau Petit Larousse illustré* donne ce second sens : « Qualité de ce qui est conforme à la vérité : contester la véracité d'un fait ». Le *Dictionnaire de l'Académie française* donne comme acception principale : « Qualité de celui qui dit la vérité »; comme acception secondaire : « Caractère de vérité qu'il y a dans un récit, dans un témoignage ». Mais, même dans ce second cas, c'est le narrateur ou le témoin qui sont qualifiés à travers leur récit ou leur témoignage, non le fait qu'ils racontent ou dont ils témoignent : on parlera de la vérité de ce fait, non de sa véracité.

**A. VERITE CONCRETE ET VERITE ABSTRAITE.** — Pour expliquer certains emplois du mot vérité, nous commencerons par distinguer la vérité concrète et la vérité abstraite.

a) La vérité concrète (*verum*) est l'objet lui-même dont on déclare qu'il est vrai. Dans ce sens, vérité est synonyme de réalité ou d'être. C'est ainsi qu'on dit, qu'on apprend ou qu'on cache la vérité. Dieu est la « Vérité » parce qu'il est l'être le plus réel, infiniment réel, et parce que tout ce qu'il affirme et pense est conforme à la réalité.

b) La vérité abstraite (*veritas*) est le caractère de ce qui est vrai : soit le caractère de l'objet qui correspond à la pensée (vérité ontologique), soit le caractère de la pensée qui correspond à l'objet (vérité logique).

**B. VERITE ONTOLOGIQUE ET VERITE LOGIQUE.** — La vérité en général peut se définir : l'accord de la pensée et de l'objet de pensée : (*Adaequatio rei et intellectus*). Ainsi la vérité comporte : un objet de pensée, la pensée de cet objet et enfin un rapport entre cette pensée et cet objet.

Mais ce rapport peut être considéré du point de vue de l'objet ou du point de vue du sujet. De là deux sortes de vérité : la vérité ontologique ou vérité des êtres ou des choses, la vérité logique ou vérité de nos connaissances.

a) Le jugement peut porter sur l'objet ou sur l'être (vérité ontologique) et la vérité consister dans la conformité de l'objet avec l'idée qu'on s'en fait (*Adaequatio rei cum intellectu*). C'est ainsi que nous disons d'un personnage de Molière qu'il est vrai parce qu'il correspond à l'idée que nous nous faisons d'un certain type d'hommes, l'avare ou le vaniteux. Dans ce sens, Dieu est la vérité parce que sa pensée est la norme d'après laquelle nous jugeons de tout.

Mais, nous l'avons vu (*Psychologie*, 475-483), il y a deux sortes d'idées ou deux conceptions très différentes de l'idée.

Pour les empiristes, l'idée n'est qu'une résultante de l'expérience, une sorte de moyenné de ce que nous avons observé dans le monde concret. Dans ce cas, la vérité est l'*adaequatio rei cum intellectu* (humano).

Pour les rationalistes, au contraire, et surtout pour les platoniciens, la véritable idée transcende l'expérience : si l'expérience nous montre les objets en qui elle se réalise, elle ne nous en montre aucun qui la réalise parfaitement; idée est ainsi synonyme d'idéal. Alors la vérité est l'*adaequatio rei cum Intellectu* (divino) (1 bis).

Par suite, suivant le point de vue, le même objet pourra être jugé vrai ou faux. Ainsi on pourra dire que Rodrigue est un vrai fils : n'est-ce pas le fils idéal ? et quel père ne souhaiterait pas d'avoir des enfants ainsi disposés à son égard ? Mais, comparant ce personnage à l'idée que l'expérience nous a donné des relations du fils avec leur père, nous pouvons dire qu'il n'est pas vrai, qu'il est irréel.

b) Le jugement peut, au contraire, porter sur la pensée et dans ce cas la vérité (vérité logique) consiste dans la conformité de la pensée avec l'objet (*adaequatio intellectus cum re*). Une opinion est vraie quand elle est conforme à la réalité : ainsi, je suis dans la vérité si, dans une affaire criminelle qui excite la curiosité des lecteurs de journaux, je crois coupable l'inculpé qui a effectivement ou réellement commis le crime.

(1 bis) DUNS SCOT (*Met.*, qu. III, n. 8) dit : « Veritas est conformitas ad mensuram... Ista mensura est idea in mente divina. » M. LALANDE a appelé la vérité ainsi conçue « vérité-code ».

Quand on parle d'objet de la pensée, on songe tout naturellement à un objet extérieur et matériel : cette table que je vois, ce chariot que j'entends... Mais, nous l'avons dit plusieurs fois, l'objet de la pensée peut être une autre pensée, une représentation mentale. Par suite, l'accord que constitue la vérité peut être un accord de la pensée avec un objet extérieur : on a alors la vérité matérielle; elle peut être un accord de la pensée avec elle-même : on a alors la vérité formelle.

La vérité matérielle ou réelle est donc l'accord de la pensée avec un objet extérieur à elle-même, qu'il soit d'ailleurs matériel ou immatériel. Si je dis : il fait — 3° (fait d'ordre physique ou matériel), vous pensez aux vacances (fait d'ordre mental), mon jugement est matériellement vrai si, de fait, le thermomètre marque — 3° et si, de fait, vous pensez aux vacances; il est erroné si le thermomètre marque — 1° ou si vous pensez à votre examen.

La vérité formelle est l'accord de la pensée avec elle-même. Ainsi, quand je pense au myriagone, rien ne correspond, dans la réalité concrète, à cette pensée, de sorte qu'on peut dire que cette idée est matériellement fausse. Mais elle est formellement vraie, car il n'y a pas plus de contradiction interne dans l'idée de myriagone que dans celle de triangle ou de quadrilatère. Au contraire, l'idée de cercle carré est formellement fausse, car les deux notions qu'elle prétend synthétiser sont inconciliables et restent seulement juxtaposées. A vrai dire, on n'a pas l'idée de cercle carré : la pensée d'un objet contradictoire n'est qu'une illusion de la pensée.

C'est dans le raisonnement que la distinction entre vérité formelle et vérité matérielle ou réelle est particulièrement importante. La logique formelle ne cherche à assurer que la vérité formelle des raisonnements, c'est-à-dire la cohérence des propositions qui la constituent, de sorte que la conclusion soit la conséquence rigoureuse des propositions d'où elle est déduite. Une conclusion matériellement vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité, peut être formellement fausse, c'est-à-dire ne pas résulter des prémisses desquelles on prétend la déduire; inversement, une conclusion matériellement fausse peut être formellement vraie, c'est-à-dire être une conséquence nécessaire des prémisses d'où elle est déduite, si bien que sa fausseté matérielle prouve de façon indiscutable que l'une ou l'autre de ces prémisses au moins est matériellement fausse.

## II. « La vérité est dans le jugement ».

Le mot vérité est pris ordinairement dans le sens de vérité logique : la vérité est la qualité d'une pensée conforme avec la réalité. Mais la pensée est un phénomène complexe : quelles sont les modalités de la pensée qui peuvent être vraies ou erronées ? Lisons dans DESCARTES la réponse classique à cette question :

*Pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre...*

*Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne point me tromper. Or la principale erreur, et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement, si je considérais seulement les idées comme certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine pourraient-elles me donner occasion de faillir. (DESCARTES, Méditations, méd. 3<sup>e</sup>, A.-T., IX, p. 20.)*

a) La simple représentation, qu'elle se présente comme une donnée immédiate ou comme un produit de la pensée, ne peut comporter ni vérité ni erreur.

Nos sensations ne sont ni vraies ni fausses : elles résultent de l'action de l'excitant sur les terminaisons sensorielles et sont toujours ce qu'elles doivent être. C'est pourquoi, nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 263), les « erreurs des sens » seraient

plus justement appelées « erreurs de perception ». Or, dans les perceptions sont impliqués des jugements et on passe insensiblement de la perception au jugement explicite.

Les constructions imaginaires, elles non plus, ne peuvent pas être déclarées vraies ou fausses si elles restent au stade de la pure représentation. Le romancier qui a inventé de toutes pièces l'intrigue de son ouvrage ne se trompe pas et ne trompe pas tant qu'il considère et présente son récit comme un roman. Lorsque, l'imagination échauffée, je me représente en face de celui que je déteste, mes poings se crispent, les mots d'insulte se pressent sur mes lèvres; personne cependant ne prétendra que je me trompe : tant que je n'affirmerai pas que mon ennemi est devant moi, je ne commettrai pas d'erreur.

Il n'y a pas davantage de vérité ou d'erreur dans l'idée. Sans doute, on parle d'idées fausses ou d'idées justes; mais le mot idée, dans ce sens, est synonyme d'opinion, et l'opinion est un jugement. Parfois, il est vrai, on attribue la fausseté à des idées proprement dites : l'idée de cercle carré, dit-on, par exemple, est une idée fausse. Mais, ainsi que nous l'avons fait remarquer, les idées dites fausses sont contradictoires et on ne peut pas les prendre pour de véritables idées; ce ne sont pas des représentations mentales réelles : elles se réduisent à la juxtaposition de deux termes dont on prétend faire la synthèse, mais qui restent effectivement distincts. Ainsi, quand je parle de « cercle-carré », je comprends ce que signifie carré et ce que signifie cercle; mais l'association cercle-carré n'a pour moi aucune signification; aucune représentation ne lui correspond dans ma pensée.

Enfin une représentation inadéquate n'est pas nécessairement fausse : « La vérité et l'inadéquation de l'image sont complètement indépendantes l'une de l'autre » (1<sup>er</sup>). La conscience du caractère inadéquat d'une représentation la rend vraie. C'est ainsi, nous le verrons, que les partisans de la « théologie négative », en prenant conscience de ne pouvoir dire de Dieu rien qui lui convienne d'une façon adéquate, ont de lui une connaissance vraie.

b) Il n'y a de vérité ou d'erreur que dans et par le jugement. La vérité directe implique cette affirmation : les choses sont réellement comme je me les représente. La vérité réflexe suppose de plus la conscience d'être dans la vérité : elle implique donc un autre jugement portant sur le premier jugement.

Quand je pense au Canal des deux mers dont les journaux parlent périodiquement, je ne suis ni dans la vérité ni dans l'erreur. L'erreur et la vérité ne commencent qu'avec l'affirmation. Si je me contente d'affirmer qu'on a formé le projet de ce canal, je ne me trompe pas et celui qui affirmerait le contraire serait dans l'erreur. Ma représentation ne serait erronée que si je considérais ce canal comme réalisé ou comme devant être certainement réalisé.

### III. La nature de la vérité.

Nous avons défini la vérité l'accord de la pensée avec l'objet. Mais que faut-il entendre par objet ? La réponse à cette question et la notion même de vérité dépend étroitement de la réponse faite à la question de la valeur de la raison. Suivant qu'on admet avec le sens commun que notre esprit peut atteindre les choses en soi ou que, avec KANT; on restreint son pouvoir à la connaissance des représentations, on se fait une notion bien différente de l'objet de la pensée et par suite de la vérité.

A. **CONCEPTION IDEALISTE.** — Les idéalistes, professant que nous n'atteignons que nos représentations, ne peuvent voir dans la vérité que l'accord de

(1<sup>er</sup>) Nicolai HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. M. VANCOURT, t. I, p. 101, Aubier, s. d. (1947).

notre jugement avec l'objet de notre pensée en tant que pensé, ou bien l'accord du jugement avec la représentation. Il est vrai que le plomb est plus lourd que le charbon si le plomb produit sur moi cette impression.

a) Pour les idéalistes proprement dits, c'est-à-dire pour les partisans de l'idéalisme absolu qui réduit toute la réalité aux idées ou aux représentations, la vérité est un absolu : tout ce que je me représente réellement est vrai.

b) Mais on appelle aussi idéalistes les partisans de l'idéalisme relatif dont le type est KANT, et qu'il vaudrait mieux appeler relativistes. Pour eux, la réalité ne se réduit pas aux représentations : il y a des choses en soi ou des « noumènes » ; mais ces noumènes ne peuvent être connus. Par suite, la vérité consiste dans l'accord de nos jugements, non pas avec les choses ou noumènes, mais avec nos représentations ; elle est donc une vérité relative ; c'est la vérité « pour nous », mais non pas la vérité en soi <sup>(2)</sup>, la vérité absolue.

DISCUSSION. — La question n'est pas ici de savoir si nous pouvons sortir de notre subjectivité et atteindre les choses en soi. Il s'agit seulement de définir la vérité et de préciser ce qu'on entend par ce mot. Or, le vulgaire, qui est d'un réalisme exagéré, tient de toute évidence qu'il n'y a de vérité que dans la connaissance des choses extérieures à la pensée. Mais c'est aussi l'attitude mentale du savant qui, comme le répétait E. MEYERSON, est « chosiste » quand il oublie de se surveiller. C'est donc donner un sens arbitraire au mot « vérité » que d'entendre par là la conformité du jugement avec la représentation.

**B. LE REALISME.** — Les réalistes, professant que l'esprit atteint immédiatement les choses elles-mêmes, conçoivent la vérité comme l'accord de la pensée avec les choses : par exemple, le médecin a une idée vraie de l'état de son malade quand il se représente l'organisme de ce dernier tel qu'il est. Mais il est des formes bien différentes de réalisme.

a) On peut appeler réalisme naïf la théorie ou plutôt la pensée du vulgaire pour qui la vérité est dans la représentation et consiste dans une correspondance rigoureuse entre la représentation et l'objet représenté. C'est ce qu'on appelle la théorie de la « vérité-copie ».

Cette conception est inacceptable. Tout d'abord, ainsi que nous l'avons dit, il n'y a pas de vérité dans la représentation ; il n'y a de vérité que dans le jugement. Ensuite, le sens commun s'en rend bien compte lorsqu'il réfléchit : la représentation ne peut pas plus être la copie ou le double de l'objet représenté que la photographie d'un paysage ne peut être la copie ou le double de ce paysage ; la neige n'y est pas froide, les raisins n'y sont pas sucrés. Nos représentations ne correspondent qu'à certaines de leurs propriétés.

Nous sommes ainsi amenés à la théorie que nous proposons.

(2) De nos jours, certains adeptes du « Cercle de Vienne » prétendent que la vérité consiste dans l'accord des énoncés, non pas avec les faits qu'on n'est jamais sûr d'avoir bien observés, mais les uns avec les autres. Cf. SCHLICK, *Sur le fondement de la connaissance*, p. 15 (Hermann, 1936). SCHLICK n'admet pas lui-même cette théorie de certains de ses amis. (*Ibid.*, p. 42-43.)

b) Entre l'idéalisme et le réalisme naïf se place une théorie qu'on pourrait appeler « réalisme critique »; mais cette dénomination étant ordinairement utilisée pour désigner la théorie de KANT, nous l'appellerons, faute de mieux, « réalisme philosophique ». On peut l'exposer en deux thèses essentielles :

1° Il n'y a pas de vérité dans l'idée; il n'y a de vérité que dans le jugement. Sans doute, une idée qui n'implique pas de contradiction est vraie en ce premier sens que c'est une idée véritable et non pas une pseudo-idée comme l'idée de cercle-carré, juxtaposition et non synthèse de deux idées simples; en ce second sens que l'objet représenté par l'idée non contradictoire est possible, et par conséquent n'est pas un néant absolu. Mais « vrai » est le plus souvent synonyme de « réel » (vérité réelle), et il n'y a de vérité réelle que dans le jugement. L'idée de « tunnel sous le Pas-de-Calais » n'est ni vraie ni fausse : il est seulement faux de dire qu'il y a un tunnel sous le Pas-de-Calais et faux de dire qu'il n'y a jamais eu de projet d'un tunnel sous le Pas-de-Calais.

2° Le jugement est vrai quand l'attribut affirmé du sujet lui convient dans la réalité. Ainsi je n'ai pas de représentation adéquate — et, par conséquent, pas de représentation vraie — de ce qu'est le charbon; mais lorsque je dis : le charbon est noir, il est plus lourd que le liège et moins lourd que le plomb..., je dis vrai.

Il n'y a donc de vérité possible que grâce à l'abstraction. Du réel, nous ne pouvons pas nous donner une représentation concrète qui soit vraie. Nous pouvons seulement affirmer de lui des propriétés abstraites. Quand il possède effectivement la propriété que nous lui attribuons, notre jugement est vrai; nous possédons la vérité.

#### IV. Le critérium de la vérité.

La critériologie, au sens étymologique du mot, est l'étude ou la recherche des critères. Aussi ne sera-t-il pas inutile de reprendre le problème de la connaissance et de la vérité de ce point de vue et de nous demander à quel critère reconnaissons-nous que nous possédons la vérité.

a) On appelle critérium ou critère (de κρίνειν juger) le signe ou la marque permettant de distinguer une chose d'une autre. Le critérium de la vérité sera donc le signe auquel nous pourrions reconnaître avec certitude le vrai et éviter de prendre pour vrai ce qui est faux. Au lieu de « critérium de la vérité », on dit aussi « critérium de la certitude ». Comme synonyme de critérium, on peut employer les mots « norme » ou « principe », ce qui nous met sur la voie d'une distinction utile.

b) En effet, nous l'avons vu en *Logique* (p. 187 et note 124), les principes sont organisés hiérarchiquement : les uns, plus particuliers, s'appuient sur

**Bibliogr.** — CARD. MERCIER, *Critériologie générale*. — R. JOLIVET, *Logique, Cosmologie*, p. 141-133 (Vitte, 1939). — J. CHEVALIER, *Leçons de philosophie*, II, p. 603-606 (Arthaud, 1943). — N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 133 et suiv., 223 et suiv. — A. BRUNNER, *La connaissance humaine*, p. 80-102 (Aubier, 1943). — P. GÉNY, art. *Certitude* dans le *Dict. apol.*, I, col. 494-503. — J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, p. 139-172 (Presses universitaires, 1945). — LEIBNIZ, *Nouveaux essais philosophiques*, liv. IV, chap. IV. — F. de LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, chap. XIII-XV, chap. IV. — F. de LA MENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, chap. XIII-XV. — N. HARTMANN, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, t. II, p. 133 et suiv., 233 et suiv.



d'autres, plus généraux, et ces derniers se fondent en dernier lieu sur des principes se suffisant à eux-mêmes et appelés principes premiers (3).

On peut donc distinguer, en ce qui concerne le discernement de la vérité et de l'erreur, des critères seconds et un critère premier : le critère second se réfère implicitement à un autre critère qui fait toute sa valeur; le critère premier se suffit à lui-même.

**A. CRITERES INSUFFISANTS.** — Les problèmes qui se posent étant complexes et leur solution extrêmement désirable, l'homme, d'autre part, étant paresseux d'esprit et sujet à l'erreur, on a imaginé au cours des âges divers procédés grâce auxquels on croyait pouvoir, à peu de frais et en toute sécurité, déterminer où était le vrai ou le faux. En réalité, la plupart de ces critères sont des critères seconds, et, pour montrer leur insuffisance, il suffira d'explicitier le critère premier qu'ils impliquent.

a) Pendant longtemps a prévalu sous diverses formes le critère de l'autorité. Parmi les disciples de PYTHAGORE, il suffisait, pour mettre fin à un débat, de déclarer : « Le Maître l'a dit », ou plutôt : « Il l'a dit ». Au moyen âge, il n'était pas admis de mettre en discussion la pensée d'ARISTOTE; on pouvait seulement — et on ne s'en privait pas — lui faire dire ce qu'on pensait soi-même.

Il est facile de le voir, le critère de l'autorité n'est qu'un critère second, car il reste à déterminer : d'abord, quel est, pour PYTHAGORE, ARISTOTE ou tout autre maître dont on adopte docilement les affirmations, le critérium du vrai; ensuite et surtout, pourquoi, parmi les autorités qui se proposent au choix des esprits, on a opté pour l'une et fait fi des autres, c'est-à-dire à découvrir le critérium de la véritable autorité, du maître digne de foi.

b) On a proposé aussi comme critère de la vérité ou de la certitude le consentement universel : c'est la théorie des traditionalistes français du XIX<sup>e</sup> siècle, principalement l'abbé de LA MENNAIS et le vicomte de BONALD. Elle donne d'abord lieu aux mêmes remarques que la théorie précédente : d'une part, il est presque aussi difficile de scruter la pensée universelle et d'arrêter la liste des propositions admises par tous les hommes de tous les temps que de mettre la main sur la véritable autorité; d'autre part, aurait-on arrêté cette liste, l'esprit ne serait satisfait qu'une fois, expliqué pourquoi les hommes, si portés à l'erreur individuellement, sont infaillibles quand on les prend en corps, c'est-à-dire une fois découverte la norme de vérité qui préside aux jugements de la pensée universelle. De plus, l'expérience elle-même fait éclater aux yeux la fausseté de ce critère : on peut se demander, en effet, si le catalogue des erreurs communément admises ne serait pas plus considérable que celui des vérités; qu'il nous suffise de citer la conception géocentrique du monde.

Sans doute, on peut donner de cette théorie une interprétation plus acceptable. En définitive n'est-ce pas sur le consentement universel que se fonde l'historien pour établir la réalité d'un fait passé, et nous-mêmes ne recourons-nous pas à des procédés

(3) Rappelons l'exemple donné : pour le juge, le critère ou la norme de la justice est la loi; le législateur n'est pas tenu par la loi, qu'il peut modifier, mais, dans l'exercice de son pouvoir législatif, il est soumis à des normes ou aux principes contenus dans la loi constitutionnelle; l'assemblée constituante n'est régie que par la loi naturelle qui reste le principe ou le critère premier de la légitimité du gouvernement des hommes.

analogues pour vérifier nos impressions ? Dans le langage courant, vrai est synonyme d'objectif et objectif synonyme d'universel.

Mais la concordance des témoins n'est, elle aussi, qu'un critère second. Si elle suffit à faire la conviction, c'est que l'historien voit qu'elle n'a pas d'autre explication que la vérité des faits rapportés. C'est sur cette évidence que, en définitive, repose sa certitude; c'est elle qui est le véritable critérium de la vérité.

Notons d'ailleurs que les traditionalistes ne recourent pas à leur critère pour les seules questions de fait d'expérience qui ne peuvent être connues que par des témoins. Ils prétendent, par le même procédé, résoudre des problèmes philosophiques et moraux, et tout spécialement celui de l'existence de Dieu.

*La certitude des vérités évidentes repose uniquement sur l'autorité ou le témoignage d'un certain nombre d'hommes, qui attestent que leur esprit est affecté de la même manière par la même proposition; et si le témoignage est unanime ou l'autorité universelle, la certitude est la plus complète que nous puissions obtenir.*

*Cela posé, je soutiens que cette proposition : L'univers est l'ouvrage d'un être intelligent, est aussi évidente pour tous les hommes qu'aucun principe, quel qu'il soit, et plus évidente même que cet axiome : Deux choses identiques avec une troisième sont identiques entre elles. (LA MENNAIS, Essai sur l'indifférence, chap. xiv, Paris, 1820, t. II, p. 88-86.)*

c) Ceux qui se fondent sur la véracité divine simplifient le problème, car, étant infiniment parfait, Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper. Il reste cependant une grande difficulté : celle qu'il y a à s'assurer que Dieu a effectivement parlé; d'après quel signe pourrions-nous juger, sans crainte d'illusion, qu'une affirmation est parole divine ou invention humaine ?

Ce critère a été mis en avant par DESCARTES. Sans doute, la clarté ou la distinction des idées ou l'évidence sont pour lui les marques de la vérité; mais il ne se fie à ces marques qu'en considération de son créateur qui le tromperait s'il l'avait ainsi fait qu'il pût avoir des évidences erronées (4).

*Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui... Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un Être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. (DESCARTES, Discours de la Méthode, 4<sup>e</sup> part., éd. L'École, p. 42.)*

On a reproché à DESCARTES de commettre un cercle vicieux. ARNAULD, en particulier, lui demande comment il peut se défendre de ne pas commettre un cercle lorsqu'il dit que « nous sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement sont vraies qu'à cause que Dieu est ou existe. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; doncques, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies » (5).

DESCARTES répondit (p. 189-190) en « faisant la distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues » : la véracité divine n'est requise que pour confirmer le souvenir d'avoir eu une évidence; l'évidence actuelle se suffit à elle-même (6).

(4) Cf. *Principes*, liv. I, § 13 (A.-T.<sup>2</sup>, IX<sup>2</sup>, p. 30-31); liv. I, § 43 (*Ibid.*, p. 43); *Cinquième méditation* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 13-16).

(5) *Quatrièmes objections* (A.-T., t. IX<sup>1</sup>, p. 166).

(6) Un jeune Hollandais de ses amis, BURMAN (A.-T., t. V, p. 148), lui fit une instance qui nous permettra de rappeler des observations faites en *Logique* et en *Psychologie* : la mémoire intervenant dans tout raisonnement (car au moment de la conclusion, c'est elle et non une vue immédiate qui nous fait connaître l'antécédent), le raisonnement lui-même

**B. L'EVIDENCE.** — a) On donne habituellement comme critère de la vérité l'évidence, c'est-à-dire une vue parfaitement claire d'où résulte l'impossibilité de refuser son adhésion. « Une proposition est évidente si tout homme qui en a la signification présente à l'esprit, et qui se pose la question de savoir si elle est vraie ou fausse, ne peut aucunement douter de sa vérité. » (*Voc.*, t. I, p. 224.)

L'évidence suppose donc la connaissance des éléments de la question posée et la présence actuelle de cette connaissance à l'esprit. C'est pourquoi on distingue des propositions évidentes *en soi*, mais qui ne le sont pas *pour moi* ou pour tout autre à qui il manque la culture nécessaire pour comprendre le problème posé.

La véritable évidence n'est pas l'adoption spontanée d'une opinion ou d'une manière de voir, mais l'adhésion réfléchie à une proposition qu'on a soumise à un examen critique, mettant systématiquement en doute l'impression immédiate de vérité qu'elle fait à l'esprit, jusqu'à ce qu'on ait constaté l'impossibilité de trouver quelque raison légitime de douter.

DESCARTES nous fournit, dans son *Discours*, le type de cette évidence qu'il avait posée comme première règle de sa méthode. Il cherche systématiquement à mettre en doute tout ce qu'il a jusque-là admis comme vrai : données de ses sens, conclusions de ses raisonnements, etc.

*Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et, remarquant que cette vérité : Je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais...*

*Après cela je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être : je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (?), mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. (DESCARTES, *Discours de la Méthode*, éd. L'École, p. 36 et 38.)*

b) On peut cependant se demander si l'évidence peut être considérée comme un critère de la vérité. Ainsi que le faisait remarquer Paul JANET<sup>(8)</sup> : « Si

par lequel nous prouvons l'existence de Dieu suppose connue la vérité et par suite l'existence de Dieu; il y a donc toujours cercle vicieux. La réponse de DESCARTES est brève, mais elle contient l'essentiel de ce qu'il exposera plus tard dans les *Regulae ad directionem ingenii* (Règle 7. Cf. *Logique*, p. 63) : la pensée n'est pas instantanée; elle a une certaine durée (Cf. *Psychologie*, p. 83); par suite, elle peut embrasser d'un seul coup d'œil les divers éléments d'un raisonnement et même la chaîne d'une démonstration. C'est ainsi que la pensée déductive se ramène à l'intuition qui, seule, nous donne l'assurance absolue de posséder la vérité.

(7) Il s'agit là d'une vérité formelle et non d'une vérité réelle ou matérielle, ainsi que l'avait compris le P. MERSENNE, dont DESCARTES corrigea nettement l'erreur : « Vous me mandez comme un axiome qui vienne de moi, que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est ou existe; ce qui n'est nullement de moi, mais seulement que tout ce que nous apercevons clairement est vrai, et ainsi qu'il existe, si nous apercevons qu'il ne puisse ne pas exister; ou bien qu'il peut exister, si nous apercevons que son existence soit possible » (Lettre de mars 1642, A.-T., t. III, p. 544-545). Ainsi, pour DESCARTES, l'idée de l'être parfait implique l'existence (argument ontologique), mais l'idée des autres êtres, aussi claire et distincte qu'elle soit (triangle, cercle), n'implique qu'une possibilité. En somme, l'argument *Je pense, donc je suis* comporte deux évidences : 1<sup>o</sup> l'évidence du fait de ma pensée; 2<sup>o</sup> l'évidence du principe que pour penser il faut être.

(8) *Traité élémentaire de philosophie*, p. 787 (Delagrave).

le critérium est un signe, il faut qu'il y ait différence entre le signe et la chose signifiée. Or l'évidence ne se distingue pas de la vérité même : elle est la vérité même en tant qu'elle se manifeste à l'esprit. » D'ailleurs, le mot lui-même le dit : l'évidence consiste à « voir »; à voir quoi ? sinon la vérité énoncée ou le fait affirmé ? La vérité n'a donc d'autre critère qu'elle-même. Saint AUGUSTIN disait déjà : *lumen et alia demonstrat et seipsum* (8 bis), la lumière fait voir les autres choses et se fait voir elle-même; et de même c'est d'un même regard que nous voyons les choses et leur vérité et il n'y a d'autre moyen de s'assurer de leur réalité que de les voir (9).

D'ailleurs, aurions-nous en notre possession un critérium de la vérité, nous ne serions pas plus avancés, car il resterait à montrer que la proposition examinée présente effectivement le critérium de la vérité et il faudrait un nouveau critérium pour juger de la valeur de ce critérium, et ainsi indéfiniment. DESCARTES lui-même, à la fin du texte que nous avons cité, reconnaît bien implicitement que tout n'est pas fini une fois posée la règle de l'évidence comme moyen de déterminer la vérité des propositions : il y a, en effet, « quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement ».

## § 2. — CONCEPTIONS CONTEMPORAINES.

Les discussions relatives à la valeur des connaissances humaines, et par suite à la notion du vrai, ont amené certains penseurs à d'autres conceptions de la vérité. Nous signalerons la théorie pragmatiste, la théorie sociologique et une théorie que nous appellerons dynamiste.

### I. La notion pragmatiste de vérité.

Le pragmatisme est une théorie essentiellement anglo-américaine, et son principal promoteur fut William JAMES. Mais elle eut d'actifs partisans en Italie (VAILATI, G. PAPINI) et, avec plus de nuances, en France (BERGSON et Ed. LE ROY).

Pour les pragmatistes, le but de la vie est l'action (*πράγμα*) et non pas la spéculation. Par suite, l'intelligence a une fonction pratique : nous permettre de vivre notre vie, de satisfaire nos aspirations. La science n'a qu'une valeur d'action : son rôle n'est pas de nous faire connaître la nature des choses, mais de nous fournir les moyens d'agir sur elles et de les adapter à nos besoins (10).

---

Bibliogr. — W. JAMES, *L'idée de vérité* (Alcan, 1913); *Le pragmatisme* (Flammarion, 1914); *Précis de Psychologie*, p. 469-480; *Principles of Psychology*, t. II, p. 332-342. — F. C. S. SCHULLER, *Études sur l'humanisme* (Alcan, 1909). — E. LEROUX, *Le pragmatisme américain et anglais* (Alcan, 1923). — Ed. LE ROY, *Une philosophie nouvelle* (Alcan, 1912). — *Bull. de la Société franç. de philos.*, mai 1908; Exposé de PARODI, importante intervention de E. LE ROY. — M. BLONDEL, *L'action* (Alcan, 1893). — A. REYMOND, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, 49-69 (Boivin, 1932). — Th. BLAU, *William James, sa théorie de la connaissance et de la vérité* (Jouvet).

(8 bis) *In Joannem*, tract. 35, 4. MIGNE, t. XXXV, col. 1639.

(9) C'est aussi la conception de SPINOZA : « Celui qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de la chose. » (*Ethique*, liv. II, Théor. 43.)

(10) Telle est aussi la pensée de BERGSON. Mais BERGSON ne suit pas les pragmatistes dans leur théorie de la vérité. De plus il reconnaît, à côté de l'intelligence, l'intuition qui atteint l'objet lui-même, indépendamment de l'usage que nous pouvons en faire.

Par suite, la vérité est conçue d'une façon à laquelle l'esprit classique n'est pas habitué.

**A. LE PRAGMATISME AMÉRICAIN.** — Les pragmatistes américains, sans en excepter William JAMES, font l'effet de grands enfants prenant plaisir à choquer par leurs paradoxes les vieux penseurs de l'ancien monde.

a) L'affirmation la plus paradoxale est celle-ci : est vrai ce qui réussit. JAMES va jusqu'à considérer comme vrai ce qui nous donne « la plus forte somme de satisfactions, y compris celles du goût », « ce qui est avantageux pour notre pensée..., avantageux à peu près de n'importe quelle manière »<sup>(11)</sup>. Mais le plus souvent il reste dans les généralités. La vérité est le caractère de ce qui nous permet d'agir et d'aboutir au résultat cherché. La réussite est donc le critérium de la vérité. JAMES ne rejette pas la définition classique de la vérité par l'accord de la pensée avec les choses. Seulement, pour lui, cet accord est d'ordre pratique ou pragmatique.

*Une idée s'accorde avec la réalité quand elle nous conduit tout droit à la réalité ou dans son entourage, quand elle nous permet de mieux opérer soit sur la réalité, soit sur ses tenants et aboutissants, que s'il y avait désaccord.* (Th. BLAU, *William James, sa théorie de la connaissance et de la vérité*, 198, Jouve, 1933.)

b) Mais le plus souvent, pour les philosophes pragmatistes, la réussite, qui est un signe de vérité, est l'expérience qui vérifie une hypothèse. Par suite, la vérité se définit par la vérification, est vrai ce qui a été vérifié<sup>(12)</sup>.

DISCUSSION. — Il y a dans ces thèses paradoxales une âme de vérité qu'ont bien mise en relief les pragmatistes français : la vérité la plus précieuse, c'est celle qui nous permettra de réaliser les virtualités humaines qui sommeillent en nous, et cette vérité aura d'autant plus de puissance vivifiante que nous l'aurons trouvée nous-mêmes et qu'elle nous sera plus personnelle. Mais le pragmatisme américain, et en particulier sa conception de la vérité, ne peut pas être retenu. W. JAMES lui-même avouait qu'il n'était pas suivi : « Si j'en puis juger par ce que j'entends dire dans la conversation, mes efforts pour faire des adeptes à ma conception de la vérité semblent aboutir à un échec presque total. »<sup>(13)</sup>.

a) Tout d'abord, la théorie pragmatiste ne définit la vérité que par un mot d'une signification indéterminée : le succès, l'utilité. Mais il y a bien des sortes de succès : celui du bandit et celui du héros, celui du bourgeois égoïste et celui du philanthrope...

On répondra peut-être que chacun a son tempérament et que le succès est pour chacun dans la satisfaction de ses tendances naturelles. Mais nous avons tous des tendances naturelles opposées : je voudrais bien être utile à l'humanité, mais je voudrais aussi ne me priver de rien. A quelle sorte de tendances faut-il donner la prééminence pour trouver la vérité ? Le pragmatisme ne le dit pas.

(11) *Le pragmatisme*, p. 199, 203.

(12) H. BERGSON, préface à W. JAMES, *Le pragmatisme*, p. 11. Dans *La pensée et le mouvant*, p. 276.

(13) *L'idée de vérité*, p. 119 (Alcan, 1913).

b) Si on entend par succès la vérification, la conception pragmatiste est moins paradoxale : cependant elle ne peut être acceptée. On peut admettre que la vérité n'est connue que par la vérification ou expérimentale ou rationnelle (en effet, pour les jugements analytiques, il suffit de constater que la contradictoire est impensable). Mais la vérité ne se confond pas avec la vérification. En effet, les choses sont vraies antérieurement à leur vérification. Il est vrai ou faux qu'il pleut à Pékin avant que j'aie vérifié ce jugement.

c) Enfin, comme toutes les théories sceptiques, la théorie pragmatiste en s'affirmant se contredit. Si le vrai est l'utile, du moins il y a une chose absolument vraie, à savoir que le vrai est utile. De même que affirmer qu'il ne faut rien affirmer c'est encore affirmer, de même, affirmer qu'il n'y a pas de vérités spéculatives et générales mais seulement des vérités pratiques et individuelles, c'est énoncer une proposition que l'on tient pour une vérité spéculative et universelle. Si le vrai c'est l'utile, du moins cette proposition-là est considérée comme vraie (14).

**B. QUELQUES FORMES DE PRAGMATISME ANGLO-AMÉRICAIN.** — La mentalité pragmatiste dont nous venons d'énoncer les thèses essentielles se présente sous des formes diverses dont nous allons mentionner quelques-unes.

a) L'instrumentalisme de l'Américain John DEWEY (né en 1859) et de l'école de Chicago est à première vue bien paradoxal. Il y a d'un côté des faits d'expérience indiscutables : il pleut, l'homme meurt... D'un autre côté, des idées, des pensées, c'est-à-dire des conceptions ayant pour but de compléter les données de l'expérience. Ces idées ne s'imposent pas : on les essaie successivement comme l'ouvrier essaie les divers instruments qu'on lui propose, et on choisit librement celle qui résout le problème posé. L'idée a de la valeur, l'idée est vraie dans la mesure où elle réussit à compléter les données de l'expérience (15).

Mais cette théorie, subversive en apparence, est bien proche de la théorie classique. Dewey admet qu'il y a des faits d'expérience indiscutables : ces faits sont vrais. Quant aux idées au moyen desquelles nous interprétons ces faits, ce sont les théories. Ces théories ne sont pas acceptées comme l'absolue vérité : cependant elles sont retenues comme très probables lorsqu'elles remplissent leur fonction, c'est-à-dire

(14) Dans un dialogue qu'il institue entre Morosophus et Protagore, SCHILLER prétend répondre à cette objection.

Morosophus. — Tu affirmes, n'est-ce pas, que le vrai est utile ?

Protagore. — Certainement.

M. — Cette affirmation est-elle vraie ?

P. — Je l'espère.

M. — Ne t'aperçois-tu donc pas, fou que tu es, que tu as échoué dans ton effort de réduire le vrai à l'utile ? N'as-tu pas admis qu'il existe une vérité qui échappe à ta doctrine ?...

P. — Je n'admets pas du tout que ce que tu dis là infirme mes arguments. Car non seulement il est vrai que le vrai est utile, mais, par cela que le vrai est vrai, il est aussi utile et est considéré comme « vrai » parce qu'il est utile. Ce qui confirme donc ma proposition au lieu de la réfuter.

M. — Et pourtant, Protagore, tu devras admettre comme vraie l'utilité de cette vérité que le vrai est utile.

P. — Et de même, toi, tu devras admettre comme utile cette vérité qu'il est utile qu'il soit vrai que le vrai est utile. Il est évident que toutes les lois que tu t'aviseras de poser la vérité, je pourrai, si le vrai est utile, poser l'utilité.

(F. C. S. SCHILLER, *Etudes sur l'humanisme*, p. 402.)

Cette dialectique sophistique ne peut être réfutée que par l'expérience psychologique. Quand nous cherchons la vérité, c'est la réalité que nous cherchons et non l'utilité.

(15) LEROUX, *Le pragmatisme américain et anglais*, p. 156. Cf. *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, I, 144-170 (P. U. F., 1960).

lorsqu'elles rendent compte d'un grand nombre de faits. N'est-ce pas ce que nous avons dit en *Logique* ?

b) L'humanisme est la forme que l'Anglais F. C. S. SCHILLER a donnée au pragmatisme. SCHILLER se rattache à PROTAGORAS<sup>(16)</sup>, dont le grand principe était : « L'homme est la mesure de toutes choses. »<sup>(17)</sup> Il n'y a pas de vrai en soi, indépendamment de l'homme et de ses aspirations : « La vérité est humaine », elle est « absolument et foncièrement dépendante de la vie humaine et subordonnée à ses besoins, faite par nous et se rapportant à notre expérience, et donnant naissance, au cours de son développement cognitif, à tout ce qu'on appelle « réel », « absolu », « transcendant » (ouvr. cité, p. 234-235).

Que l'homme tende naturellement et comme instinctivement à se faire la mesure de toutes choses et même que toute métaphysique reflète l'idiosyncrasie de celui qui l'a élaborée (p. 23), nous l'avons accordé dans l'introduction de cet ouvrage (*Psychologie*, p. 31-32). Mais le métaphysicien — c'est-à-dire, en définitive, tout homme — tend à se faire, du réel une représentation objective et impersonnelle : c'est cela seul qu'il appelle la vérité.

**G. LE PRAGMATISME FRANÇAIS.** — Nous signalerons en dernier lieu un pragmatisme psychologique, moral et religieux qui a eu de brillants protagonistes en France, en particulier M. Edouard LE ROY et M. Maurice BLONDEL, et qu'on trouve plus ou moins nettement professé par certains écrivains catholiques.

a) Eux aussi diraient volontiers : est vrai ce qui est utile, non pas dans le domaine scientifique, mais dans le domaine moral. « La vérité pour l'homme, c'est ce qui fait de lui un homme. »<sup>(18)</sup>

Dans ces temps de conscience troublée et de doctrines contradictoires, attache-toi comme à la branche de salut à la phrase sacrée : « Il faut juger de l'arbre par ses fruits. » Il y a une réalité dont tu ne peux pas douter, car tu la possèdes, tu la vois, tu la vis à chaque minute : c'est ton âme. Parmi les idées qui t'assaillent, il en est qui rendent cette âme moins capable d'aimer, moins capable de vouloir. Tiens pour assuré que ces idées sont fausses par un point, si subtiles te semblent-elles, soutenues par les plus beaux noms, parées par la magie des plus beaux talents. (Paul Bourcier, *Le disciple*, « A un jeune homme », éd. Nelson, p. 9.)

b) Ils tiennent surtout que la connaissance de la vérité n'est pas affaire de pure spéculation, mais qu'elle exige la pratique et s'achève dans l'action. Il ne suffit pas, pour comprendre une doctrine philosophique, morale ou reli-

(16) *Etudes sur l'humanisme*, p. 16.

(17) Cet aphorisme, dit SCHILLER, « doit être placé au-dessus du connais-toi toi-même de Delphes » (*Ibid.*, p. 42).

(18) Antoine de SAINT-EXUPÉRY (*Terre des hommes*, p. 203). Mais si cette affirmation peut être interprétée d'une façon satisfaisante, les lignes suivantes recèlent un pragmatisme qui confine au scepticisme :

Que savons-nous, sinon qu'il est des conditions inconnues qui nous fertilisent ? Où loge la vérité de l'homme ?

La vérité ce n'est point ce qui se démontre. Si dans ce terrain et non dans un autre les oranges développent de solides racines et se chargent de fruits, ce terrain-là c'est la vérité des oranges. Si cette religion, si cette culture, si cette échelle de valeurs, si cette forme d'activité et non telles autres favorisent dans l'homme cette plénitude, délivrent en lui un grand seigneur qui s'ignorait, c'est que cette échelle de valeurs, cette culture, cette forme d'activité, sont la vérité de l'homme. La logique ? Qu'elle se débrouille pour rendre compte de la vie. (A. de SAINT-EXUPÉRY, *Terre des hommes*, p. 190-191, Gallimard, 1939.)

On peut admettre que la morale vraie est celle qui fait des hommes : le vrai rôle de la morale est de conduire l'homme à son idéal. Mais l'idéal de l'homme est indépendant de toute considération d'utilité.

gieuse et en percevoir nettement la vérité, d'en entendre l'exposé. Il faut d'abord qu'elle réponde à une aspiration et vienne combler un vide ou résoudre un problème. « Posséder la vérité », dit M. LE ROY (19), c'est « vivre d'elle et qu'elle vive en nous ». Elle doit ensuite passer à l'action : une pensée qui en reste au stade « notionnel » n'est pas une vraie pensée, une pensée « réelle » : « les clartés de la pratique », dit M. BLONDEL (20), sont nécessaires « pour illuminer les obscurités de la pensée ».

c) Ainsi la vérité se fait ou se conquiert. Il n'y a pas une vérité déterminée d'avance et qu'on pourrait apprendre. C'est seulement par l'expérience, par l'action, qu'on parvient à découvrir la vérité ou plus exactement à l'inventer. « On pourrait, ce me semble, résumer tout l'essentiel de la conception pragmatiste de la vérité dans une formule telle que celle-ci : *tandis que pour les autres doctrines une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme c'est une invention.* » (21).

DISCUSSION. — Les pragmatistes français ont pris dans le pragmatisme de W. JAMES ce qu'il y a de foncièrement vrai et ils l'ont débarrassé de ces outrances qui étonnaient chez un psychologue de cette finesse. Ils ont remarquablement montré la nécessité d'une préparation morale pour découvrir et d'une mise en pratique pour approfondir (22) les vérités d'ordre moral.

Mais le pragmatisme français lui-même ne peut être accepté qu'avec certaines précisions et certaines réserves : d'abord, si la vérité religieuse et philosophique n'est vraiment possédée que si elle est vécue, il n'en est pas de même des autres vérités, par exemple les vérités mathématiques; ensuite, s'il n'y a pour chacun de vérités que celles qu'il peut assimiler, celles qu'il ne peut assimiler restent vraies en soi; enfin, si chacun se fait un système personnel de la vie et du monde qu'il considère comme la vérité, il n'y a qu'un système totalement vrai.

## II. La théorie sociologique.

La théorie sociologique de la vérité est une adaptation des autres théories à la conception que l'école sociologique se fait de la société et de ses rapports avec l'individu. La possession de la vérité est une des caractéristiques qui placent l'homme au-dessus de l'animal : par conséquent, la vérité est de nature et d'origine sociale.

Bibliogr. — E. GOBLOT, *Traité de logique*, p. 29-42. — DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 616-627. — D. ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication* (Alcan, 1921).

(19) *La pensée intuitive*, II, p. 209.

(20) *L'action*, p. 412 (Alcan, 1893).

(21) LE ROY, *Bull. de la Société française de philosophie*, p. 1908.

(22) *Qui facit veritatem venit ad lucem* (Joan, III, 21). D'après le contexte, cette parole du Christ signifie : celui qui fait le bien vient en pleine lumière et ne se cache pas. Mais on l'a souvent interprétée dans un autre sens fort juste : celui qui pratique la vérité qu'il a trouvée, qui vit des lumières qu'il a découvertes, arrive à plus de vérité et à plus de lumière.



a) Le ressort de l'activité intellectuelle de l'homme, ce n'est pas le besoin de comprendre ou de savoir, comme disent les intellectualistes, ni les besoins de la vie pratique, ainsi que le prétendent les pragmatistes. Le ressort qui pousse l'esprit à chercher la vérité, c'est la vie collective : nous désirons savoir et comprendre pour pouvoir raconter et expliquer; la vérité est un besoin de la vie en société.

b) Le caractère essentiel de la vérité est d'être collective : est vrai, non pas ce qui est réel ou ce qui est utile à chacun; mais ce qui est admis universellement : « La vérité, c'est l'universalité et l'impersonnalité de la pensée. » (23). Or « c'est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s'est, pour la première fois, révélée à l'humanité; et on ne voit pas par quelle voie autre aurait pu se faire cette révélation » (24). C'est donc dans la collectivité que, les divergences des pensées individuelles s'annulant, se fait la vérité.

c) La société fait la vérité dans un autre sens. Il n'y a pas de vérité avant la vérification. Or la vérification n'est pas affaire individuelle, mais affaire collective. On sait, en effet, qu'un témoignage unique ne vaut pas (*testis unus, testis nullus*); au contraire, les nouvelles officielles sont celles auxquelles on accorde le plus de crédit.

DISCUSSION. — Nous avons reconnu bien des fois, au cours de ce traité, l'action capitale de la société sur le développement intellectuel de l'individu : c'est la société qui nous livre l'héritage de vérités laissé par les générations passées; par ses diverses organisations et ses multiples concours, elle nous stimule à accumuler dans notre esprit le plus grand nombre possible de connaissances; enfin et surtout, elle nous force, par les contradictions qu'elle suscite autour de nous, à vérifier nos opinions, à en éliminer les éléments subjectifs et ainsi à parvenir à la vérité objective.

Pendant il ne s'ensuit pas que la vérité puisse être simplement conçue comme un fait social et d'origine sociale.

a) La vérité ne peut pas se définir par l'universalité. Sans doute, l'universalité d'une opinion peut être un signe de sa vérité. Elle doit, en effet, avoir sa raison suffisante, et sa raison suffisante est souvent la vérité : c'est ainsi que le juge conclut de l'accord des témoins à l'exactitude des faits qu'ils attestent. Mais : 1° le signe de la vérité ne se confond pas avec la vérité elle-même : il y a des vérités que rien ne signale et qui n'en sont pas moins des vérités; 2° c'est la vérité qui est cause de l'universalité d'une opinion, ce n'est pas son universalité qui est cause de sa vérité : une chose est universellement admise parce qu'elle est vraie; on ne peut pas dire qu'elle est vraie parce qu'elle est universellement admise; 3° l'universalité d'une opinion n'est d'ailleurs pas un signe infaillible de sa vérité : il y a des erreurs collectives parce qu'il y a des causes d'erreurs communes à tous; bien plus, la pensée collective est plus

(23) GOBLOT, *Traité de logique*, p. 33.

(24) DURKHEIM, *Les formes élémentaires...*, p. 623.

exposée à l'erreur que la pensée individuelle parce qu'elle est plus passionnée et moins critique <sup>(25)</sup>.

b) Si, dans la vie en groupe, les opinions collectives tendent à supplanter les opinions individuelles, la vérité ne se réduit pas aux vérifications faites par la collectivité. En effet : 1° la vérité, ainsi que nous l'avons dit, préexiste à sa vérification; ajoutons qu'elle subsiste même lorsque la société n'a pas pu, par ses vérifications, par exemple dans des enquêtes judiciaires, aboutir à sa découverte; 2° la vérification collective n'a pas une valeur essentiellement différente de la vérification individuelle : la collectivité se fonde sur la vérification faite par témoins, sur une vérification individuelle, et il est bien des cas dans lesquels la vérification personnelle suffit et contrebalance les doutes de la collectivité qui n'a pas pu parvenir à la certitude (le criminel qui n'est pas soupçonné connaît bien la vérité que la justice a vainement cherchée).

Il n'y a donc qu'un critérium ou qu'un signe de la vérité, l'évidence : non pas l'évidence spontanée de celui qui ne voit pas de raison de douter, mais l'évidence réfléchie de celui qui, cherchant des raisons de douter, ne les trouve pas.

### III. Théorie dynamiste de la vérité.

Le sens commun a une conception statique de la vérité : il la considère comme fixe et immuable. A l'opposé, certains penseurs ont conçu la vérité comme douée d'un dynamisme interne et possédant en elle-même un principe de développement et de changement.

a) A l'origine de cette conception se trouve HEGEL. Pour HEGEL, la loi fondamentale de la vérité comme celle de l'être est la loi du devenir. On connaît le rythme de ce devenir : une affirmation est posée, c'est la thèse; cette thèse suscite l'antithèse, qui est sa contradictoire; enfin la synthèse surmonte la contradiction en aboutissant à un jugement qui concilie les deux affirmations antithétiques. Mais ce jugement lui-même est une thèse qui suscite une antithèse, et ainsi indéfiniment, sans qu'on puisse arriver à la thèse qui ne soulèvera pas d'antithèse, c'est-à-dire à la vérité définitive ou absolue.

b) Karl MARX a converti l'idéalisme absolu de HEGEL en un matérialisme non moins absolu, mais il a conservé sa conception de la vérité qui se fait constamment et il n'admet pas une vérité immuable. Quand on s'inspire comme lui de la conception hégélienne de la pensée, dit son principal disciple,

---

**Bibliogr.** — NOËL, *La logique de Hegel* (Vrin, 1933). — Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Etudes philosophiques* (éd. sociales internat., 1936). — *La philosophie du communisme* (*Archives de philosophie*, XV, II, Beauchesne, 1939). — F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach* (Editions sociales, 1945). — E. RENAN, *L'avenir de la science* (Calman-Lévy).

---

(25) « Sans l'habitude collective, il est probable que les hommes ne se seraient pas avancés aussi loin dans la voie de l'erreur et surtout qu'ils ne s'y seraient pas obstinés si longtemps. » (D. ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication*, p. 171.) Au contraire : « l'impersonnalité impliquée dans la vérité d'une proposition suppose, chez celui qui l'a découverte ou qui l'énonce en toute connaissance de cause, le plus haut développement de la personnalité et l'affranchissement le plus complet à l'égard des manières collectives de penser. » (*Ibid.*, p. 267-268.)

... On cesse une fois pour toutes de demander des solutions définitives et des vérités éternelles; on a toujours conscience du caractère nécessairement borné de toute connaissance acquise, de sa dépendance à l'égard des conditions dans lesquelles elle a été acquise...; on sait que... ce qui est maintenant reconnu comme vrai a son côté faux caché qui apparaîtra plus tard, de même que ce qui est actuellement reconnu comme faux a son côté vrai grâce auquel il a pu précédemment être considéré comme vrai; que ce que l'on affirme nécessaire est composé de purs hasards et que le soi-disant hasard est la forme sous laquelle se cache la nécessité. (Frédéric ENGELS, Ludvig Feuerbach, dans Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Etudes philosophiques*, p. 49-50.)

Cette note est encore renforcée par le caractère tout pratique que MARX, à l'exemple des pragmatistes, attribue à la vérité. Dans les fameuses *Thèses sur Feuerbach*, il déclare : « La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité... Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer » (26).

c) RENAN a lui aussi subi l'influence de HEGEL et nous trouvons chez lui une conception dynamiste de la vérité. Rappelons tout d'abord le rythme ternaire qu'il découvre dans tout progrès de l'esprit : au point de départ une synthèse confuse; ensuite, l'analyse; au point d'arrivée, une synthèse distincte. (*L'avenir de la science*, p. 301.)

La vérité n'est, aux yeux du penseur, qu'une forme plus ou moins avancée, mais toujours incomplète ou du moins susceptible de perfectionnement... Le philosophe ne conçoit en aucune circonstance ni la rétractation absolue, ni l'immobilité prédécidée. Il veut que l'on se prête aux modifications successives amenées par le temps, sans jamais rompre catégoriquement avec son passé, mais sans en être l'esclave; il veut que, sans se renier, on sache l'expliquer au sens nouveau, et montrer la part de vérité mal définie qu'il contenait. Qu'un philosophe se dépasse lui-même et use plusieurs systèmes (c'est-à-dire plusieurs expressions inégalement parfaites de la vérité), cela n'a rien de contradictoire, cela lui fait honneur. (E. RENAN, *L'avenir de la science*, p. 61, Calmann-Lévy, édit.)

DISCUSSION. — Sous une forme paradoxale, les théories dynamistes de la vérité ne font qu'enregistrer des faits d'observation vulgaire : dans la vie pratique, le progrès consiste souvent dans des compromis entre des thèses opposées; même dans la science, nous constatons des processus de ce genre; ainsi, pour la lumière, la récente unification de la théorie de l'émission et de la théorie de la vibration dans la théorie de la mécanique ondulatoire. Il suffira donc d'une mise au point pour qu'on puisse admettre cette conception dynamiste de la vérité.

a) Ce n'est pas une théorie de la vérité que nous proposent HEGEL et ses disciples, mais une théorie de la découverte de la vérité. Leur thèse est une thèse psychologique et non une thèse métaphysique. S'ils en faisaient une thèse métaphysique, ils se contrediraient comme les sceptiques qui dogmatisent en affirmant la vérité du scepticisme : en effet, le hégélianisme et le marxisme sont, eux aussi, un moment de l'évolution de la pensée, et par conséquent ils ne constituent pas la vérité.

b) Même au point de vue psychologique, le progrès vers la vérité ne consiste pas à admettre comme également vraies des propositions contradictoires. Contrairement à ce qu'on a dit parfois, HEGEL lui-même admet le principe de contradiction : ce sont des contradictions apparentes, et non des contradictions réelles

(26) Thèses 2 et 11. Dans Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Etudes philosophiques*, p. 73-74.

que surmonte l'esprit. Il reconnaît que ce qu'il y a de réellement vrai dans une pensée humaine restera toujours vrai et sera intégré dans les synthèses ultérieures, le progrès de la pensée consistant uniquement dans l'élimination définitive des parties de la science reconnues fausses. Nous trouvons les mêmes affirmations chez les partisans contemporains du matérialisme dialectique.

*Une vérité scientifique est donc relative en un sens; elle est destinée à se transformer, à apparaître sous de nouveaux aspects, à être dépassée par des lois ou des théories plus précises, d'une approximation plus poussée.*

*Mais, en un sens, elle est absolue. Dépassement ne signifie pas suppression. Cette vérité subsistera à sa place, à son degré d'objectivité et de précision, à une certaine échelle. (Henri LEBEVRE, A la lumière du matérialisme dialectique, t. I - Logique formelle, logique dialectique, p. 69. Cf. p. 156. Editions sociales, 1947.)*

## ARTICLE 2

### L'ERREUR

L'erreur étant le contraire de la vérité, nous avons déjà répondu à nombre de questions que pose ce fait psychologique. Aussi pourrions-nous être plus bref, nous contentant de quelques notions complémentaires.

#### § 1<sup>er</sup>. — LA NATURE DE L'ERREUR.

Au sens premier, errer signifie aller çà et là, sans but défini et sans ordre. Le substantif erreur était autrefois employé dans la même acception (Cf. Littré, 1<sup>o</sup>) et « errement » signifie encore manière habituelle de procéder.

Au sens dérivé, seul actuellement en usage, l'erreur est « l'acte de l'esprit qui juge vrai ce qui est faux ou inversement » (sens actif : on commet une erreur), ou encore « l'état d'un esprit qui tient pour vrai ce qui est faux (sens passif : vous êtes dans l'erreur). (Voc.)

**A. L'ERREUR EST DANS L'ESPRIT.** — Elle n'est pas dans les choses qui sont toujours vraies. Sans doute, elles ne sont pas la vérité même (la vérité ontologique), mais dans la mesure même où elles sont, elles sont vraies et il n'y a pas d'erreur en elles.

On parle parfois, il est vrai, de la fausseté des choses, de fausses dents, de faux en écriture. Mais ces choses qu'on dit fausses ont en elles-mêmes autant de vérité, c'est-à-dire de réalité que celles qu'on dit vraies : un faux monnayeur est un véritable ouvrier qui a besoin d'une grande habileté; les faux cheveux sous lesquels le chapeau cache la nudité de son crâne sont de vrais cheveux, plus beaux parfois que n'étaient les cheveux naturels qu'ils remplacent...

a) La fausseté des choses consiste essentiellement dans le fait qu'on veut les faire passer pour ce qu'elles ne sont pas : c'est l'intention d'induire en erreur qui fait la fausseté des choses et les choses ne sont fausses que dans la mesure où elles peuvent être prises pour vraies. Un peintre qui exécute des copies de tableaux de maîtres et les vend comme telles n'est pas un faussaire; son tableau ne constituerait un faux que s'il était présenté comme un original.

---

**Bibliogr.** — BROCHARD, *De l'erreur*, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1897). — LAHR-PICARD, *Cours de philosophie*, 23<sup>e</sup> éd., I, p. 695-708. — G. SORTAIS, *Traité de philosophie*, I, p. 794-809. — J. SULLY, *Les illusions des sens et de l'esprit* (Baillière, 1893). — DESCARTES, 4<sup>e</sup> Méditation. — LOCKE, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXXII. — LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. XX. — MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. I. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 16.

b) Sans doute, les choses sont parfois qualifiées de fausses bien qu'il n'y ait apparemment ni tromperie, ni erreur. En réalité, c'est toujours en considération d'une erreur escomptée qu'on les déclare fausses. Ainsi un joaillier qui propose à une cliente peu fortunée un collier de fausses perles ne cherche pas à la tromper et ne prétend pas lui céder au prix qu'il lui demande un collier de perles véritables. Il emploie lui-même le terme de « fausses perles ». Pourquoi? La raison est simple : les fausses perles sont essentiellement destinées à être prises pour de vraies perles, et la coquette aux modestes ressources compte bien, plus ou moins consciemment, que plus d'un et plus d'une s'y tromperont : c'est en considération de cette erreur escomptée que les perles sont dites fausses. On pourrait faire les mêmes remarques à propos des fausses fenêtres ou des fausses tentures, des fausses sorties ou des faux départs.

Rien n'est donc faux que par rapport à un esprit qui juge. Il n'y a d'erreur que dans l'esprit ou par l'esprit.

**B. L'ERREUR EST UN ACTE DE L'ESPRIT QUI JUGE.** — Pas plus que la vérité, l'erreur n'est pas dans la simple appréhension ou la simple représentation : l'erreur est dans le jugement ou dans l'affirmation. ALAIN dit très bien, à propos des hallucinations hypnagogiques : « La venue du sommeil est surtout sensible par ceci que je ne réfléchis pas sur ces erreurs, et qu'ainsi je ne les élève même pas au niveau de l'erreur. » (27).

Par là l'erreur se différencie de l'ignorance. L'ignorance est un état purement négatif : celui qui ignore ne sait pas et il n'affirme rien. L'erreur est un état négatif doublé d'un acte positif : celui qui se trompe ne sait pas, mais il affirme. Ainsi on peut dire que l'erreur comporte une double ignorance : l'ignorance de ce qu'on affirme et celle de sa propre ignorance. Aussi SOCRATE considérait-il comme une supériorité de savoir qu'il ne savait rien (28) : il n'avait qu'une simple ignorance.

Mais entre la pure ignorance et l'erreur formelle, c'est-à-dire l'affirmation catégorique de ce qui est faux, il y a bien des degrés intermédiaires. Il est des adhésions plus ou moins dubitatives et des opinions plus ou moins fermes. Il est surtout une foule d'affirmations agies plus que pensées : tout homme, mais surtout l'homme sans culture, emprunte nombre d'idées à son milieu, non seulement sans les discuter, mais encore sans jamais poser à leur égard un acte de pensée réfléchi; de telles opinions erronées ne sont pas, au fond, de vraies erreurs, parce qu'elles ne sont pas vraiment pensées et ne constituent pas un vrai jugement.

**C. IL N'Y A D'ERREUR QUE SI ON CROIT VRAI CE QUI EST FAUX.** — Ainsi nous découvrons deux autres conditions par lesquelles l'erreur se différencie de deux autres actes intellectuels analogues : le mensonge et le préjugé.

a) On ne se trompe que si on croit ce qu'on affirme. Lorsqu'on énonce, sans y adhérer intérieurement, une proposition que l'on sait fausse, on ne commet pas une erreur. Mais si on a l'intention de tromper ceux devant qui on l'énonce, on commet un mensonge. On le sait, le mensonge consiste : 1° à parler contre sa pensée; 2° avec l'intention de tromper.

b) Le préjugé se rapproche de l'erreur, mais il en diffère par les trois caractères suivants : d'abord il porte moins sur les faits que sur l'interprétation des faits; ensuite, ainsi que l'indique l'étymologie (jugement porté avant), il précède l'examen des données qui permettraient un jugement vrai; enfin, tandis que l'erreur est toujours un jugement faux, le préjugé peut être un jugement vrai : dans bien des cas le préjugé n'est qu'« une raison qui s'ignore ».

(27) *Les idées et les âges*, I, p. 24.

(28) PLATON, *Apologie de Socrate*, 21 d.

## § 2. — LES CAUSES DE L'ERREUR.

I. Le problème et les théories classiques.

**A. LE PROBLEME.** — a) L'erreur est un fait d'expérience qui se présente comme un acte de l'esprit jugeant vrai ce qui, en réalité, est faux; ou comme faux ce qui en réalité est vrai. Elle consiste dans un désaccord entre notre pensée et les choses auxquelles nous pensons.

b) Ce fait pose le problème suivant : l'esprit étant naturellement porté à juger d'après ce qu'il voit, comment est-il amené à affirmer le faux, c'est-à-dire ce qui n'est pas, ou à nier le vrai, c'est-à-dire ce qui est ? En d'autres termes : ou bien celui qui se trompe voit ce qu'il affirme, et dans ce cas où le voit-il, puisque ce qu'il affirme n'est pas ? ou bien il ne le voit pas, et dans ce cas pourquoi l'affirme-t-il ?

**B. THEORIE INTELLECTUALISTE.** — D'après SPINOZA, pour qui, nous l'avons vu (*Psychologie*, 300), « la volonté et l'intelligence sont une seule et même chose »<sup>(29)</sup>, l'erreur est due uniquement à l'intelligence. Elle se réduit à une vérité incomplète. Comme exemple d'erreur, SPINOZA donne l'illusion qui, dit-il, fait croire à l'homme qu'il est libre : « Les hommes s'abusent lorsqu'ils se croient libres, et cette opinion ne consiste qu'en cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions tout en ignorant les causes par lesquelles ils sont déterminés. »<sup>(30)</sup>

DISCUSSION. — Beaucoup d'erreurs ne sont, en effet, que des vérités incomplètes. Ainsi les erreurs de mesure (distance, poids, nombre...) ne sont que des manques de précision. Des erreurs d'appréciation de faits complexes viennent de ce qu'on ne se place qu'à un point de vue. Néanmoins l'explication de SPINOZA n'est pas suffisante.

a) Tout d'abord, il est des erreurs qui ne contiennent aucune vérité. Par exemple, cette proposition des alchimistes : l'or potable est un remède universel<sup>(31)</sup>; ou encore cette affirmation des superstitieux : le nombre 13 porte malheur.

b) Ensuite SPINOZA n'explique pas le fait qui, d'après lui, rendrait compte de l'erreur. L'erreur, dit-il, est une vérité incomplète. Mais : 1° pourquoi est-elle incomplète et pourquoi ne voit-on pas certaines choses dont la vue compléterait la vérité et empêcherait l'erreur; 2° pourquoi affirme-t-on plus qu'on ne voit ?

**C. THEORIE VOLONTARISTE.** — DESCARTES et la majorité des psychologues sont volontaristes : c'est la volonté et non l'intelligence qui explique l'erreur.

(29) *Ethique*, liv. II, Théor. 49, Coroll.

(30) *Ethique*, liv. II, Théor. 35, Scholie. Nous avons, en *Psychologie* (p. 712), réfuté cette affirmation concernant la liberté.

(31) V. BROCHARD, *L'erreur*, p. 172.

Nous avons exposé en *Psychologie* (p. 501-502) la conception cartésienne de l'affirmation et du jugement : l'affirmation dépend de la volonté et la volonté peut affirmer, non pas sans doute le contraire de ce que perçoit l'entendement, mais plus qu'il ne perçoit (32).

*D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? c'est à savoir, de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas.* (DESCARTES, *Méditations*, IV, A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 66.)

BROCHARD, dans son livre sur *L'erreur*, va plus loin que DESCARTES. Malgré certaines formules qui pourraient faire croire qu'il reconnaît à la volonté une indépendance absolue dans les jugements, DESCARTES restreint la liberté de juger aux cas d'idées confuses. Quand l'entendement a une vue claire de ce qui est, l'assentiment n'est plus libre. BROCHARD, au contraire, affirme que nous restons libres de juger même dans les cas les plus évidents (p. 168).

DISCUSSION. — Nous avons reconnu (*Psychologie*, 504-505) le rôle capital de la volonté dans le jugement, mais ce rôle n'est qu'indirect : c'est l'entendement qui juge (33), non la volonté, et la volonté ne peut pas amener l'entendement à porter n'importe quel jugement.

a) L'expérience nous le montre : il est des jugements qui s'imposent et d'autres qui sont impossibles. Je puis sans doute affirmer des lèvres que 2 et 2 font 5; je ne puis pas l'affirmer mentalement et le penser.

b) La théorie volontariste de l'erreur est contraire à la raison. La volition, en effet, doit avoir une raison suffisante. Dans le cas du jugement vrai, la raison suffisante est l'évidence du rapport affirmé. Mais dans le cas du jugement erroné, on ne voit pas ce qui expliquerait l'adhésion de la volonté.

Il faut donc faire appel, pour expliquer l'erreur, à des influences extra-intellectuelles (34).

## II. Conception proposée.

La genèse de l'erreur est toujours conditionnée par l'objet à propos duquel on porte un jugement erroné : comme le reconnaissait DESCARTES, il est des évidences qui s'imposent. Mais elle dépend surtout et d'une façon plus générale des dispositions subjectives de celui qui juge.

**A. LES CAUSES OBJECTIVES DE L'ERREUR.** — a) L'erreur s'explique parfois par une apparence trompeuse de l'objet, qui, sans donner une évidence qui contraindrait l'assentiment, y incline ou même y pousse fortement.

(32) Cf. *Principes*, 1<sup>re</sup> part., p. 34. — Cette restriction de la liberté du jugement est beaucoup plus nette chez MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. II, § 2.

(33) « L'entendement de soi est fait pour entendre; et toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu. » (BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, p. 16.)

(34) « Celui qui se trompe, premièrement n'entend pas son objet, et secondement ne s'entend pas lui-même; parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni la précipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions et les préventions qui la causent. » (BOSSUET, *ibid.*.)

Dans le domaine sensoriel, nous pourrions citer toutes les illusions de perception vulgairement appelées illusions des sens (*Psychologie*, p. 268 et s.).

Dans le domaine de la pensée, c'est l'apparente correction des sophismes qui nous trompe sur leur valeur réelle. On n'hésitera pas à juger incorrect le syllogisme suivant :

*Les traîtres sont méprisables;  
Or quelques Français sont traîtres;  
Donc les Français sont méprisables.*

L'incorrection de ce raisonnement est par trop criante et le passage du particulier (*quelques*) au général (*les*) trop visible. Mais le syllogisme suivant, qui est tout aussi incorrect (Règle *Utraque* : cf. *Psychologie*, p. 318), passera facilement pour valable parce que l'incorrection, n'étant pas dans les termes mêmes, est moins apparente :

*Les bons élèves ne sont pas punis;  
Or je ne suis pas puni;  
Donc je suis bon élève.*

b) Dans d'autres cas, c'est la complexité de l'objet qui provoque l'erreur; le jugement est erroné parce que celui qui juge ne tient pas compte de tout ou n'accorde pas aux différents éléments à considérer leur importance réelle.

Seul, en effet, le monde des abstractions est simple <sup>(35)</sup>. Le monde concret est d'une complexité extrême. Tout se tient, et le moindre fait est lié à mille circonstances; aussi quiconque veut juger est obligé de négliger certains éléments et par là exposé à se tromper. Les découvertes qui mettent fin à une erreur consistent ordinairement à tenir compte d'une circonstance qui était bien connue, mais qui, jusque-là, était considérée comme sans importance pour l'explication du phénomène étudié.

Ensuite, l'importance relative des divers éléments qui interviennent dans un fait est difficile à déterminer. C'est pourquoi, devant un même malade, avec les mêmes données, des médecins différents ont souvent des opinions différentes, parmi lesquelles il en est nécessairement d'erronées : c'est que l'un concentre son attention sur une donnée, qu'un autre néglige comme moins importante.

Mais d'où vient que, dans la complexité du réel, l'esprit fixe certains éléments et non les autres ?

**B. LES CAUSES SUBJECTIVES DE L'ERREUR.** — En somme, l'erreur est bien conditionnée par une certaine présentation de l'objet; elle n'est vraiment causée que par les dispositions psychologiques du sujet.

a) Il est des dispositions d'ordre intellectuel qui inclinent à l'erreur. On peut les ramener au souvenir et à l'habitude. Le plus souvent, nous jugeons, non pas d'après ce que nous voyons, mais d'après ce que nous nous rappelons avoir vu ou d'après des analogies de l'actuel avec nos expériences passées.

Conformément à la loi d'économie, nous cherchons à ramener le nouveau à l'ancien, et ainsi nous nous condamnons à ne pas reconnaître la nouveauté de ce qui se présente à nous.

b) Les erreurs sont dues aussi à des dispositions volontaires, ainsi que le disait DESCARTES; mais, comme nous l'avons dit, l'explication purement volontariste de l'erreur est inacceptable. La volonté, en effet, ne peut intervenir dans l'élaboration du jugement que s'il y a des raisons d'intervenir, et ces

(35) Il n'y a pas d'erreurs en mathématiques, ou du moins l'erreur qui peut s'y produire accidentellement y est facile à déceler, parce que dans l'objet mathématique il n'y a que ce que le mathématicien y a mis et ce qu'il y a mis est connu avec précision.



raisons nous semblent être de deux sortes : d'ordre pratique et d'ordre affectif. Faisant une place à part aux facteurs affectifs de l'erreur, nous n'avons qu'à expliquer ici comment la pratique de la vie nous condamne à l'erreur ou du moins nous met en grand danger de nous tromper.

Ainsi que l'ont bien montré les pragmatistes, la vie n'est pas une spéculation : elle est une action. Or l'action exige qu'on se décide, et donc qu'on juge, même lorsqu'on n'a pas l'évidence de la vérité du jugement que l'on porte. DESCARTES le disait déjà : quand il s'agit de vérités théoriques, il ne faut affirmer qu'en toute clarté; mais dans la vie pratique nous devons opter pour certaines opinions d'après de simples probabilités « et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines »<sup>(86)</sup>. Or qui juge d'après le probable risque de se tromper. Ce n'est donc pas par un coup d'état capricieux que la volonté affirme, ou mieux que nous affirmons, malgré l'insuffisance de nos lumières : la raison de nos affirmations, et donc la cause de l'erreur est, dans bien des cas, la nécessité de l'action.

c) Le plus grand nombre de nos erreurs est dû à nos dispositions affectives. Ce n'est qu'après un long travail de purification que nous regardons les choses comme si nous étions une intelligence pure. Il y a presque toujours quelque chose de passionné dans notre regard et nous sommes partiels dans l'observation du réel.

C'est la passion ou le sentiment qui nous fait voir les choses d'un point de vue particulier et par suite porter des jugements partiels.

Tout d'abord nous ne voyons pas tout ce qui est. Nous plaçant au point de vue que nous impose notre passion, nous négligeons du réel bien des éléments qui créent les yeux de celui qui se place à un point de vue différent.

Ensuite, nous voyons plus que ce qui est. Nous l'avons noté en faisant la psychologie de la perception (*Psychologie*, p. 261-262), nous percevons dans le monde extérieur bien plus qu'il ne nous est donné : la donnée réelle est interprétée à l'aide de souvenirs; inutile de souligner le rôle que joue la passion dans cette interprétation et dans le choix des souvenirs évoqués dans ce but.

Enfin, dans bien des cas, nous croyons voir alors que nous nous contentons de répéter ce qu'on dit autour de nous : l'affirmation des autres nous assure et beaucoup d'erreurs individuelles ne sont que l'écho d'erreurs collectives.

CONCLUSION. — S'il fallait réduire à l'unité les causes de l'erreur, nous conclurons à une théorie sentimentaliste : c'est la passion qui nous trompe.

Sans doute, nous sommes trompés souvent par nos habitudes de penser. Mais ces habitudes elles-mêmes ont été créées par la répétition fréquente des mêmes pensées, et le ressort de ces pensées étaient l'intérêt ou le sentiment.

La volonté, elle aussi, intervient dans le jugement : on peut l'accorder. Mais, nous l'avons dit, si elle intervient, c'est qu'elle a des raisons d'intervenir, et, lorsque les raisons ne sont pas d'ordre affectif, elles sont d'ordre pratique, elles se ramènent à une nécessité d'agir. Or pourquoi agissons-nous, sinon pour satisfaire un désir ? La vie affective, ressort de notre action, est donc aussi le ressort des jugements imposés par les exigences de l'action.

Par conséquent, c'est l'affectivité seule qui est la véritable cause de nos erreurs.

(86) *Discours de la méthode*, 4<sup>e</sup> partie.

La conclusion pratique s'impose : la condition essentielle pour éviter l'erreur est, avant tout, d'étouffer en soi la passion.

Il faut déjà avoir acquis une grande maîtrise de ses sentiments pour pratiquer dans toute sa rigueur la méthode scientifique qui garantit nos démarches vers la vérité. Le savant doit, ainsi que PASTEUR et Claude BERNARD l'ont répété, savoir lutter contre lui-même, se comporter à l'égard de ses idées les plus chères comme l'adversaire le plus sévère. C'est pourquoi on a pu dire que l'esprit scientifique était surtout constitué par des vertus morales.

Mais l'assurance contre l'erreur dans la vie, pratique exige encore plus de vertu et plus de détachement, car les questions sont plus complexes, la nécessité de prendre parti plus urgente, les passions plus profondes.

Aussi la vérité totale est un idéal auquel nous n'atteindrons jamais en cette vie : notre mérite sera de ne pas en rester trop loin.

## CONCLUSION

### LA LUTTE CONTRE L'ERREUR ET L'EDUCATION DE L'INTELLIGENCE

*L'explication des causes de l'erreur ainsi que l'exposé des théories récentes de la vérité nous font prendre une conscience plus nette d'un fait bien souvent signalé en Psychologie : l'unité de l'activité intérieure. Nous n'allons pas à la vérité avec l'intelligence seule, mais avec toute notre âme; bien plus, avec tout notre corps et avec tout le milieu dans lequel nous vivons.*

*Il n'en reste pas moins vrai que c'est l'intelligence seule qui voit la vérité : la passion et l'intérêt sont les plus grandes sources d'erreur; l'acceptation passive des idées imposées par le milieu peut bien parfois amener à énoncer des affirmations vraies, mais elle ne fait pas comprendre; or, affirmer sans comprendre, ce n'est pas posséder la vérité.*

*La conscience réfléchie des imperfections de notre pensée doit être un moyen d'arriver à mieux penser.*

*Nos façons de juger et de penser dépendent de nos sentiments et de notre milieu; aussi une proportion notable de nos affirmations n'expriment-elles pas de vrais jugements, des pensées personnelles.*

*Mais nous pouvons, dans une certaine mesure, orienter nos sentiments et développer en nous ceux qui sont favorables à la rectitude de la pensée : le goût de la clarté, l'amour de la loyauté, le sens de l'honneur.*

*Il nous est surtout possible de choisir notre milieu ou de le modifier : le milieu social, du moins celui de nos familiers et de nos intimes; le milieu intellectuel créé par nos lectures. En nous créant une atmosphère ou, comme on dit aujourd'hui, un climat conforme à l'idéal que nous rêvons, nous verrons cet idéal se réaliser progressivement en nous.*

*On a dit que chacun se fait sa vérité. En réalité, il n'y a qu'une vérité. Mais chacun se fait plus ou moins apte à la percevoir.*

## PREMIÈRE PARTIE

---

# MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

OU

# ONTOLOGIE

---

### SOMMAIRE

**ARTICLE PRÉLIMINAIRE.** — Le problème ontologique fondamental : § 1<sup>er</sup>. Méthode de l'ontologie. — § 2. La valeur des distinctions conceptuelles. — § 3. La valeur de nos concepts.

**ARTICLE PREMIER.** — De l'être : § 1<sup>er</sup>. La notion d'être. — § 2. Les propriétés de l'être.

**ARTICLE 2.** — Les principes intrinsèques de l'être : § 1<sup>er</sup>. L'acte et la puissance. — § 2. La matière et la forme. — § 3. L'essence et l'existence.

**ARTICLE 3.** — Les principes extrinsèques de l'être : § 1<sup>er</sup>. La cause efficiente. — § 2. La cause finale.

## INTRODUCTION

**A. NOTION.** — Etymologiquement, l'ontologie<sup>(1)</sup> est la science de l'être. Mais on peut comprendre cette expression dans deux sens différents.

a) Certains philosophes modernes, opposant l'ontologie à ce qu'on pourrait appeler la phénoménologie, entendent par ontologie la science des êtres eux-mêmes ou, pour parler comme KANT, des noumènes, et non pas la science des apparences ou des phénomènes qui font l'objet des autres sciences. Ainsi comprise, l'ontologie se confond avec la métaphysique proprement dite, ou métaphysique spéciale, qui a pour objet les réalités qui constituent l'explication dernière des phénomènes : la matière, l'âme et Dieu.

b) Mais le sens classique du mot ontologie est différent. On entend par là, non pas la science des êtres particuliers, mais la science de l'être en général — d'où le nom de métaphysique générale, — ou science de l'être en tant qu'être<sup>(2)</sup>.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Métaphysique*. — SAINT THOMAS, *De ente et essentia*. Texte et traduction de Catherine CAPELLE, O. P. (Vrin, 1947). — LOUIS LAVELLE, *Introduction à l'ontologie* (Presses universitaires, 1947). — LOUIS DE RAEMYMAKER, *Philosophie de l'être* (Louvain, 1946). — FERNAND VAN STEENBENGHEN, *Ontologie* (Louvain, 1946). — N.-J.-J. BALTHAZAR, *Mon moi dans l'être* (Louvain, 1946). — P. DESCOQS, *Institutiones metaphysicæ generalis* (Beauchesne, 1929). — CARD. MERCIER, *Ontologie* (Alcan). — R. JOLIVET, *Métaphysique*, p. 189-338. — J. WEHENT, *Essai de métaphysique thomiste* (Revue des Jeunes, 1927). — E. HUGON, *Les vingt-quatre thèses thomistes* (Téqui, 1922). — G. MATTIUSI, *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste* (Marietti, 1926). — M. BLONDEL, *L'Être et les êtres* (Alcan, 1933). — P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de Métaphysique* (Bloud et Gay, 1941).

(1) Le terme d'« ontologie » est récent. Il n'était pas connu au moyen âge et a été créé au xviii<sup>e</sup> siècle, probablement par J.-B. du HAMEL. C'est le philosophe allemand Christian WOLFF (1679-1754), à qui, nous l'avons dit (*Psychologie*, p. 45), nous devons les termes de *Psychologie empirique* et de *Psychologie rationnelle*, qui l'employa pour la première fois comme titre d'un ouvrage : *Philosophie prima, sive Ontologia* (1729).

L'adjectif « ontologique » signifie normalement : qui concerne l'ontologie, qui appartient à l'ontologie. C'est dans de sens qu'on parle de discussions, de problèmes ontologiques. Mais on l'emploie aussi comme adjectif de « être », et par opposition à « phénoménal » : c'est le sens de l'expression « réalité ontologique ». Pour éviter ce second emploi abusif, certains philosophes ont proposé divers néologismes : « ontique », « ontal » (Cl. Voc., « réique », « chosique » ; mais aucun d'eux n'est passé dans la langue courante, même technique, de la philosophie.

(2) C'est la définition qu'ARISTOTE donnait de « la philosophie première » :  
Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et ses attributs essentiels. Elle ne se confond avec aucune des autres sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'Être, mais découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut essentiel : tel est le cas des sciences mathématiques. Mais puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent, en vertu de sa nature propre. Si donc les philosophes qui recherchaient les éléments des êtres recherchaient ces mêmes principes, il en résulte nécessairement que les éléments de l'Être sont éléments de l'Être, non pas en tant qu'accident, mais en tant qu'Être. C'est pourquoi nous devons appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'Être. »

(ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, 1, trad. TRICOT, I, p. 109-110, Vrin, 1933.)

Cette formule peut désigner l'être dans lequel il n'y a qu'être, c'est-à-dire l'être sans limitation, Dieu, considéré comme fondement de tous les êtres. Autrefois, la théodicée entraînait dans la métaphysique générale que HEIDEGGER appelle à cause de cela « Ontothéologie ». L'être qui fait l'objet de l'ontologie est de nos jours *l'ens commune*, c'est-à-dire l'être que l'on retrouve dans tous les êtres (3).

On peut donc définir l'ontologie : la science de l'être en tant qu'être, de ses principes constitutifs et de ses causes.

**B. DIVISION.** — L'ontologie traite, non seulement de l'être en général et de ses propriétés, mais encore des genres suprêmes de l'être ou des catégories. De plus, elle recherche les principes intrinsèques, ou éléments des êtres finis, et leurs principes extrinsèques, c'est-à-dire leurs causes. L'exposé de ces diverses questions sera distribué en trois articles précédés d'un article préliminaire consacré aux problèmes fondamentaux de l'ontologie.

Le premier article traitera de l'être en général, de ses propriétés et de ses grandes divisions.

Le second recherchera les principes intrinsèques ou constitutifs des êtres finis ou créés.

Enfin le troisième sera consacré à la détermination des principes extrinsèques de ces êtres, c'est-à-dire de leurs causes.

**C. SA PLACE.** — Suivant l'usage et bien que cette disposition puisse être discutée, nous intercalons l'ontologie ou métaphysique générale entre la critique, qui a établi l'aptitude de l'esprit à saisir l'être, et la métaphysique spéciale, qui a pour objet de déterminer quelles sont les différentes espèces d'être.

Cet ordre suppose une ontologie *a priori*, déduisant les lois de l'être des lois de l'esprit. Or si la déduction intervient dans la détermination des lois de l'être, c'est par induction que nous commençons à nous former une première idée de l'être lui-même. Inutile de le dire, l'être qui nous est le premier connu n'est pas l'être en tant que tel, résultat d'innombrables abstractions. Nous connaissons d'abord l'être concret individuel, soit l'être matériel qui impressionne nos sens, soit l'être que nous sommes nous-mêmes, composé d'un double principe, spirituel et matériel. Enfin, pour expliquer l'existence de ces êtres changeants, l'homme est amené à concevoir un être immuable existant par lui-même et source de toutes les existences, en qui se vérifie

(3) « L'ontologie, écrit M. SARTRE (*L'être et le néant*, p. 358), nous paraît pouvoir se définir comme l'explicitation des structures de l'être existant pris comme totalité et nous définirons plutôt la métaphysique comme la mise en question de l'existence de l'existant. » En d'autres termes, l'ontologie répond à la question *quid* : qu'est-ce que l'être ? La métaphysique à la question *cur* : pourquoi les êtres qui existent existent-ils ? « Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien ? », voilà « la question fondamentale de la métaphysique » (HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. COBBIN, p. 44). Ajoutons cependant que la métaphysique, elle aussi, répond à la question *quid* : que sont les êtres particuliers qui existent, la matière, l'esprit, etc. ?

Phénoméniste, c'est-à-dire n'admettant pas un être distinct de l'apparence et réduisant la réalité à l'être de ce paraître (Cf. p. 164), J.-P. SARTRE avait plus haut défini l'ontologie : « la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire » (*L'être et le néant*, p. 14). Aussi son ouvrage principal, *L'être et le néant*, porte-t-il comme sous-titre : *Essai d'ontologie phénoménologique*. Immédiatement au-dessus il avait écrit : « L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc. »

sans limite la notion d'être. C'est alors seulement que l'esprit est à même d'essayer une philosophie de l'être.

L'ontologie n'a donc pas pour objet d'établir les bases de la métaphysique spéciale, ainsi que pourrait le faire croire son autre appellation de « métaphysique générale ». Elle est plutôt une vue synthétique et une coordination systématique des conclusions de la métaphysique spéciale. C'est pourquoi il serait plus logique de la placer à la suite de cette dernière.

On comprend cependant qu'on lui conserve sa place traditionnelle. Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié la métaphysique spéciale pour posséder quelque idée de la matière, de l'esprit et de Dieu, pas plus que l'étude de la méthode des sciences n'est nécessaire pour connaître les procédés généraux de la pensée. C'est d'après l'acquis de la connaissance vulgaire que nous allons faire la philosophie de l'être. Les conclusions de cette recherche ne nous seront pas inutiles pour étudier ensuite les différents êtres qui constituent l'objet de la métaphysique spéciale.

## ARTICLE PRELIMINAIRE

### LE PROBLÈME ONTOLOGIQUE FONDAMENTAL

La première question qui se pose au métaphysicien est de savoir s'il peut parvenir à la connaissance des êtres et s'il n'est pas condamné à en rester à la connaissance de leur représentation. Les idéalistes répondent : nous ne connaissons jamais que nos pensées, et un au-delà de la pensée est impensable. Nous avons répondu indirectement à cette question en montrant que les lois de notre esprit sont aussi les lois des choses et que nous prenons conscience de ces lois dans le seul être qui nous soit donné d'une façon absolument immédiate, notre moi. Nous y avons répondu plus directement dans le chapitre consacré à l'existence du monde extérieur en prouvant, contre les idéalistes, que la pensée, loin de se replier sur elle-même, atteint toujours un objet.

Une autre question se pose au seuil de l'ontologie. Dans cette partie de la métaphysique, nous prétendons établir les propriétés essentielles des êtres, étudier l'être en tant qu'être. Mais pouvons-nous avoir une idée de l'être en tant qu'être ? Les divers êtres que nous connaissons ou pouvons connaître ont-ils des propriétés qui leur soient communes et grâce auxquelles nous puissions former l'idée de l'être en tant que tel ?

Pour prendre conscience du problème, nous commencerons par indiquer la méthode de l'ontologie.

#### § 1<sup>er</sup>. — METHODE DE L'ONTOLOGIE.

La méthode de toute science est commandée par son objet. Or l'ontologie a pour objet l'être en tant qu'être, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun dans tout ce qui n'est pas le pur néant. Il faudra donc nous fonder sur des expériences à partir desquelles nous puissions former un concept d'être qui convienne à tous les êtres et préciser les procédés qui nous permettent de déterminer ses propriétés.

**A. LE POINT DE DEPART.** — L'être nous est donné dans la plus insignifiante des expériences, mais cela ne veut pas dire que n'importe quelle expérience d'être suffise comme soubassement à une ontologie satisfaisante.

a) A l'aurore de la spéculation occidentale, les premiers philosophes grecs, comme THALÈS de MILET, HÉRACLITE, PARMÉNIDE prétendaient déterminer les caractères essentiels de l'être d'après l'observation du monde matériel perçu par les sens. C'est encore la conception d'ARISTOTE, pour qui la philosophie première, ou ontologie, part de la physique, d'où elle s'élève à ce qui dépasse le monde physique et à la notion d'être en général.

Mais on peut se demander si une telle ontologie serait jamais autre chose qu'une physique. La contemplation de l'activité de la matière nous laisserait dans l'ignorance des lois de l'esprit. A plus forte raison, l'expérience sensible est-elle incapable de nous procurer une idée d'être donnant accès à l'Être divin qui est l'Esprit même. Il y faut l'intermédiaire de notre expérience interne sous son mode proprement spirituel.

Bien plus, l'observation du monde extérieur ne nous ferait pas pénétrer le dynamisme des êtres matériels eux-mêmes. Plus ou moins consciemment, quand il parle d'attraction ou d'affinité (*Logique*, p. 137) et même de force et de cause, le physicien se réfère à l'expérience interne dont les données lui permettent d'interpréter celles de l'expérience externe. En nous fondant sur les seules données sensorielles, nous pourrions peut-être construire le monde possible élaboré par les mathématiciens. Dès que nous voulons comprendre le monde réel étudié par la physique, nous devons faire appel à l'introspection.

b) Aussi les philosophes modernes, surtout depuis DESCARTES, prennent comme type de l'être celui qui, nous étant donné le plus immédiatement, nous est plus intimement connu, le moi perçu par la conscience : c'est d'après l'être spirituel, ou plutôt d'après l'esprit incarné que nous sommes, que nous parvenons à la connaissance de la nature des autres êtres et de l'être en général.

Néanmoins, l'ontologie ne procède pas par simple généralisation des données de l'introspection. Le philosophe ne saurait négliger les données sensorielles et nier les différences qui séparent le monde matériel de celui de la pensée. Il n'étend à tous les êtres les propriétés qu'il a observées dans son être qu'avec une certaine réserve : entre l'être spirituel et l'être matériel, il établit, non pas une identité, mais une analogie.

**B. SON PROCESSUS RATIONNEL.** — a) L'ontologie repose sur le postulat réaliste de l'identité des lois de la pensée et des lois de l'être, postulat qui implique comme conséquence le droit de conclure d'un mode de la pensée à un mode de l'être. Nous admettons donc, sinon, comme les idéalistes, l'identité de l'être et de la pensée, du moins une parenté essentielle entre l'être et la pensée : penser, c'est être; par ailleurs, dans tout être il y a un certain degré de pensée.

b) Par suite, l'ontologie recourt à la méthode réflexive et procède par analyse de concepts formée à partir de l'expérience, et particulièrement à partir de l'expérience interne; lorsqu'il aboutit à un élément irréductible à tout autre, le métaphysicien conclut à l'existence, dans la réalité elle-même, d'un principe distinct.

c). Néanmoins, si les lois de l'être sont les lois de la pensée, il reste vrai que l'être intentionnel, c'est-à-dire l'être pensé, diffère de l'être réel, et que certaines de ses particularités tiennent au fait qu'il est pensé, à ses conditions d'existence dans l'esprit. Par suite, ce n'est pas de toute distinction dans la représentation qu'il est légitime de conclure à une distinction dans l'objet représenté (4). D'autre part, si nous pouvons, à partir de certains êtres, nous élever aux lois de l'être, ces lois ne conviennent pas de la même manière à tous les êtres. Ainsi se pose le problème de la valeur des connaissances que prétend nous donner l'ontologie.

## § 2. — LA VALEUR DES DISTINCTIONS CONCEPTUELLES.

En ontologie, nous concluons d'une distinction entre les éléments d'un concept à une distinction dans les choses elles-mêmes. Mais à toute distinction mentale ne correspond pas une distinction réelle, et il y a plusieurs manières de concevoir cette distinction réelle à laquelle nous aboutissons.

### I. Les distinctions.

**A. LA DISTINCTION EN GENERAL.** — a) Dans la langue ordinaire, la distinction comme opération de l'esprit est l'acte même par lequel on différencie deux objets de pensée différents; comme objet de connaissance ou propriété des choses, elle est le caractère qu'ont deux ou plusieurs objets d'être distincts, c'est-à-dire de ne pas se confondre.

b) Les philosophes distinguent deux sortes de distinction : la distinction numérique et la distinction spécifique. Il y a distinction numérique lorsque deux ou plusieurs objets de pensée sont identiques et ne diffèrent que par le fait qu'ils se sont présentés plusieurs fois; distinction spécifique (ou générique) lorsque deux ou plusieurs représentations sont intrinsèquement différentes. Ainsi, entre deux pièces de monnaie de même frappe, on ne peut établir, avec les moyens ordinaires, qu'une distinction numérique, tandis qu'avec une pièce de un franc et une pièce de deux francs on peut établir une distinction spécifique, entre une pièce de monnaie et un animal, une distinction générique.

**B. LES DISTINCTIONS EN METAPHYSIQUE.** — On peut ranger sous deux chefs les distinctions utilisées par les métaphysiciens : la distinction réelle et la distinction de raison (5).

---

**Bibliogr.** — P. DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis*, I, p. 103-104, 342; *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 251. — SORTAIS, *Traité de philosophie*, II, p. 472-474. — H. COLLIN, *Manuel de philosophie thomiste*, I, p. 181. — R. ARNOU, *Metaphysica generalis*, 2<sup>e</sup> éd., p. 124-126 (Romae, 1941). — L. de RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, p. 66-75.

(4) Cf. J. DE FINANCE, *Etre et agir*, p. 32-34.

(5) Cf. ROUGIER, *La scolastique et le thomisme*, p. 460-483 (Gauthier-Villars, 1928). Cette distinction est admise à peu près universellement; mais les mêmes termes n'ont pas chez tous les philosophes la même signification (Cf. P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 251, note 1).

Ajoutons que DUNS SCOT a introduit, entre la distinction réelle et la distinction de



a) Il y a distinction réelle entre des objets de pensée qui sont différents les uns des autres par eux-mêmes, indépendamment de l'opération de l'esprit qui les pense. Le mot le dit, la distinction réelle est dans les choses. Cette distinction peut être soit physique, soit métaphysique. A ces termes, certains substituent ceux de adéquate [= physique] et inadéquate [= métaphysique].

On parle de distinction physique quand on a des êtres différents existant indépendamment les uns des autres<sup>(6)</sup>. Ainsi il y a une distinction physique entre vous et moi, entre mon stylo et la feuille de papier sur laquelle j'écris; bien plus, entre l'oxygène et l'hydrogène dont est composée l'eau. Mais dans ce dernier cas la distinction physique est inadéquate, tandis que dans les autres elle est adéquate.

Au contraire, lorsque dans un être réel l'esprit reconnaît deux ou plusieurs principes composants irréductibles l'un à l'autre, mais n'ayant pas d'existence séparée ni séparable, on a la distinction métaphysique<sup>(7)</sup>. Ainsi il n'y a entre la matière et la forme sphérique d'une bille qu'une distinction métaphysique. Il n'y a pas de distinction physique, car il est impossible, non seulement de séparer cette matière de sa forme, mais même de concevoir l'existence séparée, soit de cette forme sans une matière, soit d'une matière totalement informe. Et cependant, ainsi que nous le verrons, il est nécessaire, pour rendre compte des faits, d'admettre dans les êtres matériels deux principes réellement distincts, la matière et la forme.

S'il est tant de philosophes qui boudent l'ontologie ou même ridiculisent les entités que l'on étudie dans cette partie de la métaphysique, c'est qu'ils prennent ces entités pour des choses. C'est le cas de DESCARTES, qui rejette les formes substantielles<sup>(8)</sup>; celui de HUME, qui rejette la substance, et encore plus celui d'Auguste COMTE.

b) A la distinction réelle s'oppose la distinction de raison ou distinction logique : il y a distinction de raison entre des objets de pensée qui ne sont

raison, la distinction formelle qui existe entre des objets de pensée réellement identiques, mais dont l'un implique quelque chose qui n'est pas impliqué dans l'autre. (Cf. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de Saint Thomas et celle de Duns Scot*, I, p. 21, De l'homme et Briguet, 1891; SANSEVERINO, II, p. 83.)

Suivi par DESCARTES (*Principes*, I, § 61), à la place de la distinction formelle, SUAREZ admet une distinction modale, celle qui existe entre une chose et sa manière d'être, par exemple entre une pierre et son mouvement. (Cf. L. MAHET, *François Suarez*, p. 137, Desclée, 1921.)

(6) Les scolastiques désignaient l'être ayant ainsi sa réalité indépendante par le terme de *ens quod*, c'est-à-dire un être qui existe.

(7) Par opposition à l'*ens quod*, les scolastiques appelaient le principe métaphysique dont nous parlons *ens quo* ou mieux *quo ens* : un être par lequel un être réel existe.

(8) La grande révolution cartésienne dans la philosophie de la nature fut le rejet de la distinction réelle métaphysique. Pour DESCARTES (*Principes*, I, § 60, A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 51). « il y a des distinctions de trois sortes, à savoir, réelle, modale et de raison ou bien qui se fait de la pensée. La réelle se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances ». Or entre deux substances, il y a une distinction physique.

Notons que, d'ailleurs, DESCARTES ne faisait que se rallier à la conception nominaliste ainsi formulée par OCKAM : « Il ne peut y avoir dans les créatures aucune distinction, quelle qu'elle soit, qui ait un fondement en dehors de l'esprit, que s'il s'agit de choses réellement distinctes; si donc il existe une distinction quelconque entre cette nature et cette différence individuelle, il faut que ce soient là des choses réellement distinctes. » (OCKAM, *Logique*, 1<sup>a</sup> p. c. 14, cité par JOLIVET, *La notion de substance*, p. 84-85. Cf. p. 90, texte de Nicolas d'AUTRECOURT.)

Sur les distinctions dans la métaphysique cartésienne, cf. J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, I, 29-93 (Presses universitaires, 1945).

pas réellement distincts en eux-mêmes, mais qui donnent lieu à des représentations distinctes. Ainsi dans Pierre il n'y a pas ce par quoi il est animal, ce par quoi il est homme et ce par quoi il est Pierre; cependant, pour me le représenter, je dois passer par ces différents concepts : il n'y a, entre les caractères par lesquels Pierre est animal, ceux par lesquels il est homme et ceux par lesquels il est Pierre, qu'une distinction de raison.

La distinction logique ou de raison est dite virtuelle quand elle est fondée sur la réalité. C'est le cas de l'exemple que nous venons de donner : s'il n'y a pas en Pierre de distinction réelle entre les caractères génériques, les caractères spécifiques et les caractères individuels, il n'en est pas moins vrai qu'il est en lui des caractères génériques convenant à tous les animaux, des caractères spécifiques convenant à tous les hommes et des caractères individuels propres à Pierre : ainsi cette distinction est fondée sur les données du réel.

Il n'en est pas de même de la distinction purement verbale qu'on peut faire, par exemple, entre deux dénominations de la même réalité (lac Léman et lac de Genève) ou encore entre l'objet défini et sa définition <sup>(9)</sup>.

## II. Les règles de la distinction.

Le métaphysicien conclut d'une distinction dans les concepts à une distinction dans les choses elles-mêmes. Mais il doit se montrer prudent dans ses déductions et ne conclure qu'à la distinction rigoureusement exigée sous peine de contradiction ou d'incohérence dans la pensée.

**A. REGLE GENERALE.** — Les objets pensés sont dans l'esprit à la manière de l'esprit qui les pense. Par suite, certaines modalités du concept sont dues à l'esprit qui l'a formé, et non à l'objet d'après lequel il a été formé. Il faut donc commencer par voir si la distinction conceptuelle observée ne tient pas à notre manière de penser, en d'autres termes si ce n'est pas une simple distinction logique ou de raison. On ne conclura à une distinction réelle que dans les cas où une distinction de raison est incapable d'assurer la cohérence de la pensée.

En d'autres termes, il faut s'en tenir à la distinction de raison tant qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la distinction réelle.

**B. REGLES PARTICULIERES.** — Comment déterminer si, dans nos objets de pensée, il y a une distinction physique, distinction métaphysique ou simplement distinction de raison <sup>(10)</sup> ?

a) DESCARTES a ainsi formulé le principe d'après lequel nous pouvons reconnaître qu'il y a entre deux objets une distinction physique qui, pour lui, est

(9) Les scolastiques appelaient la première de ces deux distinctions : *distinctio rationis ratiocinatae*; la seconde : *distinctio rationis ratiocinantis*. Dans la première dénomination, le verbe est au passif pour montrer que l'opération de distinction est déterminée par l'objet; dans la seconde, la distinction étant complètement l'œuvre de l'esprit, le verbe est à l'actif.

(10) Cf. R. ARNOU, *Metaphysica generalis*, 2<sup>e</sup> éd., p. 124-125 (Rome, 1941). — P. DESCOGS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 246-247. — J. DE FINANCE, *Etre et agir*, p. 32-34 (Beauchesne, 1943).

seule vraiment réelle : « Nous pouvons conclure que deux substances sont vraiment distinctes l'une de l'autre de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre <sup>(11)</sup>. Ainsi, dit DESCARTES, je conçois clairement et distinctement l'être pensant que je suis sans penser au corps <sup>(12)</sup> : l'âme est donc une substance réellement distincte du corps.

b) Lorsque nous ne pouvons pas former deux concepts indépendamment l'un de l'autre bien que ces deux concepts s'excluent, il y a entre les objets que ces concepts représentent distinction métaphysique. C'est le cas de la puissance et de l'acte. Ces deux concepts s'appellent l'un l'autre, car la puissance est ordonnée à l'acte, l'acte actue une puissance; mais ils s'excluent, car tout ce qui est en puissance n'est pas en acte, et la même chose ne peut pas à la fois et sous le même rapport être en puissance et en acte.

c) Lorsque nous pouvons former deux concepts indépendamment l'un de l'autre, parce qu'ils ne s'incluent pas explicitement bien qu'implicitement l'un soit inclu dans l'autre, il y a distinction de raison. C'est le genre de distinction qu'il y a entre le genre et l'espèce : « homme » implique « animal », sans dire explicitement « animal »; c'est pourquoi il n'y a pas entre le concept d'homme et celui d'animal de distinction réelle; il n'y a qu'une distinction de raison <sup>(13)</sup>.

### § 3. — LA VALEUR DE NOS CONCEPTS.

#### I. Position du problème.

A. *LE FAIT*. — Nos concepts, tout d'abord le concept d'être, mais aussi ceux que nous allons utiliser pour élaborer une explication de l'être — essence et existence, matière et forme, substance et accident, cause et fin, etc. —, résultent d'une abstraction des données de l'expérience soit interne, soit externe.

Nous l'avons rappelé au début de l'*Ontologie* (p. 206), c'est à l'introspection que nous devons les notions essentielles au moyen desquelles nous interprétons les données sensorielles elles-mêmes et élaborons notre physique : le physicien utilise, dans l'étude du monde matériel, des concepts qu'il doit à l'observation interne.

Mais, d'autre part, nous l'avons vu en *Psychologie*, de même que, dans le domaine sensible, la vue a un rôle plus important que les autres sens et parvient presque à les supplanter (*Psychologie*, p. 272-273); de même la connais-

---

**Bibliogr.** — HOEFFDING, *Le concept d'analogie* (Vrin, 1934). — *Dict. de théologie catholique*, I, col., p. 1142-1154. — FOREST, *Du consentement à l'être*, p. 94 et s. — A. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, p. 211-234.

(11) *Principes*, I, § 60 (A.-T., IX<sup>2</sup>, 51).

(12) Cette affirmation est contraire à de nombreuses observations faites au cours de ce *Traité* : ce qui nous est donné immédiatement ce n'est pas la pensée pure, mais une pensée mêlée de sensorialité. La notion de pensée pure est un produit de l'abstraction. Sans doute, nous pouvons concevoir un être qui n'est que pensée, mais nous ne le concevons pas comme étant ce que nous sommes. Cf. G. MARCEL, *L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, dans *Du refus à l'invocation* (Gallimard, 1940).

(13) L'erreur du réalisme du moyen âge était d'affirmer une distinction réelle entre les caractères spécifiques et les caractères individuels. Cf. *Psychologie*, p. 467.

sance sensorielle l'emporte sur la connaissance par la conscience : le psychologue a recours, pour comprendre les faits de la vie intérieure, à des images et à des concepts tirés du monde matériel; la plupart des termes de son vocabulaire se réfèrent à une opération organique (*Psychologie*, p. 340-341).

Or, ainsi que nous l'avons vu à propos des notions mathématiques (II, p. 94-95, 103), les concepts les plus abstraits conservent toujours une référence essentielle à l'expérience immédiate d'où ils sont tirés : ils n'ont de sens qu'en considération de cette expérience, et c'est seulement quand ils désignent l'objet de cette expérience qu'ils ont leur signification tout à fait propre.

**B. LE PROBLÈME.** — Ce fait pose le problème suivant : les concepts formés à partir de certaines données expérimentales, par exemple les qualités physiques des corps, peuvent-ils représenter des données d'un autre ordre, par exemple des qualités d'ordre spirituel. On peut se demander surtout s'ils peuvent représenter des réalités qui dépassent notre expérience et quelle peut être dans ce cas la signification des termes qui les expriment.

La question se pose principalement à propos de Dieu, au sujet de qui nous avons à nous demander si les termes que nous employons pour nous le représenter et parler de lui (être, existant, créateur, bon, juste, sage, etc.) doivent être pris dans le même sens que lorsque nous les appliquons aux créatures. Elle se pose aussi pour l'âme ou l'esprit désignés dans toutes les langues par des termes qui, au sens propre, signifient souffle ou vent. Inversement, lorsque c'est d'après le principe de notre vie spirituelle que nous cherchons à concevoir toute activité, il y a lieu de se demander si les concepts formés à partir de l'esprit, par exemple les concepts de fin, de force, de cause, conviennent à la matière.

D'une façon générale, les notions obtenues par abstraction se référant toujours directement à la réalité concrète d'où elles sont tirées, on doit se demander si elles correspondent bien à d'autres objets que nous prétendons nous représenter par elles : c'est l'effort musculaire qui donne l'idée de puissance; l'apparence des objets matériels, celle de forme; l'expérience de notre activité volontaire, celle de cause et de fin. Dans quelle mesure ces concepts correspondent-ils aux principes que les métaphysiciens désignent par les termes de puissance, de forme, de cause et de fin?

## II. La solution.

**A. LES DIVERS MODES DE SIGNIFICATION.** — Appliqués à des objets différents, les concepts et les termes qui en sont le signe sont pris parfois dans la même acception, mais parfois aussi prennent une acception plus ou moins différente. On classe ces différents modes de signification en trois groupes : l'univocité (all. : *Eindeutung*), l'équivocité (all. : *Zweideutung*) et l'analogie.

a) Un terme ou un concept est univoque quand il est appliqué à plusieurs êtres avec la même signification. Par exemple, le mot animal est univoque quand il est appliqué au bœuf, au cheval, à l'oiseau et même à l'homme (14).

(14) Inutile de le dire, lorsque, dans un mouvement d'humeur, je dis d'un de mes semblables : « quel animal », le mot n'est plus univoque, mais analogue. Dans ce cas, en effet, le terme « animal », au lieu d'inclure l'homme, s'oppose à lui et je pense effectivement « animal non raisonnable ». C'est précisément la conduite déraisonnable de celui qui provoque cette réflexion qui, par analogie, me fait songer à l'animal sans raison. « Animal », dans ce cas, est pris analogiquement comme dans les expressions : « c'est un agneau, un lion, un ours », etc.

b) Un terme est équivoque <sup>(15)</sup> quand il est appliqué à divers êtres avec une signification totalement différente. Par exemple le mot bélier appliqué au mâle de la brebis et à la constellation du même nom; le mot bière synonyme de cerceau et le même mot désignant la boisson faite avec de l'orge et du houblon.

c) Entre les deux, le terme analogue est appliqué à des choses diverses avec des acceptions qui ne sont ni complètement identiques ni complètement différentes. Ainsi il y a une certaine ressemblance entre le bélier avec lequel les anciens s'attaquaient aux remparts ou le bélier servant à élever l'eau d'une part et le mâle de la brebis d'autre part : c'est pourquoi le mot bélier, dans ces trois usages, est un terme analogue et non équivoque ou univoque. De même l'adjectif « frais » est analogue dans les expressions suivantes : « boisson fraîche »; « frais coloris », « âme fraîche », « fraîche réception », « frais émoulu », « traces fraîches », « poisson frais ».

**B. LA VALEUR DES CONCEPTS METAPHYSIQUES.** — Après ces distinctions, le problème formulé plus haut se ramène au suivant : les termes et les concepts appliqués aux objets d'où ils sont tirés par abstraction et appliqués à l'être en tant qu'être ou aux réalités qui font l'objet de la métaphysique sont-ils univoques, équivoques ou analogues ?

Ainsi, l'idée de fin me vient de l'expérience interne qui me montre mon activité psychique orientée par la recherche de certains résultats capables de satisfaire mes tendances. Mais je vois de la finalité hors de moi, non seulement dans la conduite de mes semblables et dans le comportement des animaux, mais encore dans l'activité biologique des végétaux et jusque dans l'organisation des minéraux. A plus forte raison ne puis-je pas concevoir que l'activité divine ne soit pas dirigée par un but ou une fin ? Mais la finalité en Dieu, dans la matière brute, chez les végétaux et chez les animaux est-elle la même que celle que j'ai observée en moi, ou est-elle tout à fait différente ?

a) Nous répondons d'abord qu'ils ne sont pas équivoques, car il n'est aucune réalité qui soit totalement différente du monde de notre expérience. Dieu lui-même, qui nous dépasse infiniment, n'est pas cependant absolument imperméable à notre esprit, car il est à l'origine de tout ce qui est; dans tout ce qui est il y a donc quelque chose de lui; par suite, les concepts formés à partir du monde qui vient de lui ne lui sont pas complètement étrangers et les termes qui expriment ces notions lui conviennent dans une certaine mesure.

b) Ils ne sont cependant pas univoques, car les réalités métaphysiques auxquelles nous les appliquons diffèrent des faits d'expérience d'où ils ont été abstraits : ainsi la finalité intentionnelle connue par introspection est bien différente de la finalité naturelle ou matérielle que le métaphysicien reconnaît à tout agent, à la pierre qui tombe aussi bien qu'à l'ingénieur qui établit un projet d'avion; la notion de forme acquise en observant les contours des objets diffère notablement de la notion métaphysique de forme, principe déterminant de la matière.

(15) Seulement les termes peuvent être équivoques, c'est-à-dire être employés comme signes de deux concepts totalement différents. Deux concepts totalement différents ne peuvent pas être réduits à l'unité.

c) Ils sont analogues : l'acception des termes et le contenu des concepts qui font l'objet de la métaphysique diffèrent de leur acception première et de leur contenu primitif. Mais il y a entre cette acception et ce contenu des ressemblances nous permettant, non seulement de comprendre ce que nous disons, mais encore de raisonner et de tirer des concepts analogues que nous avons formés d'autres notions qu'ils impliquent (16).

Il est diverses sortes de ressemblance fondant l'analogie des concepts et par là diverses sortes d'analogie.

**C. LES DIVERSES ESPECES D'ANALOGIE.** — On distingue ordinairement l'analogie d'attribution intrinsèque, l'analogie d'attribution extrinsèque et l'analogie de proportionnalité.

a) Il y a analogie d'attribution intrinsèque quand le terme analogue convient proprement à tous les objets qu'il désigne, mais parfaitement dans certains cas, imparfaitement dans d'autres. Ainsi le mot esprit est un terme propre pour désigner le principe de la pensée chez l'homme, mais la notion d'esprit n'est parfaitement réalisée que par les purs esprits. De même, les animaux ont une âme, mais le concept d'âme est plus parfaitement réalisé chez l'homme que chez l'animal.

Nous dirons que les concepts d'être et d'acte conviennent parfaitement à Dieu qui est l'être et l'acte sans mélange de non-être et de puissance; imparfaitement aux créatures chez lesquelles l'être est mélangé de non-être, l'acte mélangé de puissance. Entre ces termes appliqués à Dieu et appliqués aux créatures, il y a analogie d'attribution intrinsèque.

b) Dans l'analogie d'attribution extrinsèque, le terme analogique ne convient proprement qu'à un des analogues dit *analogatum princeps* et n'est appliqué aux autres qu'en considération de leur rapport avec l'*analogatum princeps*.

Ainsi j'applique le qualificatif de *sain* non seulement à l'homme, mais encore au climat, à la nourriture, à certains travaux. Or, au sens propre, le qualificatif de *sain* ne convient qu'à l'homme qui a bonne santé. Mais il est aussi appliqué, par analogie d'attribution extrinsèque, à ce qui favorise la santé.

c) L'analogie de proportion ou de proportionnalité consiste à donner le même nom à des choses totalement différentes, mais qui présentent chacune une similitude de rapports avec une autre. Ainsi l'analogie de proportion suppose au moins quatre termes, dont deux sont sous-entendus. Cette analogie constitue une extension au domaine de la qualité de l'analogie mathématique qui est restreinte au domaine de la quantité.

En mathématiques, l'analogie consiste dans une « identité de rapports qui unit deux à deux les deux termes de deux ou plusieurs couples » (Voc.). Ainsi

il y a analogie entre  $\frac{2}{3}$ ,  $\frac{4}{5}$ ,  $\frac{12}{18}$  ... L'analogie de proportion consiste, non

(16) Pour donner une idée de l'importance de ces distinctions, notons que l'univocité aboutit au monisme, qui n'admet qu'une seule réalité : ou Dieu (monisme panthéiste) ou la matière (monisme matérialiste) ou la pensée (monisme idéaliste). L'équivocité suppose le dualisme ou le pluralisme, c'est-à-dire l'existence de réalités totalement distinctes et indépendantes. Seule l'analogie assure la pluralité dans l'unité : distinction de l'Être absolu et des êtres relatifs, mais unité, les êtres relatifs tenant leur être de l'être absolu (créationisme); distinction de l'âme et du corps, mais unité substantielle (spiritualisme).

plus dans une identité, mais dans une similitude de rapports. Ainsi on parle de l'aile droite et de l'aile gauche d'une armée, de l'aile nord et de l'aile sud de l'édifice, parce que la position <sup>(17)</sup> des formations militaires et des bâtiments par rapport au centre est semblable à celle des ailes de l'oiseau par rapport au corps. De même, le mot de « chef » <sup>(18)</sup> désigne la tête et celui qui commande parce que le chef est pour sa troupe ce que la tête est pour le

$$\text{corps} : \frac{\text{chef}}{\text{troupe}} = \frac{\text{tête}}{\text{corps}}$$

**C. VALEUR DE LA CONNAISSANCE PAR ANALOGIE.** — a) L'analogie extrinsèque constitue une figure de rhétorique plus ou moins heureuse, c'est-à-dire une façon nouvelle d'exprimer ce qu'on sait déjà : elle n'apprend rien de nouveau sur la nature des choses et ne dit rien à celui qui ne connaît pas les choses elles-mêmes que l'on désigne par des termes qui conviennent proprement à d'autres. Ainsi lorsque je dis qu'un fruit est sain, voulant signifier par là qu'il est bon pour la santé (attribution extrinsèque), je n'apprends rien sur la nature du fruit lui-même, c'est-à-dire sur les propriétés qui en font un agent efficace de la santé.

b) Par l'analogie de proportion, on n'a qu'une idée vague des objets, mais cette idée n'est pas négligeable. Ainsi, grâce aux analogies qui existent entre les données de la vue et celles des autres sens, l'aveugle peut connaître dans une certaine mesure le monde des voyants : par exemple, il se représente le rouge comme un coup de clairon, le rouge étant par rapport aux autres couleurs ce qu'est le clairon par rapport aux autres instruments de musique (analogie de proportion). De même, nous appelons Dieu père, parce qu'il se comporte à l'égard des hommes qu'il a créés comme un père à l'égard des enfants qu'il a engendrés, et cette analogie nous donne une certaine connaissance de la psychologie divine.

c) L'analogie d'attribution intrinsèque donne une idée plus précise, car elle suppose entre les deux termes qu'elle relie une propriété commune. Ainsi, lorsque, en affirmant qu'un fruit est sain, j'entends signifier, non qu'il est bon pour celui qui le mange (attribution extrinsèque), mais qu'il n'y a pas en lui le germe de corruption, je lui attribue quelque chose de la santé, notion réalisée adéquatement dans l'animal qui se porte bien, mais qui se réalise aussi partiellement dans tout vivant dont la vie n'est pas menacée par un agent pathogène. De même, en déclarant que Dieu est bon, je lui attribue une vertu qui, telle que je la conçois, ne se trouve qu'en l'homme idéal; mais, avec les correctifs qu'exige la perfection divine, la notion de vertu est réalisée aussi en Dieu <sup>(19)</sup>.

(17) A proprement parler, en anatomie les organes qui se ressemblent par leur position sont dits homologues et non analogues : les ailes des oiseaux et les membres antérieurs des mammifères sont homologues.

(18) On dit encore, dans le langage liturgique, « le chef de Saint Thomas », et, dans le langage vulgaire, « couvre-chef ». Se rappeler l'allemand *Hauptmann*, capitaine, mot dérivé lui-même de *caput*, tête.

(19) On voit la différence entre l'analogie d'attribution intrinsèque et l'analogie de proportion. Le jugement : Dieu est père, équivaut à cette vague déclaration : ce que le père est pour ses enfants, Dieu l'est pour ses créatures, et la réalité désignée par « ce que » reste fort mystérieuse. Au contraire, en appliquant à Dieu le qualificatif de « bon », on dit de lui quelque chose de positif.

CONCLUSION. — L'analogie, même celle d'attribution intrinsèque, est un mode de connaissance inférieur parce qu'indirect et inadéquat. La véritable connaissance est celle de l'*analogatum princeps* : l'aveugle connaît bien le monde des sons, tandis que du monde des couleurs il n'a qu'une connaissance impropre; nous connaissons assez bien notre façon de penser et de sentir, mais de la psychologie animale nous n'avons que des notions vagues et incertaines; à plus forte raison notre représentation du psychisme divin est-elle imparfaite.

Néanmoins, ce mode de connaissance est précieux puisqu'il est le seul moyen de nous représenter les réalités dont nous n'avons pas une connaissance immédiate. C'est en tout cas grâce à l'analogie que nous pouvons, à partir des êtres dont nous avons l'expérience, former un concept d'être qui convienne à tous et constituer une ontologie.

## ARTICLE PREMIER

### DE L'ÊTRE

#### § 1<sup>er</sup>. — LA NOTION D'ÊTRE.

Toute connaissance, la plus modeste comme la plus sublime, atteint l'être; sinon elle n'aboutirait qu'au non-être et ne serait plus une connaissance. Que faut-il entendre par ce mot « être » ?

#### I. L'être et le néant.

L'être est indéfinissable: En effet, la définition se fait par le genre prochain et la différence spécifique. Or, il n'y a pas de genre dont l'être soit une espèce. car l'idée d'être est l'idée la plus générale qui soit et en dehors de l'être il n'y a rien; il n'y a pas davantage de différence qui ne soit un être et puisse différencier l'être de ce qui n'est pas lui.

Mais toute définition est ici inutile, car l'idée d'être est la plus simple et la plus familière que nous ayons. Il suffit de l'explicitier par des termes équivalents : on entend par être ce qui est, ce qui n'est pas rien. Ainsi la notion d'être se précise ou même se définit par opposition à celle de néant. C'est pourquoi, après avoir passé en revue les divers sens du mot « être », nous parlerons du néant.

#### II. Divers sens du mot « être ».

Grammaticalement, le mot être est d'abord un infinitif. Mais cet infinitif est souvent employé substantivement. L'allemand est plus riche et possède trois mots différents : *sein*, être, exister; *das Seiende*, l'être, l'existant; *das Wesen*, l'être, l'essence.

---

Bibliogr. — ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 7, 1017, a-b. — HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 400-410. — L. LAVELLE, *De l'Être* (Alcan, 1922); *La présence totale* (Aubier, 1934); *De l'acte* (Aubier, 1937). — J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, leçons 2 et 3 (Téqui, édit.). — A. MARC, *L'idée d'être* (*Arch. de philos.*, X, 1 (Beauchesne, 1933)). — P. DESCOOS, *Institutions métaphysiques généralisées* (Beauchesne, 1923). — J.-P. SARTRE, *L'être et le néant* (Gallimard, 1943).  
En corrigeant les dernières épreuves nous ajoutons : L. LAVELLE, *De l'être*, édition refondue (Aubier, 1947). Nous n'avons pu utiliser cet ouvrage et renvoyons à la première édition.



**A. L'ÊTRE.** — a) Employé comme verbe, le mot être a une signification différente selon qu'il est pris absolument, c'est-à-dire sans attribut, ou relativement, c'est-à-dire déterminé par un attribut.

Pris absolument, comme dans les expressions *pour penser il faut être, il vaut mieux être que ne pas être, je pense donc je suis*, « être » est synonyme d'exister. Mais le mot exister lui-même n'a pas le même sens pour les réalistes et pour les idéalistes.

Pour le sens commun et pour les philosophes réalistes, une chose existe quand elle a une réalité hors de la pensée que nous en avons : c'est l'existence en soi. Ainsi la montre qui est devant moi existe, parce qu'elle constitue une réalité indépendante de la pensée que j'en ai.

Pour les idéalistes, il n'y a pas d'existence en soi, mais seulement des existences dans la pensée ou pour les êtres pensants : l'existence des choses se ramène à la conscience que nous en avons. Comme le disait BERKELEY : *esse est percipi*.

Entre les deux, la phénoménologie ne considère que l'existence des faits de conscience, mais elle ne nie pas la réalité d'objets extérieurs à la conscience : elle suspend seulement son jugement à ce sujet (ἐπιζή, phénoménologique); elle met cette question « entre parenthèses »<sup>(20)</sup>.

Au sens relatif, pris comme copule (du latin *copulare*, unir), le verbe être exprime une relation entre le sujet et l'attribut : Pierre est sage; pour contracter, il faut être majeur.

Les termes entre lesquels la copule établit une relation désignent soit des êtres réels existant actuellement : par exemple, moi, vous, cette feuille; soit des êtres possibles qui n'existent que dans la pensée : par exemple, les êtres dont s'occupe le mathématicien, et même les idées générales des choses. Dans le premier cas, la copule établit une relation réelle ou existentielle; dans le second, une relation essentielle ou simplement possible : « Pierre est debout » affirme l'existence de ce Pierre que je dis être debout; au contraire, « les angles du triangle sont équivalents à deux droits » signifie que s'il y a un triangle, ses angles sont équivalents à deux droits, qu'il ne peut exister qu'à cette condition.

La métaphysique classique est existentielle en ce sens qu'elle cherche à comprendre ce qui existe. Mais elle cherche à le comprendre au moyen de concepts généraux et en précisant l'essence commune des choses. Par là elle diffère des métaphysiques existentialistes contemporaines, comme celle d'un Gabriel MARCEL, d'un HEBEGGER, qui prétendent atteindre les êtres concrets dans leur individualité et se défont des idées générales par lesquelles nous les connaissons.

b) Employé substantivement — l'être —, le mot « être » est pris dans deux acceptions différentes.

Au sens abstrait, il désigne le fait d'exister<sup>(21)</sup>. C'est dans ce sens que nous disons tenir notre être de Dieu. Mais il faudrait répéter ici ce qui a été dit à propos des diverses conceptions — idéaliste et réaliste — de l'existence.

(20) Cf. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 210-212 (Alcan, 1930).

(21) Lorsque nous disons : « Dieu nous a donné l'être », être désigne évidemment l'existence. Dans ce sens « être » n'a pas de pluriel.

Au sens concret, le substantif « être » désigne la réalité qui existe <sup>(22)</sup>. Il est pris avec cette acception dans les formules suivantes : le culte de l'Être suprême, les êtres vivants.

Les divers sens du mot « être » se trouvent impliqués dans la définition que Jéhovah donne de lui-même à Moïse (*Exode*, III, 14) : « Je suis celui qui suis », c'est-à-dire : « Je suis (copule) l'être (B b) dont l'essence est d'être (B a) ou d'exister. »

**B. LE NEANT.** — a) Le néant (de l'italien *niente*, *ne ente*, non-être; en anglais *nothing*, pas quelque chose, correspondant à notre *rien*, [*non*] *rem*) est la négation de l'être.

Il est un néant relatif qui consiste dans l'absence d'une certaine réalité dans un être réel. C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un que c'est un néant ou qu'il n'a rien fait, ou que dans une salle il n'y a rien.

On distingue deux sortes de néant relatif : la pure négation <sup>(23)</sup>, qui consiste dans la simple absence d'une chose qu'il n'est pas normal de posséder; la privation, qui consiste dans l'absence d'une chose qu'il serait naturel d'avoir. Ainsi la cécité est chez la pierre une simple absence de la faculté de voir; chez l'homme ou chez l'animal, elle est une privation.

On parle aussi de néant absolu, consistant dans l'absence de toute réalité, y compris, par conséquent, l'absence, non seulement d'un objet contenant ou supportant le néant, mais encore de celui qui conçoit le néant.

b) La notion de néant est obtenue par la négation de l'être, et nous ne pouvons concevoir le néant que par l'être dont il est la négation : l'être est conçu par lui-même; le néant n'est conçu que par l'être. Ainsi je comprends ce qu'on veut dire en parlant de l'insensibilité de la pierre parce que je sais ce que c'est qu'être sensible.

Il en est de même pour les diverses formes de néant : le mal qui n'est qu'un néant de bien n'est connu que par le bien dont il est une absence ou une privation <sup>(24)</sup>; le désordre, simple manque d'ordre, est conçu par l'ordre qu'on voudrait trouver à la place; l'imperfection par la perfection <sup>(25)</sup>.

(22) Les scolastiques ont donné au verbe *esse* un participe présent, *ens*, qui est ordinairement employé substantivement et traduit le substantif français *être* : *ens*, un être; *entia*, des êtres. Mais le mot *ens* pouvant marquer soit le fait d'être ou d'exister, soit ce qu'on est, il est courant d'employer *esse* comme synonyme d'existence, ce qu'on est constituant l'essence.

(23) Nous employons ce terme parce qu'il est classique et faute de mieux. Dans le langage courant, ce n'est pas n'importe quel néant relatif qui constitue une absence. Ne sont absentes que des personnes : « si je ne trouve pas mon paquet de tabac à sa place ordinaire, je ne dirai pas qu'il est absent ». Les personnes elles-mêmes ne sont absentes que des lieux où elles se trouvent normalement : « je ne dirai pas non plus que l'Aga-Khan ou le sultan du Maroc sont absents de cet appartement » (SARTRE, *L'être et le néant*, p. 337). De même, un épicier à qui on demanderait la *Critique de la raison pure* ou une paire de souliers ne répondrait pas qu'il « manque » de cet article. Les mots « absence » et « manque », comme le mot « privation », marquent une certaine déconvenue : nous ne trouvons pas ce que nous nous attendions à trouver. Cf. *Logique*, p. 180.

(24) L'imperfection est l'absence d'un bien ou plutôt d'un mieux possible; la faute, la privation d'un bien qu'on devrait normalement posséder.

(25) Ainsi je juge de l'imperfection de la circonférence tracée au tableau en la comparant à la circonférence parfaite que mon imagination projette au-dessous d'elle.

La notion de néant est donc une notion négative : elle consiste à se représenter un être réel dont on nie aussitôt la réalité.

*S'il nous faut l'idée d'un néant, l'idée d'un néant est néant; ou plutôt, elle est déjà quelque chose : c'est une teinte de l'esprit qui se donne une comédie de silence et de ténèbres parfaites, dans lesquelles je sais bien que je suis caché, prêt à créer, par un simple relâchement de mon attention; où je sens que je suis, et présent, et volontaire, et indispensable, afin que je conserve, par un acte dont j'ai conscience, cette absence si fragile de toute image, et cette nullité apparente... Mais c'est une image et c'est un acte : je m'appelle Néant par une convention momentanée.* (P. VALÉRY, *Variété*, 123, Gallimard, 1924.)

c) Nous parlons souvent du néant et même de néant absolu. On connaît le mot célèbre de BOSSUET : « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, et éternellement rien ne sera. » Mais ce mot correspond-il à une idée particulière et l'idée du néant est-elle une véritable idée ? \*

BERGSON a soutenu la négative avec beaucoup de talent. Pour lui l'idée de néant est une pseudo-idée. Quand nous pensons au néant, nous pensons toujours à quelque chose, et la pensée du néant absolu est contradictoire comme celle de cercle carré : penser le néant, ce serait se représenter comme existant quelque chose dont l'essence est de ne pas exister.

La question de la réalité de l'idée de néant n'est pas affaire de pure subtilité. En effet, en rejetant cette idée, BERGSON prétend prouver l'inanité de l'argument fondamental par lequel la philosophie classique démontre l'existence de Dieu : Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Cet argument suppose que le néant va de soi et n'a pas besoin d'explication, tandis que l'être exige une explication; que le néant précède l'être et qu'il faut rendre compte du passage du néant à l'être. Or si le néant est impensable, le passage du néant à l'être est un pseudo-problème. Ce qui va de soi et n'a pas besoin d'explication, c'est l'être, et non pas le néant.

Il est bien vrai, nous l'avons dit, que l'idée de néant implique toujours l'idée de quelque chose dont on nie l'existence : cette idée est une idée négative. Mais une idée négative est une véritable idée, et l'idée de néant absolu, elle-même, n'est pas contradictoire. Ce qui est contradictoire et impensable, c'est l'idée d'un néant existant ou l'affirmation du néant comme d'un être réel, sorte de réserve mystérieuse d'où le créateur tirerait le réel. Le néant absolu n'est rien de positif; c'est la négation de toute réalité positive. Mais l'idée de néant absolu est une véritable idée, et lorsque je dis, après BOSSUET : « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, et éternellement rien ne sera », j'ai une idée fort nette : supprimant par la pensée tout ce qui existe, je constate que j'ai supprimé dans sa source toute possibilité d'existence.

### III. Les différents degrés d'être.

Tout ce qui n'est pas pur néant possède, par le fait même, quelque chose de l'être. Par suite, il y a de nombreux degrés dans l'échelle des êtres. Confor-

\*Bibliogr. — H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 298-322; *La pensée et le mouvant*, p. 122-124. — M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* p. 24-44 (Gallimard, 1933). — E. LE ROY, *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 68-70 (Aubier, 1944). — L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, p. 22-32. — P. VALÉRY, *Variété*, p. 123. — MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, p. 355-370 (Rivière, 1914). — P. DESCOQS, *Institutiones metaphysicae generalis*, I, p. 312-315.

mément à la division des jugements suivant leur modalité, nous en distinguerons trois : la possibilité, la réalité, la nécessité.

**A. LE POSSIBLE.** — a) Le possible peut se définir : ce qui pourrait être. Le possible n'est pas effectivement; mais si les conditions de son existence étaient données, il serait ou existerait. Au contraire, l'impossible ne peut pas être, quelles que soient les conditions qu'on puisse imaginer.

Ainsi, je suis assis, mais je pourrais être debout : je n'aurais qu'à le vouloir. J'ai devant ma fenêtre un jardin; mais il serait possible qu'il y eût une maison : il suffirait de l'y bâtir. Au contraire, il est impossible que cette maison se fasse toute seule, qu'on rencontre jamais un triangle comportant deux angles droits.

On distingue deux sortes de possibilité : la possibilité extrinsèque ou physique et la possibilité intrinsèque ou métaphysique.

La possibilité intrinsèque consiste dans l'absence de contradiction entre les propriétés constitutives de l'essence considérée. Ainsi un nombre pair divisible par trois, un triangle ayant deux angles droits, sont intrinsèquement impossibles : leur impossibilité leur vient d'eux-mêmes et non d'une cause extérieure. Au contraire, un véhicule faisant 1.000 kilomètres à l'heure est intrinsèquement possible; s'il est actuellement irréalisable, ou impossible, cette impossibilité ne tient pas à l'idée même d'une vitesse de 1.000 à l'heure, mais à quelque chose d'extrinsèque au véhicule lui-même, en particulier à la résistance de l'air.

La possibilité extrinsèque suppose la possibilité intrinsèque, c'est-à-dire l'absence de contradiction et, de plus, l'existence des conditions nécessaires pour faire passer l'essence considérée de la possibilité à l'existence. Ainsi les chimistes, en combinant mentalement les corps simples, conçoivent des milliers de substances matérielles nouvelles intrinsèquement possibles, mais qui restent extrinsèquement impossibles parce qu'on n'a pas trouvé le moyen de faire la synthèse des éléments qui les constituent.

b) Le fondement de la possibilité extrinsèque est donc l'existence des conditions nécessaires à la production des êtres intrinsèquement possibles, en particulier l'existence d'une cause efficiente.

Toute chose possible exige, pour devenir actuelle, un être qui ne soit pas simplement possible, mais actuel. Cette « actualité », l'être qui en actue un autre peut le tenir d'un troisième qui lui est antérieur, et ainsi de suite. Mais on ne peut pas remonter ainsi indéfiniment et il faut parvenir à un être qui soit, non plus un être possible actué par un autre, mais un être essentiellement actué : nous avons là la principale preuve de l'existence de Dieu fondée sur les données de l'expérience.

c) Le fondement de la possibilité intrinsèque est un peu plus délicate à déterminer, et cette question a donné lieu à des controverses (26).

Un certain nombre de philosophes fondent la possibilité non seulement

---

Bibliogr. — SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 18; de Veritate, qu. 3. — CARD. MERCIER, *Métaphysique générale*, 7<sup>e</sup> éd., p. 32-64 (Alcan, 1923). — FOREST, *La structure du concret*, p. 152-153.

(26) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, V<sup>1</sup>, col. 833-834.

extrinsèque mais encore intrinsèque sur Dieu : la réalité des possibles tient à ce fait qu'ils sont une pensée de Dieu : les possibles sont possibles parce que Dieu les pense.

*Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité (27). C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible. (LEIBNIZ, Monadologie, § 43.)*

Il semble bien, au contraire, qu'il les pense parce qu'ils sont possibles (27). En tout cas, on ne peut pas admettre la théorie des philosophes volontaristes, qui, comme DESCARTES, affirment que Dieu a librement déterminé le possible et l'impossible, le logique et le contradictoire, le bien et le mal : sous prétexte de ne pas limiter Dieu, le volontarisme le diminue en lui reconnaissant le pouvoir de vouloir l'absurde ou le mal.

**B. LE REEL OU L'EXISTANT.** — Le réel (*reqlis*, ce qui est une chose, *res*) s'oppose au possible, et l'existence à l'essence. L'être réel est un être actuel et non pas seulement en puissance; l'être qui existe ne se réduit pas à un groupement de notions qui s'accordent entre elles; il constitue une réalité objective, c'est-à-dire qui n'est pas une pure pensée, mais qui peut être objet de pensée.

a) Nous pouvons distinguer deux degrés du réel : la réalité subjective ou la pensée et la réalité objective, indépendante de la pensée.

La pensée est déjà du réel et non pas seulement du possible; une existence, et non pas seulement une essence. Quand je pense au triangle, je me représente une essence ou un possible réalisable dans le monde réel, mais cette représentation en est déjà une réalisation mentale.

La pensée est donc le premier degré du réel. Pour les idéalistes, ce serait l'unique degré de la réalité, tout se réduisant à la pensée et un au-delà de la pensée étant impensable. Mais, nous l'avons vu, pour expliquer l'être de la pensée, nous sommes obligés de faire appel à quelque chose d'autre que la pensée.

Pour le sens commun, la vraie réalité, c'est ce qui s'oppose à la pensée et lui résiste, ce qui est objectif et non pas seulement représentation subjective; les images de mes rêves sont de l'irréel, car, hélas ! rien ou presque rien ne leur correspond hors de ma pensée; au contraire, le mur qui m'empêche l'accès de ce bois, cette pierre que je ne puis ébranler; voilà le vrai réel.

(27) « S'il ne s'agissait que de l'idée des possibles, la simple idée d'un Dieu capable de produire des possibles suffirait pour en rendre compte. L'idée pure des simples possibles ne suppose pas l'existence même de la source des possibles. Mais il n'en est pas de même de la réalité des possibles. Celle-ci doit être fondée, dit LEIBNIZ, dans quelque chose de réel et d'existant. Ce qu'il y a de réel dans le possible, c'est la tendance ou prétention à l'existence. Dépouillé de cette tendance, le possible n'est plus qu'une idée, une conception, et il trouve sa raison suffisante dans une cause idéale (qui n'existe que dans l'idée); mais il n'en est pas de même d'un possible qui fait effort pour exister. L'effort qui se rencontre dans ce possible doit, à son tour, être expliqué. » (E. BOURROUX, *La monadologie*, p. 163, note 2, Delagrave, 1892.)

Il nous paraît difficile d'admettre cet effort du possible pour exister, car, pour faire effort, il faut d'abord exister, et par conséquent ne pas être simplement possible.

b) Dans la réalité objective elle-même on peut distinguer divers degrés d'être : nous nous contenterons de signaler la substance et l'accident dont nous traiterons longuement plus loin.

Le tic-tac de ma montre, sa température qui me donne une sensation de froid quand je serre le boîtier dans ma main, cette sensation elle-même, sont bien quelque chose. Ce sont même des choses en vue desquelles l'homme travaille : si on fait des horloges, c'est pour qu'on entende la sonnerie des heures; la grande préoccupation de l'industrie est de diminuer les sensations désagréables et d'augmenter les sensations agréables. Ces faits sont des accidents : ils n'existent pas en eux-mêmes, mais dans un autre; ils s'ajoutent à quelque chose qui existe en soi, la substance.

Ces choses qui existent en soi ont autrement de réalité que celles qui n'existent que dans une autre. Ma montre, le métal de son boîtier, les rouages qui commandent le mouvement des aiguilles, sont les vraies choses. De même je me considère moi-même comme plus réel que le plaisir que j'éprouve un instant. La montre et les rouages qui la composent, moi-même, nous sommes des substances.

c) Enfin, parmi les substances existant en soi, il en est qui existent pour soi, c'est-à-dire qui sont conscientes d'elles-mêmes et, non contentes d'exister, savent qu'elles existent. C'est une des caractéristiques essentielles qui me distinguent du minéral, du végétal et même de l'animal, qui ignorent leur existence. Les êtres qui existent pour soi sont des personnes.

Pour J.-P. SARTRE, le pour-soi est une dégradation de l'en-soi (*L'être et le néant*, p. 127). L'être conscient, en effet, ne reconnaît pas sa personnalité véritable dans ce qu'il est actuellement : le pour-soi implique la « néantisation » de l'en-soi, qui est la réalité vraie. Au contraire, nous projetons d'être ce que nous ne sommes pas et c'est notre projet que nous aspirons à faire passer au mode de l'être en-soi : prétention contradictoire; car, une fois réalisé et parvenu au stade de l'être en-soi, ce projet devenu réalité sera à son tour « néantisé » et échappera au pour-soi. La conscience est hantée du désir de devenir chose tout en restant conscience, ce qui est impossible. Elle nous condamne ainsi à ne jamais vouloir être ce que nous sommes sans jamais pouvoir devenir ce que nous ne sommes pas. Loin donc de constituer une forme supérieure de l'être, elle résulte d'une « décompression », d'une « fissure » de l'être plein et massif. Elle y introduit du néant, et SARTRE la compare au ver dans le fruit.

« Une ontologie phénoménologique » comme celle qu'esquisse *L'être et le néant* peut expliquer ces paradoxes. Mais lorsque, au lieu de se borner à l'analyse des phénomènes, on étudie les êtres eux-mêmes, on ne peut pas refuser de reconnaître plus de réalité à l'être qui, non content d'être, sait aussi qu'il est et projette l'être qu'il sera.

**C. L'ÊTRE PAR SOI OU L'ÊTRE NECESSAIRE.** — Les êtres en soi, ou les substances que nous connaissons directement, sont par un autre. Ce sont des possibles passés de la possibilité à l'existence par l'action d'un autre qui existait déjà lui-même. Cette existence, cet autre pouvait la tenir d'un autre, mais, ainsi que nous l'avons dit, il faut parvenir en fin de compte à un être qui soit, non pas par un autre, mais par lui-même; sinon on est acculé, comme certains existentialistes contemporains, par exemple J.-P. SARTRE, à affirmer que l'existence est absurde.

a) Avec l'être par soi (*a se*, d'où le terme d'*aséité*, propriété de celui qui existe par lui-même), nous parvenons au sommet de l'échelle des êtres. Être par soi ne veut évidemment pas dire qu'on s'est fait passer soi-même de la possibilité à l'existence : cela supposerait qu'on existe avant d'exister. Celui qui est par soi possède en lui-même toutes les conditions de son existence.

b) L'être par soi est nécessaire. Sa nécessité, nous étant connue du fait des êtres réels qui ne peuvent s'expliquer que par lui, nous paraît en quelque sorte relative et extrinsèque : ce sont les êtres réels dont nous avons l'expérience qui l'exigent, et si ces êtres n'existaient pas nous ne connaîtrions pas sa nécessité; il ne serait plus nécessaire pour nous. Mais la réflexion nous amène à le concevoir comme absolument et intrinsèquement nécessaire. Son essence implique l'existence, et il est aussi impossible qu'il n'existe pas qu'il est impossible que les trois angles du triangle ne soient pas équivalents à deux droits.

#### IV. Les caractéristiques du concept d'être.

Le concept d'être possède l'extension la plus grande qui se puisse concevoir, puisqu'il englobe tout ce qui n'est pas le néant absolu. De là résultent des propriétés qui en font un concept d'un ordre particulier ne pouvant pas entrer dans une classe.

**A. TRANSCENDANTALITE.** — a) Le concept d'être n'est pas un concept universel, générique ou spécifique : il ne constitue pas un genre ou une espèce<sup>(28)</sup>. En effet, le terme générique convient aux espèces qui entrent dans son extension dans ce qu'elles ont de commun, mais non dans ce qu'elles ont de propre (la différence spécifique reste en dehors du concept générique) : ainsi le mot « animal » convient à l'homme et au chien en tant que tous deux sont des organismes animés, mais non en tant que l'un est raisonnable et l'autre privé de raison. De même, le terme spécifique s'applique aux individus qui entrent dans son extension dans ce qu'ils ont de commun, mais non dans ce qu'ils ont de propre : ainsi le mot « homme » convient à Pierre en tant qu'animal raisonnable, mais non en tant qu'obèse, en tant qu'il porte une barbe, ou en tant qu'il a une verrue à la main droite. Au contraire, le concept d'être englobe, non seulement ce que tous les êtres ont de commun, mais encore tout ce qui les différencie : la verrue, le grain de beauté, l'obésité, sont des êtres, comme l'animalité et l'humanité.

b) C'est ce qui signifie le qualificatif de transcendantal appliqué au concept d'être. Un concept est transcendantal quand il est attribué aux êtres qui entrent dans son extension, non seulement quant à ce qu'ils ont de commun, mais encore quant à ce qu'ils ont de propre. Ce qui différencie les êtres les uns des autres réalise le concept d'être, aussi bien que ce par quoi ils entrent tous sous la dénomination d'être.

**B. UNICITE OU MULTIPLICITE ?** — a) La notion d'être englobe tout ce qui n'est pas rien, tout ce que nous pouvons percevoir, imaginer ou concevoir.

(28) Dans Scot, qui professe l'univocité du concept d'être, n'admet cependant pas que ce concept constitue un genre. (Cf. *Oxon.*, Pars 1<sup>a</sup>, dist. 8, qu. 3, n° 16, t. IX, p. 893.)

Mais cette multiplicité matérielle n'empêche pas l'unicité formelle du concept d'être : en effet, tous les objets auxquels ce terme s'applique, quelque différents qu'ils soient les uns des autres, ont en commun qu'ils s'opposent au néant; par suite, le concept formel d'être par lequel l'esprit ne considère dans l'objet que ce par quoi il s'oppose au néant, est un concept unique.

b) Cependant, d'un autre point de vue, le concept d'être semble essentiellement affecté de multiplicité. En effet, le concept d'être n'est unique qu'en tant que négation du néant, en tant que concept négatif. Mais si nous nous en formons un concept positif et si nous donnons au mot « être » une signification positive, nous verrons que le concept d'être implique d'une façon plus ou moins nette les différentes manières d'être, sans quoi le mot « être » ne serait plus qu'un son dépourvu de signification.

Ainsi nous pouvons dire que le concept d'être est formellement un et virtuellement multiple.

C. UNIVOCITÉ OU ANALOGIE ? — L'unité et la multiplicité du concept d'être posent la question de sa compréhension et de la signification du mot « être » qui le désigne.

a) Le mot être n'est pas équivoque<sup>(29)</sup>, car tous les êtres ont ce caractère commun de ne pas être rien; il y a là une ressemblance qui légitime une appellation identique.

Mais est-il univoque ou analogue ? En d'autres termes : le contenu du concept d'être est-il le même quels que soient les objets auxquels le mot « être » est appliqué, ou bien est-il différent suivant la nature de ces objets ? Après ce qui vient d'être dit sur la multiplicité virtuelle du concept d'être, nous devons conclure à son analogie.

b) Le concept d'être n'est pas univoque. En effet, il entre dans sa compréhension, non seulement de n'être pas néant, mais encore d'être tel ou tel, parce que être tel ou tel c'est encore être. Ces modalités de l'être entrent nécessairement dans la compréhension du concept d'être, car nous ne pouvons faire abstraction de ces modalités sans vider le concept d'être de tout contenu représentatif, ne gardant qu'un mot : quand nous pensons effectivement l'être, nous le pensons, plus ou moins confusément, existant par soi ou par un autre, en soi ou dans un autre, pour soi ou pour d'autres, créateur ou créature, substance ou accident, personne ou impersonnel, etc.<sup>(30)</sup>.

(29) L'équivocité du mot « être » est soutenue par les nominalistes, pour lesquels il n'y a de général que les mots.

(30) « L'idée d'être est en soi une simple accolade;... l'être n'a de sens défini que dans ses espèces, à savoir les catégories. » (A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., I, p. 24.)

Nous proposons ici la doctrine commune; mais nous devons noter que la théorie de l'univocité de l'être est soutenue par l'école scolastique. (Cf. S. BELMOND, *Essai de synthèse philosophique du scotisme*, dans le *Compte rendu du V<sup>e</sup> Congrès des lecteurs des provinces franciscaines de langue française* [1932], p. 78 et s.) De nos jours M. LAVELLE soutient la même thèse.

Il y a donc une différence entre les qualités, mais non pas dans l'être de ces qualités. Leur hétérogénéité ne les empêche pas d'être de la même manière, dans le même sens, et avec la même force. Car leur être consiste dans leur inscription commune à l'intérieur du même tout dont elles expriment un aspect particulier inséparable du tout des autres. L'être ne se divise pas, parce qu'il est le tout donné avec chaque partie, présent avec elle et



c) N'étant ni équivoque ni univoque, le concept d'être est analogue; il contient, en effet, à la fois ce en quoi conviennent et ce en quoi diffèrent les divers objets qui entrent dans son extension.

L'analogie du concept d'être est d'abord une analogie d'attribution intrinsèque. Il est vrai de dire du possible, du nécessaire, de l'accident, de la substance, de la personne, qu'ils existent au sens propre : l'analogie du concept d'être n'est pas une pure analogie extrinsèque. Mais les diverses modalités de l'être que nous avons énumérées ne réalisent pas la notion d'être au même degré : l'être n'est réalisé dans toute sa compréhension que dans l'être par soi ou l'être nécessaire; sa compréhension est restreinte dans l'être en soi, mais par un autre; à plus forte raison dans l'accident et dans l'être possible.

Le concept d'être comporte aussi une analogie de proportion, car l'être de chaque chose est proportionné à ce qu'elle est. Par suite on a les rapports suivants :

$$\frac{\text{l'être par soi}}{\text{ce qu'il est}} = \frac{\text{l'être par un autre}}{\text{ce qu'il est}};$$

$$\frac{\text{l'être en soi (substance)}}{\text{ce qu'il est}} = \frac{\text{l'être pour soi (personne)}}{\text{ce qu'il est}} = \frac{\text{l'être dans un autre (accident)}}{\text{ce qu'il est}};$$

$$\frac{\text{l'être de l'esprit}}{\text{ce qu'il est}} = \frac{\text{l'être du corps}}{\text{ce qu'il est}}.$$

## § 2. — LES PROPRIETES DE L'ETRE.

L'idée d'être est l'idée la plus riche en même temps que la plus pauvre : la plus riche, puisqu'elle inclut tout ce qui est et tout ce qui peut être; la plus pauvre puisqu'il n'entre explicitement dans sa compréhension que ce qui est commun à tous les êtres, c'est-à-dire de n'être pas rien.

Par suite, pour préciser cette notion si confuse dans sa richesse et si riche dans sa confusion, il ne sera pas nécessaire ni d'ailleurs possible de faire appel à des notions qui lui soient extérieures, puisqu'en dehors de l'être il n'y a rien. Il suffira d'analyser la notion même d'être, de mettre en relief ou d'expliciter certains des éléments qui sont confusément impliqués en elle.

*en elle, loin qu'on puisse le regarder comme une réunion de parties dont chacune posséderait antérieurement à lui une existence indépendante.* (LAVELLE, *De l'être*, p. 38.)

Plus brièvement, parlant lui aussi des qualités des choses, M. SARTRE écrit : « l'être est l'être de toutes également » (*L'être et le néant*, p. 13). Mais plus loin il ajoute : « il n'y a pas d'être qui ne soit être d'une manière d'être et qu'on ne saisisse à travers la manière d'être qui le manifeste et le voile en même temps » (p. 30). Notons d'ailleurs que, SARTRE étant phénoméniste, cet être se réduit au fait de paraître.

Si le concept d'être — d'un être distinct du paraître — est univoque, nous pouvons connaître Dieu par concepts propres. SCOR disait même : « Omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum quem accepit a creaturis. » (*Oxon.*, pars 1<sup>er</sup>, dist. 3, qu. III, n<sup>o</sup> 10, t. IX, p. 20). Mais si tout ce qui est possède le même être, il est difficile d'échapper au panthéisme, ainsi qu'on peut le voir par ce texte de M. LAVELLE, qui, d'ailleurs, se défend d'être panthéiste et admet un Dieu personnel :

*Dire que l'Être est universel et univoque, c'est dire que nous faisons tous partie du même Tout qui nous donne l'être même qui lui appartient et hors duquel il n'y a rien.*

(L. LAVELLE, *De l'acte*, p. 78.)

La théorie de l'analogie évite le panthéisme, mais implique la renonciation à une connaissance de Dieu par concepts propres.

On peut d'abord, approfondissant la notion d'être, déterminer certaines propriétés de l'être en tant que tel que le mot « être » n'exprime pas explicitement : cette analyse nous donnera les concepts transcendants qui expriment les propriétés transcendantales de l'être, c'est-à-dire qui valent de tous les êtres, quel que soit leur genre.

On peut ensuite chercher les formes les plus générales sous lesquelles se manifeste l'être : cette recherche aboutit aux concepts prédicamentaux ou catégories qui expriment les propriétés prédicamentales de l'être, c'est-à-dire les propriétés essentielles qui caractérisent les types les plus généraux de l'être.

### I. Les propriétés transcendantales de l'être.

Nous l'avons déjà dit, la notion d'être est une notion transcendantale. Mais elle n'est pas la seule à présenter cette propriété. C'est pourquoi, après avoir précisé la notion de transcendantal, nous monterons comment les autres notions transcendantales se trouvent impliquées dans la notion d'être.

Étymologiquement, l'adjectif transcendantal dérive du verbe latin *transcendere*, qui signifie « monter en passant au-delà » et évoque l'idée de dépassement : est transcendant <sup>(31)</sup> ou transcendantal <sup>(32)</sup> ce qui dépasse.

Nous entendons ici par transcendantal le caractère des attributs qui conviennent à tous les êtres, non seulement dans ce qu'ils ont de commun, mais encore dans ce qu'ils ont de propre.

Pour préciser la notion de transcendantal, le mieux est de l'opposer à la notion d'individuel et d'universel.

Un concept individuel ne contient dans son extension qu'un seul individu, par exemple le roi actuel d'Angleterre, mais sa compréhension implique les caractères qui différencient cet individu des autres individus de la même espèce.

Au contraire, le concept universel s'étend à tous les individus de la même espèce, mais sa compréhension se borne aux caractères communs à ces individus et fait abstraction de leurs caractères propres : ainsi le concept d'homme fait abstraction de l'âge, de la couleur, de la fonction sociale, etc.

Le concept transcendantal s'étend à tout, aux caractères qui constituent les genres les plus élevés comme à ceux qui constituent les différences ultimes.

---

**Bibliogr.** — Saint THOMAS, *De Veritate*, qu. 1, art. 1. — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., liv. I, chap. II, p. 23-58 (Aubier, 1940). — J. WEBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 61-99. — CARD. MERCIER, *Métaphysique générale*, 2<sup>e</sup> part., 7<sup>e</sup> éd., p. 139-266 (Alcan, 1923).

(31) L'adjectif transcendant est employé dans trois acceptions principales. D'une façon générale, il qualifie ce qui dépasse un niveau supérieur : c'est ainsi que, pour marquer combien un individu l'emporte sur les meilleurs de ses semblables, on dira que c'est une intelligence transcendantale. Dans le langage kantien, est dit transcendant ce qui dépasse toute expérience possible. Par opposition à immanent (*manens in*) est transcendant ce qui suppose l'intervention d'un principe extérieur à l'objet considéré : ainsi, pour les panthéistes, Dieu est immanent au monde, tandis que ceux qui admettent la création affirment sa transcendance.

(32) « Transcendantal » est pris dans deux sens différents. Chez les scolastiques, ce mot est employé avec l'acception que nous précisons dans le texte. Dans le langage de KANT, est transcendantal ce qui constitue une condition *a priori*, et par conséquent universelle, de l'expérience : l'esthétique transcendantale détermine les formes *a priori* ou transcendantales de la connaissance sensible.

Comme concepts transcendants, tous les métaphysiciens admettent ceux d'unité, de vérité et de bonté. Mais certains y ajoutent celui de « quelque chose », qui se ramène en définitive au concept d'être, et celui de beauté, qui n'est qu'une autre forme de la bonté.

**A. L'UNITE.** — a) L'unité est la propriété de ce qui est un, c'est-à-dire non pas unique (l'unicité n'est pas l'unité), mais indivisé. Ainsi nous définissons l'unité par l'indivision qui est une idée négative, mais l'idée d'unité est une idée positive : c'est l'idée même de l'être en tant qu'indivisé, et l'être est le contraire du néant.

b) On distingue deux sortes d'unité : l'unité de simplicité et l'unité de composition.

L'unité de simplicité comporte non seulement l'indivision actuelle, mais encore indivisibilité : c'est le cas du pur esprit, celui de l'atome tel que le conçoivent les philosophes.

Dans les êtres qui ne sont pas simples, il n'y a qu'une unité de composition qui implique l'indivision actuelle, mais n'exclut pas toute divisibilité. Ce genre d'unité présente autant de formes qu'il est de variétés de composition.

La plus forte unité, après l'unité de simplicité, est l'union de composition métaphysique qui existe entre les constituants métaphysiques que nous avons distingués dans l'être : matière et forme (unité substantielle; par exemple du composé humain), substance et accident (unité accidentelle) (33).

Après l'unité métaphysique vient l'unité physique qui existe entre divers éléments physiques constituant un tout : ainsi, dans la conception atomistique moderne, les divers corpuscules constituant le noyau et les électrons planétaires forment un atome; dans la théorie moléculaire, un atome d'oxygène et deux atomes d'hydrogène forment une molécule d'eau; dans les êtres vivants, un certain nombre de molécules forment une cellule; dans un organe comme mon petit doigt entrent des milliards de cellules.

Signalons enfin l'unité morale qui tient à nos représentations : c'est le genre d'unité que présente un tableau dont les différentes parties concourent à matérialiser une même représentation; c'est encore cette unité qui constitue le lien familial ou le lien national résultant de ce que différents individus considèrent une famille ou une nation comme leur.

c) L'unité se présentant sous des formes multiples, le concept d'unité n'est pas univoque : l'unité de mon doigt n'est pas celle de l'atome. Cependant ce terme n'est pas équivoque, car dans tous les cas nous avons un être ayant son mode d'activité propre. Nous disons donc que la notion d'unité, comme celle d'être, est analogue.

d) L'unité est une propriété transcendantale de l'être, en sorte que les notions d' « être » et d' « un » sont convertibles : *ens et unum convertuntur*. En effet, si ce qu'on appelle un être était divisé, nous aurions plusieurs êtres. Inversement des objets qui ne seraient pas divisés les uns des autres constitueraient un être et non plusieurs êtres.

**B. LA VERITE.** — a) De la vérité on donne cette définition générale : la vérité est l'accord de la chose et de l'intelligence (*adaequatio rei et intellectus*).

(33) On appelle aussi unité accidentelle l'ensemble composé des substances qui ont chacune une existence distincte, par exemple le triangle formé par trois baguettes juxtaposées constitue une unité accidentelle.

Nous avons distingué (p. 178) deux sortes de vérité : la vérité logique, qui consiste dans l'accord de l'intelligence avec les choses; la vérité ontologique, consistant dans l'accord des choses avec l'intelligence. La vérité logique est dans l'esprit dont les idées correspondent aux choses que cet esprit se représente; la vérité ontologique est dans les choses qui correspondent aux idées de l'esprit créateur et sont aptes à être connues par les esprits créés. La vérité transcendante dont il s'agit ici est la vérité ontologique : l'accord de la chose avec l'intelligence (*adaequatio rei cum intellectu*).

b) Le concept de vérité ontologique est un concept analogue. Nous avons une idée propre de la vérité logique dont nous avons l'expérience par la confrontation de nos représentations des choses avec les choses elles-mêmes. Pour concevoir la vérité ontologique, nous devons renverser l'ordre des facteurs, de sorte que l'analogie des deux sortes de vérité pourrait s'exprimer par cette équation :

$$\frac{\text{l'esprit divin}}{\text{les choses.}} = \frac{\text{les choses}}{\text{l'esprit humain.}}$$

c'est-à-dire : l'esprit divin est, par rapport aux choses, ce que sont les choses par rapport à l'esprit humain. Quand on parle de vérité logique, ce sont les choses qui servent de norme; quand il s'agit de vérité ontologique, la norme est l'esprit de Dieu. Les deux notions ne sont donc pas univoques. Elles ne sont pas non plus équivoques, car dans les deux cas il y a rapport des choses à un esprit. Cette notion est donc analogue.

c) La notion d'être et la notion de vrai sont convertibles (*ens et verum convertuntur*) : tout être est vrai et tout ce qui est vrai est un être; il y a une fausseté logique, mais il n'y a pas de faux ontologique. En effet, tout ce qui existe n'existe que parce que Dieu l'a voulu ou permis, et par suite correspond rigoureusement à l'idée divine. Inversement, tout ce qui correspond à l'idée divine est vrai, car il suffit que Dieu pense une chose comme existant pour qu'elle existe.

Il y a donc entre l'être et le vrai, non pas une distinction réelle, mais seulement une distinction de raison : le vrai, c'est l'être même en tant que correspondant à une représentation de l'esprit divin.

**C. LA BONTE.** — a) La bonté se définit par la fin ou par la tendance : le bien est ce qui réalise la fin d'un être, ce qui satisfait une de ses tendances. De nos jours, ainsi que nous l'avons dit, au mot « bien » tend à se substituer le mot « valeur ».

Le bien ou la valeur se présente sous des formes fort diverses. Il est d'abord un bien ou une valeur absolus, ou intrinsèques, qui consistent dans la perfection des êtres, perfection qui satisfait leur tendance consciente ou inconsciente à être pleinement ce qu'ils sont, à réaliser parfaitement leur type. Il est ensuite un bien ou une valeur relatifs, ou extrinsèques, consistant dans l'aptitude d'un être à satisfaire les tendances d'un autre. Le bien relatif lui-même se subdivise suivant les tendances qu'il satisfait : la satisfaction des tendances sensibles par le plaisir est bien différente de la satisfaction des tendances rationnelles par la réalisation de l'idéal.

b) La notion de bien transcendantal est donc une notion analogue. L'idée première de bien nous est fournie par l'expérience du plaisir sensible : « bon », pour un enfant, qualifie ce qui a un goût agréable. Ensuite nous étendons cette notion au bien moral qui consiste dans la perfection des êtres raisonnables et libres : est qualifiée bonne une action dont le spectacle produit sur nos fonctions rationnelles une impression analogue à celle que produit sur notre goût le contact d'un aliment agréable. Enfin nous concevons comme « bon » tout ce qui possède le degré de perfection propre à sa nature. On le voit, la notion de « bien » n'est pas univoque : le bien qui est réalisé dans un être inconscient, comme une pépite d'or, n'est pas celui que réalise une activité réfléchie, ni même celui qu'éprouve l'animal doué de sensibilité; par suite, le même fait, suivant le point de vue, peut être considéré comme bon ou mauvais; ainsi la douleur que j'éprouve au spectacle des souffrances d'autrui est un mal dans l'ordre sensible, tandis que dans l'ordre rationnel c'est un bien. Néanmoins le mot « bien » n'est pas équivoque : il s'applique à l'être qui atteint la fin qui lui est propre dans l'ordre considéré. La notion de bien est une notion analogue.

c) La notion d'être et celle de bien ou de valeur sont convertibles (*ens et bonum convertuntur*). Inutile de le dire, le bien est un être, car il ne pourrait pas être bon s'il n'était pas. Inversement tout être est bon, car il est parfait dans la mesure où il est et désirable dans la mesure de sa perfection. De même, la valeur est une autre dénomination de l'être (34), un point de vue différent que nous prenons sur lui : la valeur se mesure à l'être; nous avons d'autant plus de valeur que nous réalisons mieux notre essence d'êtres raisonnables; les choses ont d'autant plus de valeur pour nous qu'elles nous permettent de nous réaliser davantage.

Par suite, le mal n'est pas un être. Nous ne nions pas pour autant le mal : il y a du mal. Mais le mal est une limitation de l'être et non pas un être. Tout mal suppose donc l'être et par suite le bien : « Tant que la privation du bien n'est que partielle, nous n'avons pas encore affaire au mal; et si elle devient totale, la nature même du mal s'est évanouie... Le mal n'existe pas par soi si on le suppose sans mélange avec le bien. » (35).

*Puisque tout être procède de ce Bien qui demeure en soi au-delà de tout être, le non-être lui-même réside dans le Bien et ainsi il existe. Mais il n'en résulte pas qu'il soit être, car alors il n'aurait rien de mauvais, ni non-être, car rien ne peut être absolument non-être qui ne demeure sur-essentiellement (36) dans le Bien lui-même. Si le Bien, par conséquent, se situe fort au-delà de l'être considéré en soi et du non-être,*

(34) Cf. L. LAVELLE, *De l'acte*, p. 123. Dans son *Introduction à l'ontologie*, M. LAVELLE a précisé la notion de valeur, qu'il distingue de celle de bien comme il distingue l'existence de l'être : la valeur est une participation au bien comme l'existence est une participation à l'être : « De même, en effet, que l'existence c'est l'être en tant qu'il s'incarne et devient nôtre, de même la valeur c'est le bien en tant qu'il est rapporté à un objet dont nous faisons usage, à une volonté qui s'efforce de l'atteindre. » (P. 97.)

Au contraire, M. LE SENNE, se conformant sur ce point à la conception platonicienne, place le Bien au-dessus de l'Être et considère la Valeur comme la seule justification de l'Être. Cf. *Bulletin de la Société franç. de philos.*, juill.-déc. 1946, p. 107-111, 161; *Actes du III<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Bruxelles-Louvain, 1947, p. 110-111 (Vrin, 1947).

(35) PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins*, chap. IV, § 29, 33, trad. M. DE GANDILLAC, p. 123 et 125.

(36) Les termes que nous employons s'appliquant proprement aux créatures et ne valent pour Dieu qu'analogiquement, le PSEUDO-DENYS ne les applique à Dieu qu'en les faisant précéder d'un préfixe qui marque la correction à effectuer.

le mal de son côté n'appartient ni à l'être ni au non-être, mais il est plus séparé du bien que le non-être même, étant d'une autre essence et plus que lui privé d'essence (37). PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins*, chap. IV, § 19, trad. M. DE GARDILLAC, p. 111, Aubier, 1943.)

On comprend mieux dès lors ce que nous avons dit en *Psychologie* (p. 738) : nous ne voulons jamais que le bien. La liberté est le pouvoir de choisir, non entre le bien et le mal, mais entre différents biens; le mal moral consiste à sacrifier un bien d'ordre inférieur à un bien d'ordre supérieur, un bien d'ordre sensible à un bien d'ordre rationnel.

Le mal est donc un genre de non-être : ce n'est pas un être; tout être est bon. Entre l'idée d'être et celle de bien il n'y a pas de distinction réelle : le bien ne s'ajoute pas à l'être comme quelque chose de distinct de lui; le bien est l'être même en tant que désirable. Il n'y a donc entre le bien et l'être qu'une distinction de raison.

## II. Les propriétés prédicamentales de l'être.

Primitivement, ARISTOTELE appelait catégorie le prédicat de la proposition. Par suite, les catégories de l'être, ou, par abréviation, les catégories, sont les diverses classes de l'être ou les différents prédicats que l'on peut attribuer (*κατηγορεῖν*) aux êtres. Du verbe *praedicare*, équivalent latin du grec *κατηγορεῖν*, les scolastiques ont tiré le mot prédicament employé comme synonyme de catégorie. Ainsi, pour qui se rappelle l'étymologie, « catégorie oriente l'esprit vers manière de dire. Mais cette acception, purement logique doit être dépassée : il s'agit d'une manière de dire qui soit aussi une manière d'être *ἡ* (38). C'est pourquoi, par catégories, ou prédicaments, nous entendons ici (39) les genres suprêmes de l'être (40).

La classification la plus usuelle des catégories est celle d'ARISTOTELE, qui distingue la substance caractérisée par le fait d'exister en soi et neuf accidents qui existent dans un autre (41). Les scolastiques ont imaginé le procédé mnémotechnique suivant pour retenir les catégories aristotéliennes :

<i>Arbor</i> (substance)	<i>sex</i> (quantité)	<i>servos</i> (qualité)	<i>ardore</i> (relation)	<i>refrigerat</i> (action)	<i>ustos</i> (passion)	<i>ruri</i> (lieu).
<i>cras</i> (temps)	<i>stabo,</i> (situation)	<i>sed tunicatis ero</i> (manière d'être, « habitus »).				

(37) Le non-être n'est qu'une absence d'être; le mal, une privation, la privation d'une perfection postulée par l'essence de l'être en qui ce mal s'observe : ne pas y voir est un non-être pour la plante; pour l'homme, c'est un mal.

(38) J. WEBERT, *Essai...*, p. 234.

(39) Nous devons rappeler en effet que, dans le langage kantien, les catégories sont les concepts *a priori* de l'entendement pur.

(40) Ainsi que nous l'avons dit, l'être lui-même n'est pas un genre. Par suite, les catégories ne divisent pas l'être comme les espèces divisent le genre; elles ne sont que différentes manières d'être de l'être qui n'est pas concevable dans une indétermination totale.

(41) Telle est du moins la conception thomiste qui admet une distinction réelle entre l'essence et l'existence : l'existence de l'accident est l'existence même de la substance que l'accident détermine. Dans cette hypothèse, appliquée à la substance et aux accidents; le mot « être » n'est pas univoque mais analogue : l'accident n'est que *ens entis*. Si, au contraire, comme SUAREZ, on reconnaît à l'accident un être propre, on est amené à appliquer le mot « être » à la substance et aux accidents d'une manière univoque.

**A. LA SUBSTANCE.** — a) Etymologiquement le mot substance suggère l'idée de support (*quod sub stat*) : la substance, c'est ce qui, se trouvant au-dessous, présente une plus grande stabilité et constitue la base même du réel <sup>(42)</sup>.

ARISTOTE et les scolastiques après lui distinguent les substances premières et les substances secondes : constituent les substances secondes les genres et les espèces obtenus par abstraction, par exemple l'homme, le chien, la pierre; au contraire, les êtres individuels comme vous et moi, mon chien et le vôtre, sont des substances premières <sup>(43)</sup>. C'est de la substance première qu'il s'agit ici.

b) On a donné de la substance diverses définitions. Nous en écarterons d'abord plusieurs qui ne paraissent pas satisfaisantes et nous serons ainsi ramenés à la définition d'ARISTOTE.

DESCARTES définit la substance : « la chose qui existe de telle sorte qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » <sup>(44)</sup>. Mais, ainsi que d'ailleurs le remarque DESCARTES lui-même, les substances créées ayant besoin de Dieu pour exister, cette définition ne vaut proprement que de la substance divine.

La définition de SPINOZA est célèbre : « Par substance, j'entends ce qui existe en soi et est conçu par soi; c'est-à-dire dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, dont il doit être formé. » — En définissant la substance « ce qui existe en soi », SPINOZA ne fait que reprendre la conception aristotélicienne. Mais la suite de sa définition rappelle celle de DESCARTES et ne convient elle aussi qu'à la substance divine, qui, seule, peut être expliquée sans recourir à autre chose qu'elle-même. C'est pourquoi SPINOZA aboutit logiquement au panthéisme.

Il est courant, en France, de définir la substance : le sujet un et permanent de phénomènes multiples et changeants. — Mais par là on désigne la substance par l'accident (ce qui est dans un autre, dans la substance) : on ne définit pas la substance elle-même. Ensuite, cette définition fait de la substance un être proprement dit, mais inerte et immuable, alors qu'elle n'est qu'un principe métaphysique d'être composant avec les accidents, en sorte que, les accidents changeant, l'être tout entier est modifié. Enfin cette définition ne se vérifie pas en Dieu, en qui il n'est pas d'accidents.

Nous définissons donc la substance, avec ARISTOTE : ce qui existe en soi et non dans un autre. Ainsi la pierre, le cuivre, le chien, sont des substances. Au contraire, le poids, la couleur, le mouvement, n'existent que dans la pierre, le cuivre, le chien ou d'autres êtres de ce genre : ce sont des accidents et non des substances.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Catégories*, 4-9; *Topiques*, I, 9; *Métaphysique*, VII, 1-3. — O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 97-107. — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., liv. I, chap. III, p. 89-113. — J. WEBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 261-262. — JOLIVET, *La notion de substance* (Beauchesne, 1929). — CARD. MERCIER, *Métaphysique générale*, 7<sup>e</sup> éd., p. 268-336 (Alcan, 1923).

(42) De la notion de substance ainsi comprise se rapproche celle de sujet (*jactum sub. jeté au-dessous*; en grec ὑποκειμενον, qui est placé au-dessous). Mais le mot substance traduit plutôt le grec οὐσία, dérivé du participe présent du verbe εἶναι.

(43) Les substances individuelles sont dites aussi supposito (*sub-posita*); un suppot raisonnable et libre est une personne.

(44) *Principes*, I, 51 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 47).

**B. LES ACCIDENTS.** — On entend par accident (*συμβεβηκός*, ce qui survient, ce qui s'ajoute) ce qui existe dans un autre et non en soi, en sorte qu'il peut disparaître sans que le sujet qui le supporte disparaisse.

Les scolastiques démontreraient fidèlement la réalité des neuf accidents énumérés par ARISTOTE. Nous ne dirons quelques mots que des trois premiers : la quantité, la qualité et la relation. En effet, les cinq suivants peuvent se ramener à la relation considérée soit du point de vue de la cause (action), soit du point de vue de l'effet (passion); le temps et l'espace, nous le verrons, ne sont que des relations; la situation ne se détermine que par le rapport des parties les unes relativement aux autres. Enfin le dernier, l'*habitus*, est par trop anthropomorphique et ne constitue pas une catégorie générale de l'être.

a) Par quantité, on entend ce par quoi un être est mesurable et divisible : cet accident manque à l'être indivisible. Ainsi la quantité n'est pas une chose, mais un principe donnant à une chose qui seule existe réellement une propriété particulière <sup>(45)</sup>, la divisibilité et la multiplicité.

Nous avons distingué en *Logique* la quantité continue ou concrète et la quantité discontinue ou discrète. Les parties de la première sont liées entre elles par un terme commun : ainsi, lorsque je prends sur une ligne un point quelconque, ce point fait partie des deux tronçons dont il marque la séparation. Au contraire, dans la quantité discrète, il n'y a point de terme commun qui assure la continuité : lorsque, dans la série des nombres, je fixe l'un d'entre eux, ce nombre est indépendant de ceux qui le précèdent et de ceux qui le suivent. Lorsque je dis « au-dessus de 10 » et « au-dessous de 10 », 10 ne fait partie ni de la série supérieure, ni de la série inférieure.

La quantité concrète et la quantité discrète peuvent être infinies en puissance — c'est-à-dire indéfinies —, en ce sens qu'on peut toujours ajouter une unité à la quantité actuelle, ou subdiviser indéfiniment une quantité déjà divisée. Mais ni la quantité concrète ni la quantité discrète ne peuvent être infinies en acte. En effet, un être en acte est déterminé; or un être quantitativement infini serait indéterminé. De plus, une quantité infinie en acte ne pourrait ni être augmentée par addition ni être diminuée par soustraction d'unités qui cependant la constituent. Enfin, un nombre infini est contradictoire, car il serait innombrable.

b) Au sens large, la qualité désigne tout ce qui peut qualifier un être et englobe tous les accidents. Mais au sens strict, la qualité se définit par opposition à la quantité comme une manière d'être qu'on peut affirmer ou nier d'un sujet, sans pouvoir préciser dans quelle mesure ce sujet la possède. Ainsi la couleur et la chaleur sont des qualités : on les mesure dans leurs causes ou dans leurs effets, mais non en elles-mêmes. La qualité s'oppose aussi à la relation : la relation existe entre deux objets en rapport, mais elle n'est pas quelque chose de propre à chacun d'entre eux (ainsi lorsque je dis que Pierre est plus grand que Paul, cette relation n'ajoute rien ni à Pierre ni à Paul); au contraire, la qualité est intrinsèque au sujet qui la possède.

L'intensité est communément conçue comme un intermédiaire entre la quantité et la qualité : elle participe de la quantité puisqu'elle emporte du plus et du moins; mais elle participe aussi de la qualité, ce plus et ce moins n'étant pas mesurables.

La physique moderne ramène la qualité à la quantité; le chaud et le froid, les diverses qualités des sons et des couleurs résultent de la fréquence ou de l'amplitude des vibrations; les diverses propriétés des corps (dureté, densité, etc.), du nombre

(45) C'est ce qu'exprime l'axiome scolastique : *Quantitas non est quanta sed id quo aliquid est quantum.*



d'électrons planétaires qui les constituent. La notion de qualité ne conserve sa notion propre que dans le langage psychologique : le réel quantitatif nous est donné par l'intermédiaire d'impressions qualitatives. Par suite, la qualité n'est pas une propriété absolue de l'être : c'est sa propriété relativement à un être sentant

c) La relation peut se définir une manière d'être accidentelle<sup>(46)</sup> consistant dans une disposition à autre chose. ARISTOTELE conçoit justement la relation comme le caractère de ce qui est *πρός τι*. La relation suppose donc, en plus de deux objets dont l'un est sujet, l'autre terme de la relation, une certaine disposition du sujet par rapport au terme. Prenons par exemple deux baguettes que nous disposons en angle droit : la rectangularité est une relation consistant dans la disposition des deux baguettes l'une par rapport à l'autre.

L'être de la relation semble encore plus amenuisé que l'être de la quantité ou de la qualité : la relation n'est pas un mode d'être de chacune des substances en rapport, si on les considère séparément; elle dit seulement référence à autre chose. Aussi la relation peut apparaître et disparaître sans qu'il se produise aucun changement dans l'un des objets en relation. Ainsi voici une règle sur ma table; je lui juxtapose à angle droit une seconde règle : j'ai réalisé une relation de rectangularité sans avoir provoqué aucun changement en elle.

Bien que l'être de la relation soit fort ténu, ce n'est pas un pur néant : c'est la relation qui fait la symétrie, l'ordre, la beauté. C'est pourquoi il faut donner la raison, non seulement des êtres, de leur qualité et de leur quantité, mais encore de leurs relations.

**C. RAPPORTS ENTRE LA SUBSTANCE ET LES ACCIDENTS.** — a) Nous connaissons la substance par les accidents. La substance n'est pas connue en elle-même par une intuition immédiate : nous n'avons d'intuition que des accidents d'où nous concluons à l'existence de la substance. En effet, les qualités par lesquelles les substances impressionnent nos organes sensoriels sont des accidents. C'est donc à travers les accidents que nous atteignons la substance dont la réalité nous est assurée par le raisonnement : tout ce qui est existé ou en soi ou dans un autre, c'est-à-dire les accidents, suppose l'existence de réalités en soi, c'est-à-dire de substances.

b) Entre la substance et les accidents, il y a une distinction réelle et non pas seulement logique ou de raison; mais cette distinction est simplement métaphysique et non physique.

Substance et accident diffèrent réellement, et ce n'est pas seulement par une vue de l'esprit que nous les distinguons comme nous pouvons distinguer l'essence et la nature, ou encore la densité et le poids. En effet, nous constatons effectivement dans les mêmes objets, et en particulier en nous-même au cours de notre vie, des modifications qui n'altèrent pas leur identité. Ces qualités changeantes ne s'identifient donc pas avec ce que nous pouvons considérer comme le fond de l'être.

Cependant substance et accidents ne se distinguent pas physiquement comme deux êtres constituant une réalité complète, par exemple comme le bois et le vernis qui le recouvre. L'accident n'a pas d'autre être que l'être même

(46) Nous ne parlons ici que de la relation accidentelle ou prédicamentale. Mais on parle aussi des relations essentielles, c'est-à-dire sans lesquelles l'être considéré ne saurait se concevoir et qu'on appelle relations transcendantales : ainsi il y a une relation transcendantale entre la créature et le créateur, entre l'accident et la substance, etc.

de la substance; ainsi que nous l'avons répété, ce n'est pas un être, mais la manière d'être d'un être, *ens entis*. D'autre part, la substance ne suffit pas, à elle seule, à constituer un être réel : une substance sans qualité aucune ne serait rien de pensable; c'est par les accidents que la substance est ce qu'elle est. Ainsi substance et accidents sont deux principes métaphysiques des êtres (deux *entia quibus*); ce ne sont pas deux êtres (*entia quae*).

Par suite, il ne faut pas concevoir la substance comme le support immobile et impassible d'accidents ou de phénomènes changeants. Les accidents ayant leur être dans l'être même de la substance, et, d'autre part, l'être substantiel n'étant ce qu'il est qu'en vertu des accidents, l'être individuel tout entier est modifié lorsque changent les accidents, et il n'y a pas dans les soubassements des êtres je ne sais quelle zone réservée et soustraite à tout changement. C'est pour admettre plus ou moins consciemment une distinction physique entre la substance et les accidents que beaucoup de philosophes font de la substance le support immobile de phénomènes changeants, théorie pleine de difficultés, car on se demande alors comment on peut dire que la substance supporte les accidents si ces derniers ne la modifient pas. En admettant entre substance et accidents une distinction métaphysique, nous évitons cette difficulté : les accidents modifient l'être substantiel accidentellement, c'est-à-dire dans son principe métaphysique qui rend compte du changement; ils ne le modifient pas substantiellement, c'est-à-dire dans le principe assurant l'identité.

c) Appliqué à la substance et aux accidents, le mot « être » n'est pas univoque mais analogue. Il n'est pas univoque puisque la substance est définie comme ce à quoi il appartient d'être en soi, tandis que l'accident se caractérise par le fait d'exister dans un autre. Cependant, il n'est pas équivoque, car, chacun à sa manière, la substance et l'accident sont quelque chose : l'être de la substance est substantiel; celui de l'accident, accidentel. C'est donc analogiquement que nous attribuons l'être à l'accident comme à la substance : la notion d'être est proprement réalisée par la substance qui est en soi et par analogie par l'accident qui est dans la substance.

## ARTICLE 2

### LES PRINCIPES INTRINSEQUES DE L'ÊTRE

#### INTRODUCTION.

L'être infini, celui qui réalise dans sa plénitude la notion d'être, est la simplicité même. Etant donné qu'il n'est qu'être, on n'a pas à faire appel à un autre principe d'explication pour rendre compte de ce qu'il est.

Il n'en est pas de même des êtres finis ou limités dont nous avons l'expérience et grâce auxquels nous nous élevons à la notion de l'être infini : leur être est mêlé de non-être; ils changent, cessant d'être ce qu'ils étaient pour devenir ce qu'ils n'étaient pas.

Pour comprendre ces êtres, nous sommes d'abord amenés à faire appel à des principes différents, dont l'un explique ce qu'ils sont; l'autre, qu'ils ne soient pas davantage : ce sont les principes intrinsèques de l'être.

Ensuite, nous devons rechercher pourquoi ces êtres, qui ne sont pas nécessairement ce qu'ils sont, existent effectivement et déterminer les principes extrinsèques de l'être ou ses causes.

Le prochain article sera consacré aux principes extrinsèques de l'être. Celui-ci traitera de ses principes intrinsèques.

**A. LES PRINCIPES.** — Etymologiquement, et au sens le plus général du mot, principe est synonyme de commencement : le principe est ce qu'on trouve à l'origine d'une chose et qui, par suite, l'explique ou en donne la raison.

Nous pouvons distinguer : des principes logiques, des principes physiques et des principes métaphysiques.

a) Les principes logiques sont les lois de la pensée, dont ils assurent les démarches. On les appelle aussi les principes directeurs de la connaissance. Ainsi que nous l'avons vu, ils se réduisent au principe d'identité ou au principe de contradiction.

b) Les principes physiques (qu'il ne faut pas confondre avec les principes de la physique, qui ne sont que des lois plus générales) sont les éléments derniers que l'analyse découvre comme constituants du monde matériel : la terre, l'eau, l'air et le feu, puis les corps prétendus simples, enfin les électrons et les protons ont été successivement considérés comme les principes physiques du monde.

c) Les principes métaphysiques ne sont pas une donnée de l'expérience : ils sont conclus comme exigés par la raison pour rendre compte des faits d'expérience. Ils n'ont pas une réalité physique distincte, comme l'oxygène et l'hydrogène qui entrent dans la composition de l'eau : seul existe effectivement l'être concret, dont ils ne sont que des principes constitutifs. Ainsi que nous l'avons dit en exposant la notion de distinction métaphysique, les principes métaphysiques des êtres sont des *entia quibus* (*entia realia existunt*) ; ce ne sont pas des *entia quae* (*existunt*) : ils constituent les êtres sans être eux-mêmes des êtres.

**B. LES PRINCIPES INTRINSEQUES.** — La notion de principe intrinsèque se précise par opposition à celle de principe extrinsèque.

Les principes extrinsèques d'un être sont ses agents effectifs, c'est-à-dire les forces par l'action desquelles il est passé de la possibilité à l'existence. Par exemple la chaleur et l'humidité sont les principes extrinsèques des changements qui de la graine font une plante.

Au contraire, nous entendons par principes intrinsèques d'un être ses éléments constitutifs, éléments que découvre, non pas l'analyse expérimentale qui cherche à isoler réellement les composants physiques des choses matérielles, mais l'analyse rationnelle qui opère sur les concepts.

Pour déterminer les principes intrinsèques des êtres, nous partons des données de l'expérience et nous nous demandons si les faits observés ne supposent pas l'intervention de plusieurs principes particuliers irréductibles les uns aux autres.

a) Suivant le fait d'expérience sur lequel nous nous fondons, nous découvrons des principes apparemment différents. Ainsi, partant du fait du changement, nous aboutissons à la dualité puissance et acte ; partant du fait de la

limitation des êtres créés, nous serons amenés à la dualité essence-existence; nous fondant sur la multiplicité des individus de même espèce ou de même type, nous établirons la dualité matière et forme.

b) Mais s'il y a une distinction réelle entre la puissance et l'acte, l'essence et l'existence, la matière et la forme, il ne faudrait pas croire que puissance, essence et matière d'une part, acte, existence et forme de l'autre, constituent autant de principes réellement distincts les uns des autres. D'une part, il n'y a entre le groupe acte-puissance et le groupe matière-forme qu'une distinction de raison; ces mots désignent la même réalité considérée d'un point de vue différent : la puissance limite l'acte comme la matière limite la forme; la forme active la matière comme l'acte active la puissance. D'autre part, les deux couples puissance-acte et matière-forme désignent les principes métaphysiques de l'essence qui, dans l'être créé, est considérée par certains comme distincte de l'existence. La multiplicité apparente des principes intrinsèques de l'être se réduit donc à une dualité. Il est un principe positif, le principe de l'être, de soi illimité : suivant le point de vue, on l'appelle acte, existence, forme. Il est un principe négatif, le principe du non-être ou de la limitation : on l'appelle, selon le point de vue, puissance, essence ou matière.

D'ailleurs tous les philosophes n'admettent pas la distinction réelle de ces principes opposés deux à deux, en particulier celle de l'essence et de l'existence. Pour échapper au monisme qui réduit tous les êtres à l'Être, il suffit d'admettre un principe quelconque de limitation : avec la dualité acte-puissance, nous échappons au panthéisme de PARMÉNIDE.

## § 1<sup>er</sup>. — L'ACTE ET LA PUISSANCE.

### I. Les antécédents de la théorie.

La distinction métaphysique entre l'acte et la puissance comme principes constitutifs des êtres créés fut conçue par ARISTOTE pour résoudre le problème du devenir.

**A. LE PROBLÈME DU DEVENIR.** — Les premiers penseurs grecs étaient des physiciens qui, audacieux comme la jeunesse, cherchaient à déterminer de quoi étaient faites toutes choses. Vers l'an 600, THALÈS, fondateur de l'école de Milet, répondait : l'eau. Son disciple ANAXIMANDRE opta pour l'*ἀπειρον*, l'indéterminé, et le disciple d'ANAXIMANDRE, ANAXIMÈNE, pour l'air.

Quel qu'il fût, le principe physique dont était fait le monde était conçu comme éternel, indestructible et immuable. Les êtres naissaient, se développaient et revenaient au néant, mais le principe des êtres était immortel et inaltérable. Comment expliquer ce changement de l'immuable ? Comment expliquer aussi

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 12, 1019a-1020a; IX, 1, 1044b. — SAINT THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, qu. I, art. 1-3. — L. ROBIN, *Aristote*, 81-88 (Presses universitaires, 1944). — R. JOLIVET, *Métaphysique*, p. 221-236. — J. WEBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, chap. v.

la diversité des êtres si le principe des êtres est unique. Il y avait là des contradictions qui furent à l'origine de la spéculation philosophique.

**B. LES SOLUTIONS.** — Comme il arrive souvent en philosophie, il y eut deux solutions extrêmes antithétiques et une réponse moyenne conciliant les théories opposées.

a) Les thèses extrêmes consistèrent à affirmer d'une part qu'il n'y a pas de mouvement ou de changement; de l'autre, que tout est mouvement et que rien n'est stable.

La thèse moniste de l'être (47) impliquant la négation du mouvement (48) fut professée par l'Ecole d'Elée, en Grande-Grèce, dont le théoricien le plus profond fut PARMÉNIDE et dont les arguments les plus célèbres furent fournis par ZÉNON (49). L'Être est, et, puisqu'il est, il ne devient pas. Par suite, le mouvement et le changement ne sont qu'une illusion.

Tandis que l'Ecole d'Elée sacrifie le devenir à l'Être, HÉRACLITE d'Ephèse professe le monisme du devenir et aboutit à la négation de l'Être: tout passe, disait-il, rien ne reste (πάντα γορπεί, οὐδὲν μένει). « Comparant la réalité au cours d'une rivière, il dit: « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. » (50).

b) L'accord de ces deux thèses antithétiques et l'explication des faits sur lesquels elles se fondent a été tenté par l'atomisme, dont le plus célèbre représentant est DÉMOCRITE: dans la réalité, il y a le non-être en même temps que l'être; le non-être, c'est le vide; l'être, ce sont les atomes dont les multiples combinaisons forment la diversité du réel. Cette conception dualiste du monde rend compte à la fois du changement et de la permanence dont nous sommes les témoins.

L'atome a les caractères essentiels de l'Être de PARMÉNIDE; il est éternel, indivisible, intrinsèquement immuable.

Mais le monde formé par ces atomes a bien le caractère qu'HÉRACLITE considérait comme le caractère essentiel du monde: le mouvement et le changement. Les atomes, en effet, ne sont pas immobiles: les éléments des corps sont toujours en mouvement dans le vide.

(47) Pour démontrer l'unité de l'être, PARMÉNIDE raisonnait ainsi. S'il y a plusieurs êtres, ils ne peuvent se distinguer que par l'être ou par le non-être. Or dans les deux cas la distinction est également impossible: l'être leur étant commun ne saurait distinguer; le non-être n'étant rien ne saurait davantage constituer un principe de distinction.

(48) C'est par un raisonnement analogue que PARMÉNIDE nie le mouvement ou le changement. L'être nouveau, résultat du changement, vient de l'être ou du non-être: il ne peut pas venir de l'être, car l'être est déjà, tandis que le changement est censé produire quelque chose de nouveau; il ne peut pas venir du non-être, le non-être ne pouvant être cause de rien.

(49) Voici les deux principaux de ces arguments par lesquels il prétend prouver l'impossibilité du changement et du mouvement. Supposez Achille aux pieds légers pour suivre une tortue: il ne l'atteindra jamais par suite de la divisibilité infinie de l'espace.

A

T

T' T''

Soit A et T les positions de départ d'Achille et de la tortue. Lorsque Achille sera arrivé à T, la tortue sera parvenue à T'; quand il parviendra à T', la tortue aura atteint T'', et ainsi indéfiniment. (ARISTOTE, *Physique*, VI, 233a.)

Argument de la flèche: la flèche qu'on vient de lancer est immobile, car elle ne se meut pas là où elle n'est pas, puisqu'elle n'y est pas; ni là où elle est, puisqu'elle y est. donc, elle est immobile. Cf. VOULQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 87.

(50) Cité par PLATON, *Cratyle*, 402a.

ARISTOTE, après avoir exposé la théorie atomiste, ajoute très justement : « Quant au problème du mouvement : d'où, ou comment, les êtres le possèdent, ces philosophes, comme tous les autres, l'ont négligemment passé sous silence. » (61). C'est ce problème qu'ARISTOTE prétend bien résoudre.

## II. La théorie aristotélicienne.

ARISTOTE résout les contradictions sur lesquelles se fondaient PARMÉNIDE et HÉRACLITE en distinguant dans les choses qui constituent le monde deux principes métaphysiques : l'acte et la puissance.

**A. LA NOTION D'ACTE ET DE PUISSANCE.** — a) La notion d'acte et celle de puissance se commandent mutuellement : la puissance est ordonnée à l'acte, et l'acte est le terme auquel aboutit la puissance.

Dans le langage aristotélicien, l'acte (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*) est l'être achevé dans son ordre, c'est-à-dire l'être dans lequel il n'y a plus aucune virtualité à actualiser : ainsi l'arbre en acte est celui qui a atteint le développement normal de son espèce (62).

La puissance (*δύναμις*) est l'aptitude à un mode d'être nouveau (63) : ainsi la glace est eau et vapeur en puissance; l'argile est en puissance brique, vase ou statue.

Il ne faut pas confondre l'être en puissance (*δυνάμει*) avec le pur possible (*δυνατόν*) : la puissance dont il est ici question diffère de la possibilité. Est possible tout objet de pensée dont les caractères essentiels ne sont pas contradictoires; par exemple, un polygone d'un milliard de côtés : les possibles n'ont qu'une existence mentale. Au contraire, l'être en puissance a une réalité physique : il suppose l'existence d'un être en acte, imparfait sans doute, mais susceptible de recevoir une perfection par rapport à laquelle il est dit en puissance. Ainsi tout être en puissance est un être possible; mais tout être possible n'est pas en puissance.

Il ne faudrait pas davantage faire de la puissance une réalité analogue à l'énergie potentielle ou au germe : l'énergie potentielle du ressort tendu est actuelle; dans le germe du gland, il y a déjà, en acte, les éléments constitutifs du chêne. Au contraire, dans ce morceau de pain, qui est en puissance matière vivante, il n'y a rien de vivant; cette eau, qui est solide en puissance, est parfaitement liquide.

Ainsi la puissance est un intermédiaire, non pas entre le néant et l'être, mais entre le possible et l'être en acte.

(61) *Métaphysique*, liv. I, 4.

(62) La similitude des termes et leur synonymie dans le langage ordinaire ne doit pas faire confondre l'acte et l'action : l'action consiste dans l'exercice d'une puissance opérative (l'action de la chaleur); l'acte consiste dans la réalité d'un être ou d'une certaine manière d'être (sous l'action de la chaleur, le fer, gris en acte mais rouge en puissance, devient rouge en acte). Mais un être en acte agit dans la mesure même où il est acte. L'acte pur est éminemment actif : il s'engendre en quelque sorte lui-même et est *causa sui*. L'acte limité qu'est l'homme, par suite de sa faculté d'option, se fait à lui-même sa destinée. Le vivant qui se reproduit indéfiniment imite à sa manière la pérennité de l'acte divin. En somme être en acte, c'est agir, non pas seulement à l'extérieur par une action transitive, mais en soi-même par une action immanente. Qui n'agirait plus se confondrait avec le néant.

(63) On distingue une puissance active, ou pouvoir de donner ou d'agir, et une puissance passive, ou pouvoir de recevoir : quand je dors, je suis en puissance active de marcher ou de penser; ce morceau de pain est chair en puissance passive.

L'acte et la puissance ainsi comprise divisent l'être; en d'autres termes, tout le réel est ou bien acte pur, ou bien composé de puissance et d'acte.

L'acte peut exister sans la puissance : il n'y a aucune contradiction dans l'idée d'un être qui n'a plus rien à recevoir et dont toutes les potentialités sont épuisées; cet être, c'est l'acte pur, c'est-à-dire qui est effectivement tout ce qu'il peut être. Mais la puissance ne peut pas exister sans l'acte : l'aptitude à recevoir et à plus forte raison l'aptitude à donner implique l'existence. Par conséquent, en dehors de l'acte pur, les êtres sont composés de puissance et d'acte.

b) Entre la puissance et l'acte, il y a une distinction réelle, car les deux concepts sont opposés : ce qui est acte n'est pas puissance et ce qui n'est pas puissance est acte.

Cependant acte et puissance, de l'union desquels résulte l'être fini, sont, non pas des êtres physiques comme l'eau et le verre qui la contient, ni même des principes physiques de l'être comme l'oxygène et l'hydrogène sont les principes de l'eau. Ce sont des principes métaphysiques, c'est-à-dire exigés par la raison pour expliquer le monde physique, mais sans une existence indépendante analogue à celle qu'ont les principes physiques des substances matérielles. Il n'y a donc entre l'acte et la puissance qu'une distinction métaphysique.

**B. LA SOLUTION DES DIFFICULTES.** — Grâce à la distinction de l'acte et de la puissance, ARISTOTE répond aux difficultés de PARMÉNIDE, aussi bien qu'à celles d'HÉRACLITE.

a) Le mouvement et le changement ne doivent pas être conçus, à la manière des éléates, comme le passage du néant à l'être ou de l'être au néant; ils ne sont pas la seule réalité, comme le pense HÉRACLITE, car ils supposent quelque chose qui se meut ou qui change. Ils sont constitués par un passage de la puissance à l'acte <sup>(54)</sup>.

b) La multiplicité des êtres s'explique par l'adjonction à l'être, non d'un certain non-être absolu, mais d'un non-être relatif, la puissance. Il est un Acte pur que ne limite aucune puissance, et cet Acte est nécessairement unique comme le veut PARMÉNIDE; mais les êtres que vient limiter la puissance peuvent être multiples et se différencier par le degré de puissance qui limite leur acte. La théorie hylémorphique donnera de cette multiplicité une explication plus satisfaisante.

Ainsi il n'y a pas entre les différents niveaux de la hiérarchie des êtres de coupure absolue. La matière n'a pas la vie, mais elle est vitalisable : elle est vie en puissance. Le vivant ne pense pas, car il lui manque le principe spirituel nécessaire à la pensée, mais il est spiritualisable : il est esprit en puissance. L'esprit est limité et incapable d'atteindre directement Dieu; mais, par grâce sinon par nature, il est défiante : il est, d'une certaine manière, Dieu en puissance.

<sup>(54)</sup> ARISTOTE, *Physique*, liv. III, 1, 200b. On peut ainsi répondre aux objections de ZÉNON. L'espace qui sépare Achille de la tortue est divisible (c'est-à-dire multiple en puissance) à l'infini, et, si Achille devait le diviser jusqu'à trouver les éléments indivisibles, il n'y arriverait jamais. Mais cet espace n'est pas divisé en acte et Achille n'a pas à passer par l'infinité de points que suppose l'argument des éléates. A chaque instant, la flèche n'est en acte qu'à un point donné, mais elle est aussi en puissance au point suivant et elle passe constamment de la puissance à l'acte : c'est en cela que consiste le mouvement.

## § 2. — LA MATIÈRE ET LA FORME.

I. Antécédents de la théorie.

**A. LE PROBLÈME DE L'UN ET DU MULTIPLE.** — Ce problème est une autre forme du problème du devenir qui nous ramène au problème toujours actuel des universaux.

L'expérience nous montre des objets multiples : Pierre, Paul, mon chien Sultan, votre chien Black, mon stylo et votre crayon. Cependant, nous les pensons comme réalisant une unité : Pierre et Paul sont des hommes; Sultan et Black, des chiens; mon stylo et votre crayon sont des instruments avec lesquels on écrit; enfin, tous les hommes et toutes les choses sont des êtres.

Ces faits posent le problème suivant : comment la même essence peut-elle se trouver en plusieurs individus; comment Paul peut-il être homme si Pierre aussi est homme.

**B. LES THÉORIES.** — A ce problème on a apporté d'abord deux solutions extrêmes : le monisme et le dualisme. La synthèse a été faite par ARISTOTE, dont la théorie hylémorphique rend compte à la fois de l'unité et de la multiplicité des êtres.

a) PARMÉNIDE a adopté la solution moniste (*thèse*) : il n'y a qu'une réalité, l'être; tout ce qui n'est pas l'être n'est rien.

En effet, Pierre et Paul ne peuvent pas être homme en même temps. Si Pierre est homme, Paul ne l'est plus, ou s'il l'est, Pierre est Paul, et nous revenons à l'unité de l'homme. De même, si Pierre possède l'être, il n'y a plus d'autre être que Pierre, ou s'il en est, ils sont Pierre, puisque Pierre est l'être.

b) PLATON, à l'opposé, est l'auteur de la conception dualiste (*antithèse*). Il y a deux mondes distincts : d'une part, le monde des essences ou le monde des Idées, qu'il appelle le monde intelligible; d'autre part, le monde des existences ou le monde des êtres individuels, dans lesquels sont multipliées ces Idées.

Dans cette conception, le monde des Idées est le monde de l'un : les types des choses sont uniques, et c'est d'eux que nous parlons quand nous portons une affirmation sur l'homme, sur le vivant, sur la justice en général. Le monde sensible est le monde du multiple, dont tout l'être provient d'une participation du monde intelligible auquel, par suite, il nous permet de nous élever.

c) ARISTOTE a réalisé la *synthèse* de ces conceptions opposées. La multiplicité et l'unité se trouvent dans les êtres individuels qui sont uns par la forme identique en tous, mais multiples par la matière qui les individualise et les diversifie. C'est la théorie hylémorphique.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Physique*, I, 9; *Métaphysique*, XII, 2-3. — HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 261-275. — SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XII, III, 6. — KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, 3<sup>e</sup> diss. (Trad. SIERP, III, p. 288-309). — SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2<sup>e</sup> éd., II p. 2-18 (Aubier, 1940). — P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme* (Beauchesne, 1924). — RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque* (Alcan, 1906).



## II. La théorie hylémorphique.

On appelle hylémorphisme ou théorie hylémorphique la conception d'après laquelle les êtres matériels <sup>(55)</sup> sont constitués par deux principes : la matière ( $\psi\lambda\eta$ ) et la forme ( $\mu\omicron\text{-}\phi\eta$ ) <sup>(56)</sup>.

A. NOTIONS. — a) Il convient d'abord de distinguer deux sortes de forme. Le vulgaire ne connaît que les formes accidentelles, qui résultent de la disposition des éléments constitutifs d'un objet. Ainsi les matériaux de construction peuvent entrer dans des édifices fort divers; cette diversité tient à la forme et non à la matière. De même avec la même étoffe (*Stoff*, en allemand, veut dire matière) on peut confectionner des habits différents, et le bon tailleur est celui qui donne une bonne forme aux fabrications qui sortent de son atelier. Des objets hétéroclites jetés pêle-mêle les uns sur les autres constituent un tas informe; une fois triés et rangés à leur place, on dira que cela a pris forme.

Ces formes ne sont qu'un accident (*ens entis*), et, comme elles résultent de la disposition des éléments d'un objet les unes par rapport aux autres, elles rentrent dans la catégorie relation.

Mais en plus de ces formes accidentelles, les philosophes ont été amenés à concevoir des formes substantielles, qui ne sont pas simplement l'être d'un être, mais un être aussi véritable que la matière qu'elles informent mais non pas au même titre. C'est des formes substantielles qu'il est ici question.

b) Les caractères essentiels de la matière et de la forme substantielle sont indiqués dans les définitions suivantes : la matière est le principe indéterminé <sup>(57)</sup> dont une chose est faite, par exemple le bois, la terre...; la forme substantielle, le principe déterminant qui fait qu'une chose est ceci plutôt

(55) Pour l'école franciscaine, les purs esprits eux aussi, Dieu excepté, sont composés de matière (au sens précisé plus bas) et de forme. Cf. par exemple SAINT BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 17, art. 1 qu. 2 (Quaracchi, II, p. 414-415); RICHARD DE MIDLETON ou de MEDIAVILLA (mort vers 1300), *In 2 Sent.*, disp. 3, art. 1, qu. 2, Brixiae, 1591, t. II, p. 51-52; DUNS SCOT, *De rerum principio*, qu. 8, art. 3, n° 19, éd. Wadding, III, p. 84, n.

Mais les docteurs de cette école tiennent en général que la matière des purs esprits est différente de celle des corps. Cf. SAINT BONAVENTURE, *In 2 Sent.*, disp. 3, pars. 1, art. 1, qu. 2 (Quaracchi, II, p. 97, n); R. DE MIDLETON, *op. cit.*, art. 2, qu. 1, p. 83, II.

Ces thèses sont soutenues aussi par ALBERT LE GRAND : 1 *Sent.*, dist. 2, art. 2 (t. XV, p. 27, n, Lyon, 1651); 2 *Sent.*, dist. 3, art. 4, sol. (t. XV, p. 38, n); *Summa theol.*, pars. 2<sup>a</sup>, tr. 1, qu. 4, membr. 1, art. 1, pars. 2 (t. XVIII, p. 85 et s.).

Au contraire, l'école thomiste tient que les purs esprits sont des formes pures.

(56) Le substantif grec  $\psi\lambda\eta$  désigne au sens propre le bois : bois sur pied, bois coupé (soit le bois à brûler, soit le bois de construction). Au sens dérivé, il sert à désigner toutes sortes de matériaux de construction, la pierre comme le bois. Le latin *materies* ou *materia* dérive de *mater*, qui, appliqué aux végétaux, désigne la branche mère, le tronc; ainsi *materies* en est venu à désigner, par opposition à *lignum*, le bois de construction et ensuite toute espèce de matériaux.

$\mu\omicron\phi\eta$  est l'équivalent grec du mot forme. Par opposition à  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ , il désigne plutôt l'apparence, tandis que  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  désignerait plutôt la forme essentielle, l'espèce; néanmoins d'après l'étymologie, l' $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ , c'est ce qu'on voit ou ce qui reste après qu'on a vu. La *forma*, au sens propre, c'est le moule : de là *formosus*, « fait au moule », et par suite « bien fait, beau ». Par dérivation, *forma* a été employé pour désigner la forme donnée aux objets par le moule et en général la forme.

(57) Elle n'a *nec quid, nec quale, nec quantum*, disent les scolastiques, reprenant ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 3, 1029a, 20.

que cela, tableau, plutôt que porte ou que plancher, vivant plutôt que matière brute, etc.

Les notions de matière et de forme, comme toutes les notions fondamentales de la philosophie classique, ont été tirées de l'observation des faits les plus ordinaires, puis c'est par analogie avec les formes accidentelles qu'on en est venu à concevoir des formes substantielles : la pile de bois dans laquelle puise le charpentier, le terrain argileux où s'approvisionne le potier, la pâte dans le pétrin du boulanger ou du pâtissier, voilà des observations qui ont donné l'idée de matière; la forme, c'est la transformation que ces artisans font subir à cette matière, l'un tirant des billes de bois homogènes les différentes pièces d'une charpente qu'il assemble en un tout organique, le troisième façonnant avec une pâte identique miches, flûtes, petits pains et autres variétés suivant la fantaisie des clients<sup>(58)</sup>.

Chez un peuple pour qui le passage de la vie des bois à la vie des champs n'était pas encore un fait bien ancien, le mot de MATIÈRE (materia, materies), désignait un abatis de bois gisant dans le voisinage de la cabane : sorte de provision tout à la fois encombrante et utile au premier chef; soit qu'il s'agisse pour l'homme de se créer avec de grosses pièces un abri, des ouvrages de défense, un canot, un radeau, un pont, une route, des armes, des outils, des meubles grossiers; soit qu'il tire parti des débris pour réchauffer ses membres et pour cuire ses aliments. Mais puisque le même bois devient, entre les mains de l'homme, tantôt une poutre, tantôt un canot, tantôt un pieu, tantôt une masse, tantôt une fascine, tantôt un fagot à brûler, il est bien naturel que l'homme soit ainsi trappé pour la première fois du contraste entre la forme qui change et la matière qui reste malgré les changements de forme. Puis, par généralisation, on dira de la pierre, du métal, à mesure que l'homme apprendra à les travailler, ce que tout à l'heure on disait du bois, et le mot de matière deviendra un terme générique et abstrait : materiam superabat opus. Bien plus tard on opposera, sous le nom de matières premières, aux produits d'une industrie perfectionnée ce qui a déjà reçu des mains de l'homme une forme, un apprêt adapté à des fabrications ultérieures. Sans même attendre cette époque de civilisation très avancée, l'on sera conduit à transporter par analogie, dans la langue des écoles, dans celle des tribunaux et des affaires les idées et les mots de matière et de forme, en les appliquant à des choses qui ne tombent plus sous les sens, ou qui n'y tombent que d'une manière détournée et indirecte, grâce à l'artifice des allusions et des signes. Un rhéteur dictera la matière d'une amplification; un tribunal sera dit incompetent à cause de la matière; un théologien raisonnera sur la matière d'un sacrement, et ainsi de suite<sup>(59)</sup> (M. Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, p. 1-2, Hachette, 1875.)

(58) Dans le langage courant, matière et forme sont des notions relatives, et la même réalité peut, suivant le point de vue, être considérée comme matière informe ou comme matière informée, comme pure forme ou comme forme matérialisée. Aristote fait remarquer que « la matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, mais, d'un côté, en puissance, de l'autre, en acte » (*Métaph.*, VIII, 6, 1043 b, Trad. Tricot, II, p. 21). La laine, qui a déjà une forme, n'est pas matière première ou matière prime : elle est matière prochaine par rapport au fil, le fil est matière prochaine par rapport au drap, la pièce de drap est matière prochaine par rapport aux habits confectionnés. On parle des « formes » du cordonnier comme si elles étaient immatérielles, parce que leur action dépend de leur forme et non de la matière dont elles sont faites. Au contraire, celui qui les a fabriqués les considère surtout comme une matière ayant une certaine forme, car c'est la nature de la matière qui commande son travail. Mais le philosophe se place dans l'absolu et considère la matière que n'informe aucun principe déterminant ou matière prime, et forme indépendamment de la matière qu'elle peut informer ou forme pure. Toutefois si l'école thomiste admet l'existence de formes pures (les êtres spirituels, les anges), elle n'admet pas la possibilité pour Dieu de créer une matière complètement informe : la matière prime est un *ens quo* ou un *quo ens* qui compose avec la forme, mais qui n'a pas d'existence indépendante. Au contraire, l'école franciscaine admet que les êtres spirituels eux-mêmes sont composés de matière et de forme et que la matière possède un certain acte grâce auquel elle peut avoir son existence propre : pour eux et matière et forme sont un *ens quod*. (Cf. B. Landry, *Duns Scot*, p. 49 et s.)

(59) Nous avons parlé plusieurs fois de la matière et de la forme dans la pensée (Logique, 18-19; *Métaphysique*, 114).

Ensuite cette conception de la matière et de la forme a été généralisée et étendue des œuvres faites de main d'homme aux productions de la nature<sup>(60)</sup> : on a distingué une matière et une forme<sup>(61)</sup> dans le chêne, dans le chien et dans l'homme lui-même, comme dans le vase ou dans la table. La forme est devenue la forme substantielle, principe actif qui maintient dans chaque être le type de son espèce : la matière, le principe passif indifférent à être ceci ou cela.

La notion de forme a donc considérablement évolué. A l'origine, et de nos jours encore dans le langage vulgaire, le type de la forme est fourni par le spectacle du monde matériel qui nous montre des formes passives et inertes, comme celles des cailloux, des billots de bois, du soleil... Au terme de l'évolution sémantique, c'est dans l'observation du monde spirituel, dans le principe pensant dont il expérimente l'activité en lui-même, que le métaphysicien prend le type de la forme, forme qui est essentiellement pensée et dynamisme, et auprès de laquelle ce que le vulgaire appelle « forme » ne mérite ce nom que par analogie.

Cette forme-pensée ne se rencontre donc, au sens propre et complet du terme, que chez l'homme, qui a la conscience réfléchie de lui-même. Mais la conscience spontanée de l'animal présente d'étroites analogies avec celle de l'homme. Chez tous les êtres vivants nous sommes amenés à reconnaître une sorte de pensée organique qui se manifeste par la finalité des organes et de leurs fonctions. Jusque dans la matière brute, nous constatons une proportion régulière des éléments ou une disposition constante des parties qui dénote un ordre et un plan : il y a là une sorte de « pensée cosmique », qui n'a qu'une analogie lointaine avec la pensée dont nous avons l'intuition immédiate, mais sans laquelle le monde serait impensable et la classification des êtres impossible<sup>(62)</sup>.

**B. RAPPORTS ENTRE LA MATIÈRE ET LA FORME.** — a) La forme est le principe d'unité; la matière, le principe de multiplicité et de divisibilité. La forme c'est le type spécifique que réalisent les différents individus et qui par là sont identiques<sup>(63)</sup> : que l'on compare deux pièces de monnaie de même modèle, elles ne se différencient que par la matière; le métal de l'une n'est pas le métal de l'autre, mais l'une et l'autre ont la même forme. C'est grâce à la

(60) Les formes naturelles diffèrent des formes artificielles en ce que les premières sont dynamiques, tandis que les secondes sont inertes. Les formes naturelles ont quelque chose de l'âme et sont conçues par analogie avec elle. Cf. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 155 et s. (Vrin 1930).

(61) Un des grands sujets de controverse du moyen âge était la question de savoir si, même dans les êtres les plus complexes et en particulier chez l'homme, il n'y a qu'une forme, ou si, au contraire, il faut admettre des formes multiples. Les thomistes tiennent pour l'unicité de la forme : le corps humain est immédiatement informé par l'âme, qui est le principe de l'activité matérielle et organique la plus élémentaire en même temps que de l'activité supérieure de la pensée et de la volition. (Cf. par exemple SAINT THOMAS, Qu. disp. de Anima, art. IX, *De spiritualibus creaturis*, a. 3; II, *Contra Gentes*, 62; 1<sup>a</sup>, qu. 76, art. 3.) Au contraire, l'école franciscaine professe la pluralité des formes subordonnées les unes aux autres : l'âme n'informe pas directement le corps (OLIVI, qui avait enseigné qu'elle ne l'informe pas du tout [*In 2 Sent.*, qu. 31, t. II, p. 118. Quaracchi, 1924], fut condamné par le Concile de Vienne en 1311), mais par l'intermédiaire de la « corporéité ». Cf. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *In II Sent.*, dist. 17, art. 1, qu. V, t. I, p. 219-222 (Brixiae, 1591).

On pourrait même admettre que chaque organe a sa forme propre subordonnée à la forme de l'ensemble du corps et ayant sous sa dépendance des formes inférieures, en particulier les formes cellulaires : les faits de greffe, de régénération, la survie de parties de l'organisme réalisée dans le laboratoire, en particulier les célèbres expériences du docteur CARREL, sont en faveur de cette hypothèse.

On trouvera la discussion théorique de ce problème dans DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 77-120, et un bref exposé historique dans E. BRÉMER, *La philosophie au moyen âge*, p. 322-326 (Albin Michel, 1937).

(62) Cf. M. BLONDEL, *La pensée*, I, p. 3 et s.

(63) La forme, étant immatérielle, n'est pas hétérogène à l'esprit, où elle peut exister intentionnellement tout en conservant son existence actuelle dans la matière. Ainsi la distinction de la matière et de la forme rend compte de la connaissance intellectuelle par abstraction au sens métaphysique du mot (Cf. *Psychologie*, p. 446).

forme que les millions de pièces frappées en même temps sont les mêmes, c'est-à-dire du même type <sup>(64)</sup>.

b) Dans les êtres matériels <sup>(65)</sup>, matière et forme sont deux principes substantiels, mais deux réalités incomplètes, car elles se supposent mutuellement. Dans chacune prise à part, nous devons voir non un être substantiel, mais un principe d'existence. C'est pourquoi le corps (matière) et l'âme (forme) constituent non deux substances distinctes, mais une substance unique. Les scolastiques disaient que forme et matière sont un *ens quo* ou un *quo ens*, c'est-à-dire un être par lequel un autre être existe réellement, mais non un *ens quod*, c'est-à-dire un être qui existe effectivement <sup>(66)</sup>.

C'est pourquoi il est impossible, non seulement d'observer la matière indépendamment de la forme, mais même de l'imaginer. Saint AUGUSTIN nous dit comment il s'y était vainement escrimé.

*Ce que j'imaginai était informe, non, par absence de toute forme, mais par comparaison avec des formes plus belles. La vraie raison me suggérait, si je voulais concevoir un être absolument informe, de le dépouiller totalement de ses derniers restes de forme : je n'y réussissais pas, j'avais plutôt fait de tenir pour néant l'objet ainsi privé de toute forme que d'imaginer quelque chose d'intermédiaire entre la forme et le néant, et qui ne fût ni forme, ni néant, un être informe, un presque néant.*

*Alors ma raison renonça désormais à interroger mon imagination, toute remplie d'images de formes corporelles qu'elle diversifiait et combinait à son gré. Je dirigeai mon attention sur les corps eux-mêmes, je méditai plus profondément sur cette instabilité qui les fait cesser d'être ce qu'ils étaient et commencer d'être ce qu'ils n'étaient pas. Je soupçonnai que ce passage d'une forme à une autre forme se faisait par je ne sais quoi d'informe, et non par un néant absolu...*

*... Si l'on pouvait dire : « un rien qui est quelque chose », ou encore : « un néant qui est », c'est ainsi que je la définirais. Et pourtant il fallait bien qu'elle eût une sorte d'être pour être capable de revêtir les formes visibles et complexes que nous connaissons. (Saint AUGUSTIN, Confessions, liv. XII, chap. vi, trad. de LABRIOLLE, II, p. 332-333, coll. Budé.)*

(64) La thèse de la multiplication ou de l'individuation des êtres par la matière est une des clefs de voûte du thomisme. Cette thèse remonte à PLATON pour qui les Idées du monde intelligible se multiplient par leur réception dans la matière du monde sensible. ARISTOTE corrigea profondément cette théorie en supprimant le monde intelligible. Saint THOMAS appliqua la conception aristotélicienne à l'homme lui-même : dans le système thomiste, les âmes humaines sont de soi identiques et ne sont diversifiées que par le corps qu'elles informent. Par là la philosophie thomiste avait prévenu les observations de la psychologie moderne.

Mais cette thèse n'est pas universellement admise. L'école franciscaine, en particulier, tient que matière et forme ont leur principe d'individuation propre appelé « haecceité », c'est-à-dire ce qui rend l'essence cette essence. (Cf. B. LANDRY, *Duns Scot*, p. 87-104.) C'est pour cela que SCOT professe la connaissance intellectuelle du singulier, tandis que, pour les thomistes, du singulier nous ne pouvons avoir qu'une image.

Bien plus, d'après M. ROBIN (*Aristote*, p. 90-98), la théorie aristotélicienne de l'individuation aurait été moins nette qu'on ne dit ordinairement et le STAGIRITE aurait professé la thèse de l'individuation par la forme : « Socrate et Coriscos sont tels par leur âme, qui exige tel corps humain. » (P. 97.)

(65) Nous laissons de côté les êtres spirituels. Pour l'école thomiste (Cf. p. ex. Saint THOMAS. *De ente et essentia*, c. v), ces êtres sont des formes pures; au contraire, pour l'école franciscaine, ils sont composés de matière et de forme. Cf. Saint BONAVENTURE, *In 2 Sent.*, dist. 3, pars 1, art. 1, qu. 1. t. II, p. 90-91 (Quaracchi, 1888).

(66) Notons toutefois que, pour l'école franciscaine, la matière et la forme ont chacune une réalité propre et sont des *entia quae*; par suite, la matière (matière pure ou matière prime) peut exister sans la forme comme la forme sans la matière (Cf. Duns Scot, *II Sent.*, dist. XII, cap. 2).

**C. LES ARGUMENTS.** — a) L'argument essentiel de la théorie hylémorphique était jadis tiré de ce qu'on appelait des mutations substantielles: il est des mutations ou des changements qui n'affectent pas la nature intime des choses : ainsi un corps chaud peut devenir froid, de l'eau se transforme en glace ou en vapeur sans perdre ses propriétés essentielles. Ces changements restent superficiels et constituent des mutations accidentelles. Plus profonds ceux qui résultent des synthèses chimiques, en particulier des synthèses chimiques opérées par les êtres vivants dans le phénomène de l'assimilation : dans ce cas, la substance non vivante, par exemple le pain, devient vivante; elle passe d'une catégorie dans une catégorie d'un autre genre. Il faut donc admettre dans ces réalités dont la substance se modifie deux principes : un principe permanent, c'est la matière; un principe qui peut se modifier, c'est la forme substantielle.

La science moderne n'admet plus guère de changements substantiels. En effet, la théorie atomistique s'est imposée d'après laquelle les éléments des choses, atomes ou électrons, restent immuables, les changements les plus radicaux que nous pouvons observer dans le monde s'expliquant par un simple déplacement ou une disposition nouvelle des éléments qui les composent. Mais cette disposition nouvelle est quelque chose : c'est la forme, principe de diversité et de changement, tandis que la matière est le principe de l'unité et de la permanence.

b) Une autre preuve de la théorie hylémorphique est fournie par le continu ou le divisible. C'est un fait qu'il y a des réalités continues, c'est-à-dire indivisées mais divisibles, par exemple cette feuille de papier. Or pour qu'un être soit divisible, il faut d'abord qu'il ait des parties, sinon il serait un et indivisible; il faut ensuite que ces parties forment une unité, sinon il serait divisé et non divisible. Un être divisible comporte donc deux éléments : un élément qui assure l'unité, c'est la forme; un élément qui assure la multiplicité et la divisibilité, c'est la matière (67).

**Conclusion.** — Avant toute spéculation, la matière nous fournit le type de la réalité : la masse des hommes éprouve une grande difficulté à connaître l'existence de l'immatériel. Mais l'analyse métaphysique nous amène à découvrir dans les objets matériels des principes d'une autre nature sans lesquels ces objets ne seraient pas ce qu'ils sont, et nous en venons à nous représenter la matière comme une pure possibilité voisine du néant. La notion de matière est cependant nécessaire pour comprendre le monde et expliquer la multiplicité des êtres qui réalisent la même idée. La réalité est conférée par la forme; mais c'est grâce à la matière que la forme peut se multiplier (68).

### § 3. — L'ESSENCE ET L'EXISTENCE.

Prenons un être concret ou existant, par exemple mon chien; pour expliciter la réalité qu'il constitue, nous serons amenés à distinguer en lui deux points de vue : d'abord que c'est un chien, c'est le point de vue de l'essence; ensuite que ce chien est ou existe, c'est le point de vue de l'existence (69).

(67) Cf. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, p. 154; DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 237.

(68) Cf. M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, p. 82-83.

(69) En allemand, *Dasein* (être là) exprime l'existence; *Sosein* (être ainsi), l'essence.

## I. Notion.

**A. L'ESSENCE.** — a) On donne de l'essence la définition suivante : l'essence c'est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est et non pas autre chose : un chien et non pas un chat ou un lapin. Elle s'exprime par la définition qui indique les caractères essentiels (génériques et spécifiques) de l'objet défini.

Comme synonyme d'essence, les philosophes emploient aussi le mot *quiddité* : la quiddité c'est ce qui répond à la question *quid sit*, qu'est-ce que c'est ? tandis que à la question *an sit*, cela existe-t-il ? on répond en affirmant ou en niant l'existence.

De l'essence se rapproche la nature. Parfois ces deux termes sont pris comme synonymes et désignent les propriétés constitutives des choses. Mais le mot nature a une signification dynamique : la nature, c'est le « principe considéré comme produisant le développement d'un être et réalisant en lui un certain type » (*Voc.*, sens A) ; la nature, c'est l'essence en tant qu'agissant.

b) On distingue deux espèces d'essence : 1° l'essence seconde, qui comprend les caractères communs aux individus d'une même espèce ou d'un même genre (essence spécifique et générique) ; 2° l'essence première, qui inclut, avec les caractères génériques et spécifiques, les caractères individuels par lesquels l'individu se différencie des autres individus de même espèce (essence individuelle) (70).

Les essences premières, en dehors des individus en qui elles se réalisent, n'existent qu'en tant qu'idées (71) : idées de l'homme, mais surtout idées de Dieu, sur qui se fonde la possibilité de tous les possibles. Ainsi comprises, les essences sont immuables comme la divinité, car on ne peut ôter un élément à l'essence d'une chose sans détruire cette essence elle-même : ainsi un triangle rectangle qui n'aurait plus un

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS D'AQUIN, *De ente et essentia*, chap. IV, 1<sup>a</sup>, qu. 3, art. 4, 1<sup>a</sup>, qu. 54, art. 3 ; 1<sup>a</sup>, qu. 79, art. 1 ; *I Contra Gentes*, 32-34. — SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 31. — L. MAHIEU, F. SUAREZ (Desclée, 1921). — J. WÉBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 176-200. — LAHR-PICARD, *Cours de philosophie*, II, p. 337-363. — E. GILSON, *L'être et l'existence* (Vrin, 1948).

(70) L'essence individuelle est dite première parce qu'elle est donnée la première. l'essence spécifique n'étant formée qu'ultérieurement par abstraction. On emploie plus couramment les termes de « substance première » et de « substance seconde ».

Pour les nominalistes, il n'y a pas de substance ou d'essence seconde : il n'y a de réel que les individus. Par suite, la science n'a pas de valeur (Cf. *Logique*, p. 207) ; la pensée est impossible ; nous ne pouvons pas dire : Socrate est homme, mais seulement : Socrate est Socrate.

Le problème de l'individuation dont nous parlions plus haut ne se pose que pour ceux qui admettent des essences secondes et consiste à déterminer ce qui différencie les essences premières de l'essence seconde dont elles participent.

(71) La question de la réalité des essences ayant été traitée en *Psychologie* sous le titre plus usuel de « Problème des universaux », nous nous contenterons de rappeler ici les grandes conceptions qui s'affrontent. Le réalisme absolu a été professé par PLATON, pour qui les essences ou Idées existent, non pas seulement dans les individus en qui elles sont réalisées et dans les esprits qui se les représentent, mais en soi, dans le monde des idées. A l'opposé, le nominalisme absolu représenté au moyen âge par ROSCELIN et dans les temps modernes par HOBBS, CONDILLAC, etc., d'après lesquels les essences n'ont aucune réalité ni en soi, ni dans les objets particuliers dans lesquels tout est individuel, ni même dans notre esprit dont toutes les représentations se ramènent à des images concrètes : l'essence n'est qu'un mot évoquant certains caractères qui lui sont associés. Une solution moyenne est le conceptualisme qui reconnaît la réalité des essences comme représentations mentales ou concepts, mais cette théorie se présente sous deux formes assez diverses : il est un conceptualisme nominaliste couramment appelé nominalisme professé par exemple par KANT et par TAINÉ, d'après lesquels rien dans la réalité ne correspond à nos concepts d'essence ; mais il est aussi un conceptualisme réaliste appelé aussi réalisme. D'après cette théorie, les concepts représentatifs de l'essence sont fondés sur les choses elles-mêmes dans lesquelles nous observons des propriétés communes aux objets de même espèce, propriétés qui sans doute n'existent pas séparées des propriétés individuelles, mais que l'esprit peut considérer séparément. C'est au conceptualisme réaliste que nous nous sommes arrêté.

angle droit ne serait plus un rectangle. Elles sont éternelles et nécessaires, non pas évidemment dans leur existence, mais en tant qu'essences, c'est-à-dire comme types d'êtres possibles : l'essence du myriagone, dont il n'existe aucun exemplaire dans le monde physique, est éternelle et nécessaire, car la possibilité de construire une figure de dix mille côtés est indiscutable.

**B. L'EXISTENCE.** — Par existence (étymol. : *sistere ex*, s'élever hors de, apparaître), on entend ce par quoi une essence est actuelle, c'est-à-dire se trouve effectivement réalisée et non pas seulement possible.

A partir de ce mot, on a formé les néologismes : existentiel, existentialisme et existentialiste. Est existentiel ce qui a rapport à l'existence : un jugement existentiel, ou jugement d'existence, affirme ou nie une existence (*Deus est*), tandis qu'un jugement essentiel porte sur l'essence (*Deus est bonus*). Par existentialisme on entend la conception d'après laquelle la philosophie a pour objet propre, non pas les essences abstraites des choses, moins encore l'existence elle-même, car l'existence, abstraction faite de ce qui existe, est un concept vide<sup>(72)</sup>, mais les choses elles-mêmes dans leur existence concrète.

Néanmoins, c'est à l'étude d'une existence privilégiée que s'attachent de préférence les philosophes existentialistes : leur propre existence, l'existence de l'être conscient, qui est pour soi, ou plutôt l'existence de cette conscience elle-même : « Exister se dit de l'homme et non des choses »<sup>(73)</sup>. « J'existe parce que je pense »<sup>(74)</sup>. L'existence ainsi comprise est l'acte par lequel nous choisissons librement nos fins, déterminant, par là même, ce que nous serons : « Pour la réalité humaine, il n'y a pas de différence entre exister et se choisir »<sup>(75)</sup>. Ce choix est créateur, non seulement de notre personnalité, mais du monde lui-même, car le même monde *en soi* est bien différent *pour nous* suivant ce que nous attendons de lui. Il ne consiste pas dans une option entre plusieurs modèles ou plusieurs essences qui seraient d'abord données et qu'il s'agirait de faire passer à l'existence : comme le dit HEIDEGGER<sup>(76)</sup> « l'existence précède et commande l'essence » ; exister ne consiste pas à être ceci ou cela, mais à être moi : « L'être des choses est la réalisation de leur essence, mais l'essence de l'homme est son existence. »<sup>(77)</sup>.

Dans un hebdomadaire de gauche qui avait subodoré dans l'existentialisme des tendances fascistes, M. J.-P. SARTRE a pris soin d'exposer cette théorie au grand public<sup>(78)</sup>.

(72) Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, p. 290-291.

Dans l'esprit de la philosophie existentialiste, M. LAVELLE (*Introduction à l'ontologie*, p. 40 et suiv.) distingue la réalité de l'existence : l'existence, c'est l'acte même de la participation des êtres à l'être ; la réalité, la donnée ou l'état qui résulte de cette participation. L'existence est dynamique ; la réalité, statique.

(73) HYPOLITE, *Jaspers*, dans *Dieu vivant*, fasc. 3, p. 63. Ed. du Seuil, 1948. Sur JASPERS, voir aussi J. DE TONQUÈNEC, *L'existence d'après Karl Jaspers* (Beauchêne, 1945) ; M. DUFRENE et P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Ed. du Seuil, 1947) ; Jeanne HERSCH, *L'illusion philosophique*, p. 148-186 (Alcan, 1936).

\* Dans *Kant et la métaphysique*, § 42, HEIDEGGER déclare : « Dévoiler quelle est la constitution de l'être de la réalité humaine, c'est cela l'Ontologie. » (M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* p. 212.)

(74) J.-P. SARTRE, *La nausée*, p. 130.

(75) J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 660. Pour exprimer l'activité existentielle de l'homme, on écrit « ex-sistence », acte de sortir ou de surgir de (de l'indétermination ou du néant) : les pierres *existent*, l'homme *ex-siste*. On encore on écrit : l'*existence* des pierres et l'*ex-sistance* de l'homme. L'« ex-sistence » est « ek-stase », transcendance, dépassement constant de soi. C'est du caractère « ek-statique » de l'existence humaine que résulte la temporalité, passage continu à un être nouveau.

(76) Cité par SARTRE, *ibid.*, p. 513.

(77) J. HYPOLITE, *loc. cit.*, p. 64...

(78) Dans son roman sous forme de journal intitulé *La nausée* (p. 162-169), SARTRE nous avait fait assister à la découverte de l'existence, qui se révèle principalement par les sentiments d'angoisse et de dégoût. Cf. *L'être et le néant*, p. 404.

En termes philosophiques, tout objet a une essence et une existence : une essence, c'est-à-dire un ensemble constant de propriétés; une existence, c'est-à-dire une certaine présence effective dans le monde. Beaucoup de personnes croient que l'essence vient d'abord et l'existence ensuite : que les petits pois, par exemple, poussent et s'arrondissent conformément à l'idée de petits pois et que les cornichons sont cornichons parce qu'ils participent à l'essence de cornichon. Cette idée a son origine dans la pensée religieuse : par le fait, celui qui veut faire une maison, il faut qu'il sache au juste quel genre d'objet il va créer : l'essence précède l'existence; et pour tous ceux qui croient que Dieu créa les hommes, il faut bien qu'il l'ait fait en se référant à l'idée qu'il avait d'eux. Mais ceux mêmes qui n'ont pas la foi ont conservé cette opinion traditionnelle que l'objet n'existait jamais qu'en conformité avec son essence, et le XVIII<sup>e</sup> siècle tout entier a pensé qu'il y avait une essence commune à tous les hommes que l'on nommait la nature humaine. L'existentialiste tient, au contraire, que chez l'homme — et chez l'homme seul — l'existence précède l'essence.

Cela signifie tout simplement que l'homme est d'abord et qu'ensuite seulement il est ceci ou cela. En un mot, l'homme doit créer sa propre essence... (J.-P. SARTRE, A propos de l'existentialisme. Mise au point dans *Action* du 29 déc. 1944, p. 11.)

Mais si, avec SARTRE, l'existentialisme est devenu athée, il est ordinairement d'inspiration religieuse, non seulement à son origine avec KIERKEGAARD, mais encore de nos jours. Comme représentant de cette conception, nous citerons Louis LAVELLE, pour qui l'acte par lequel nous choisissons librement ce que nous serons est une participation de l'Acte pur, c'est-à-dire de Dieu (79).

L'existence est, si l'on veut, cette aptitude réelle et même actuelle que je possède de me donner à moi-même mon essence par un acte qu'il dépend de moi d'accomplir...

L'existence n'a de sens en nous que pour nous permettre, non pas de réaliser une essence posée d'abord, mais de la déterminer par notre choix et de coïncider avec elle. Au lieu de dire de l'essence qu'elle est la possibilité de l'existence, nous dirons plutôt de l'existence qu'elle est la possibilité de l'essence. C'est par le choix de notre essence que nous fixons dans l'être notre place éternelle (80). (L. LAVELLE, *De l'acte*, p. 94, Aubier, 1937.)

## II. Le problème.

Une des questions les plus disputées entre les scolastiques, surtout dans les temps modernes, est celle de savoir s'il y a entre l'essence et l'existence une distinction réelle ou seulement une distinction de raison.

**A. POSITION DU PROBLÈME.** — Commençons par bien préciser le problème en distinguant ce qui est admis par tous et ce qui fait l'objet de controverse.

a) Les philosophes s'entendent sur les trois points suivants. D'abord, ils admettent qu'en Dieu il n'y a pas de distinction réelle entre l'essence et l'exis-

(79) *De l'acte*, liv. II, 1<sup>re</sup> part. Cf. B. PRUCHE, O. P., *Existentialisme et acte d'être* (Aubier, 1947).

(80) Reprenant la distinction classique énoncée plus haut, nous dirons que nous n'avons pas à choisir l'essence seconde qui est la nôtre, l'essence humaine, pas plus que le chien ne choisit d'être chien. Mais si nous considérons l'essence première, tel homme, moi, il est vrai qu'elle dépend de mon libre choix. Sans doute, je ne choisis pas mon corps, ni mes parents, ni l'ensemble des conditions extérieures de ma vie qui sont, nous l'avons vu en *Psychologie*, p. 327, des éléments de mon moi. Mais tous les déterminants de ma personnalité qui me viennent du dehors ne m'affectent que suivant l'attitude que je prends à leur égard : une santé débile contre laquelle je lutte peut me valoir plus de force d'âme que la santé.



tence<sup>(81)</sup> : Dieu étant l'être nécessaire, en lui l'existence est impliquée dans l'essence ou, en d'autres termes, Dieu est essentiellement existant. Ensuite, si on entend par essence l'essence simplement possible, il y a une distinction réelle entre cette essence et son existence ou son actualisation dans un individu concret. Enfin, dans l'individu concret lui-même, il y a une distinction de raison entre son essence actuelle et son existence; nous l'avons dit, l'esprit peut considérer séparément ce qu'il est (son essence) et le fait qu'il est (son existence).

b) La discussion porte seulement sur le point suivant : dans les êtres contingents ou créés, l'essence est-elle réellement distincte de l'existence ou faut-il n'admettre qu'une distinction de raison ou logique tenant à notre façon de penser ?

Il ne s'agit évidemment pas d'une distinction physique comme celle qui existe entre deux êtres (*entia quae*), par exemple entre l'oxygène et l'hydrogène dont est composée l'eau, mais d'une distinction métaphysique de deux principes d'être (*entia quibus* ou *quibus entia*).

**B. LES THEORIES.** — Nous ne nous attarderons pas à cette question à présent controversée et nous contenterons d'indiquer sommairement les deux principales solutions proposées et leurs défenseurs.

a) Les thomistes<sup>(82)</sup> tiennent la distinction réelle de l'essence et de l'existence qu'ils considèrent comme une des thèses fondamentales de la philosophie<sup>(83)</sup>.

b) DUNS SCOT, avec l'école franciscaine<sup>(84)</sup>, et SUAREZ, suivi par un grand nombre de jésuites, n'admettent entre l'essence et l'existence qu'une distinction de raison<sup>(85)</sup>.

(81) Cf. par exemple SAINT THOMAS, *De Potentia*, qu. VII, art. 2; *De ente et essentia*, cap. V. E. GILSON, *Le thomisme*, 4<sup>e</sup> éd., p. 70-78 (Vrin, 1942); *L'être et l'existence*, p. 104 et suiv.

(82) On a discuté sur la pensée de SAINT THOMAS dans le problème controversé, mais il semble bien qu'il professe la distinction réelle.

(83) DEL PRADO, *De veritate fundamentali Philosophiae christianae*.

(84) Cf. A. DE BASLY, *Capitalia Opera B. Joannis Duns Scoti*, I, p. 275 et s.

(85) Voici sommairement les principaux arguments mis en avant par les deux écoles.

**A. POUR LA DISTINCTION VIRTUELLE.** — a) Il y a une distinction de raison entre l'essence et l'existence, car les concepts d'essence et d'existence sont différents.

b) Mais cette distinction n'est pas réelle, car ces deux notions s'impliquent mutuellement : qui dit essence dit aptitude à l'existence; qui dit existence dit actualité d'une essence.

c) Cependant, la distinction entre essence et existence est fondée en réalité, car les essences n'existent pas nécessairement; mais quand elles existent, leur passage de la possibilité à la réalité constitue l'existence, et il n'y a pas à concevoir l'existence comme s'ajoutant à des essences ayant déjà une actualité propre.

**B. CONTRE LA DISTINCTION VIRTUELLE ET POUR LA DISTINCTION REELLE.** — a) On raisonne d'abord à partir de l'essence : si l'essence n'était pas réellement distincte de l'existence, elle existerait nécessairement; sans la distinction réelle, les créatures seraient nécessaires comme Dieu, ce qui est contraire à l'expérience.

b) On fait un raisonnement analogue à partir de l'existence : la notion d'être ou d'existence n'implique aucune limite, aucune imperfection, de telle sorte que, s'il n'y avait pas de distinction réelle entre l'essence qui limite l'existence et l'existence qui réalise l'essence, les créatures auraient une existence ou un être illimités. Or nous constatons la

## ARTICLE 3

## LES PRINCIPES EXTRINSEQUES DE L'ÊTRE : LES CAUSES

## INTRODUCTION.

**A. LE MOT ET LA NOTION DE CAUSE.** — a) Le latin *causa*, dont l'étymologie reste incertaine<sup>(86)</sup>, a donné le doublet français cause-chose. Ces deux mots nous indiquent les sens extrêmes du mot cause dans le langage philosophique.

b) Au sens premier, le mot cause désigne la cause psychologique, le motif; mais, par extension, il a été employé pour désigner les procès, et par suite les choses mêmes qui faisaient l'objet du litige.

Nous l'avons dit (*Psychologie*, p. 346; *Logique*, p. 137), l'idée de cause nous vient de l'expérience interne, seule capable de nous donner l'intuition de causalités véritables. Or nous ne sommes vraiment cause que lorsque nous agissons pour un motif ou pour une raison. Le motif ou la raison<sup>(87)</sup>, voilà donc la première espèce de cause que nous ayons connue et d'après laquelle, par analogie, nous avons conçu les autres.

Mais le mot de *causa* a été sensiblement détourné de son acception primitive par son introduction dans le vocabulaire juridique : employé pour indiquer les motifs

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Physique*, II, 3, 1946-1953; II, 7, 798 a; *Métaphysique*, I, 3, 983 a; V, 2, 1013 a-1014 a; VIII 4, 1044 ab. — TH. DE RÉGNON, *Métaphysique des causes* (Retaux-Bray, 1886). — R. JOLIVET, *Métaphysique*, p. 297-333. — Cl. PIAT, *Aristote*, p. 87-95 (Alcan, 1903).

limitation des créatures. Elles sont donc composées de deux principes réellement distincts, l'essence et l'existence.

A ces deux arguments, les scolastiques font la réponse suivante : on ne peut pas identifier l'essence avec une existence nécessaire ou illimitée, mais il n'y a aucun inconvénient à la concevoir comme indistincte d'une existence contingente et finie par elle-même.

c) Enfin un troisième argument est tiré de l'irréductibilité des concepts d'essence et d'existence. A des concepts adéquatement distincts doivent répondre des réalités réellement distinctes. Or les concepts d'essence et d'existence sont adéquatement distincts, puisque l'essence créée n'implique pas l'existence. Il y a donc distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Les adversaires de la distinction réelle n'admettent pas le présupposé de cet argument. Pour eux, nous l'avons dit, les concepts d'essence et d'existence, loin de s'exclure, s'incluent mutuellement : de soi l'essence se réfère à l'existence et l'existence à l'essence.

**G. CONTRE LA DISTINCTION REELLE.** — a) L'essence ne peut limiter l'existence que si elle est actuelle; mais elle ne peut être actuelle sans exister; il n'y a donc pas de distinction réelle entre l'essence d'un être concret et son existence (Cf. p. ex. DUNS SCOT, *Oxon.* III, dist. 43, n° 7). Les partisans de la distinction réelle répondent : l'essence a sa réalité propre qui consiste dans son ordination à l'existence.

b) La thèse de la distinction réelle reconnaît la même existence à la créature et à Dieu. Or l'existence de Dieu est nécessaire; celle des créatures, contingente. On répond : le concept d'existence appliqué à Dieu et appliqué à la créature est analogue et non univoque, parce que l'existence est ordonnée à une essence qui d'un côté implique l'existence tandis que de l'autre elle peut ne pas exister.

(86) C'est l'opinion de FREUND et THEIL, de FORCELLINI, d'ERNOU et MEILLET. PAUL TANNERY n'en affirme pas moins sans réserve : « Cause vient certainement de *cavere*. » (Cf. *Voc.*, 100.)

(87) La raison est de l'ordre de l'intelligibilité; la cause, de l'ordre de l'activité : l'enclassement des bougies est la cause de l'arrêt du moteur et la raison qui m'explique cet arrêt.

qui justifiaient la conduite incriminée ou les raisons apportées contre son adversaire, *causa* en est venu à signifier non seulement « procès », mais encore affaire, pour aboutir au français « chose ».

**B. LES QUATRE CAUSES D'ARISTOTE.** — D'après ARISTOTE, quatre « causes » concourent à la constitution des êtres causés, c'est-à-dire qui n'existent pas par eux-mêmes<sup>(88)</sup>:

1° la matière, c'est-à-dire ce dont une chose est faite, par exemple le bois ou la pierre (cause matérielle);

2° la forme, c'est-à-dire l'idée par laquelle la matière devient tel être déterminé, par exemple table ou statue (cause formelle)<sup>(89)</sup>;

3° le moteur, c'est-à-dire ce qui fait passer l'être de la puissance à l'acte, par exemple le menuisier ou le statuaire (cause efficiente);

4° enfin le but, c'est-à-dire ce pour quoi ou en vue de quoi la cause efficiente entre en jeu, par exemple le désir du gain (cause finale).

*En un sens, la cause, c'est ce dont une chose est faite et qui y demeure immanent, par exemple l'airain est la cause de la statue et l'argent de la coupe, ainsi que les genres de l'airain et de l'argent. En un autre sens, c'est la forme et le modèle, c'est-à-dire la définition de la quiddité et ses genres : ainsi le rapport de deux à un pour l'octave, et, généralement, le nombre et les parties de la définition. En un autre sens, c'est ce dont vient le premier commencement du changement et du repos; par exemple, l'auteur d'une décision est cause, le père est cause de l'enfant, et, en général, l'agent est cause de ce qui fait, ce qui produit le changement de ce qui est changé. En dernier lieu, c'est la fin; c'est-à-dire la cause finale : par exemple la santé est cause de la promenade; en effet, pourquoi se promène-t-il? C'est, dirons-nous, pour sa santé, et, par cette réponse, nous pensons avoir donné la cause. (ARISTOTE, Physique, II, 3, 194 b, trad. H. CARTERON, coll. G. Budé, I, p. 63.)*

Aux quatre causes aristotéliennes, on ajoute parfois la cause exemplaire, c'est-à-dire le type dont l'être produit est la reproduction, par exemple l'image idéale que se représente le statuaire : la causalité exemplaire est la causalité de l'idée. Cette causalité joue un rôle capital dans la philosophie platonicienne (Cf. *Timée*, 29 a) et dans la philosophie augustinienne d'après laquelle tout est fait d'après les idées éternelles. Mais la majorité des scolastiques ramène la cause exemplaire à la cause formelle ou à la cause finale; SUAREZ y voit un mode de la cause efficiente.

Pour acquérir les premières notions sur les causes, empruntons à Aristote un exemple qui lui est familier.

Une statue peut donner lieu à plusieurs questions différentes auxquelles on satisfait en déclarant les causes de cette œuvre.

« Qu'est ceci ? — Une statue. » Cette réponse indique la forme de l'objet, ou, comme disent les scolastiques, sa cause formelle.

« De quoi est-elle ? — De marbre. » Voilà la matière, ou la cause matérielle.

« Que représente-t-elle ? — Apollon. » Voilà le modèle, ou la cause exemplaire.

« Qui l'a faite ? — Polyclète. » Voilà l'auteur, ou la cause efficiente.

« Pourquoi l'a-t-il faite ? — Pour gagner un talent d'or. » Voilà le motif, le but, l'intention, la fin, toutes choses qui ont rapport à la cause finale.

Dans toutes les œuvres sorties des mains des hommes, nous rencontrons le concours de ces cinq causes.

(88) Cf. *Physique*, II, 7, 198 a (coll. Budé, I, p. 75); *Métaphysique*, I, 3, 983 a; V, 2, 1013 a. (Trad. TRICOR I, 12, p. 161-162.)

(89) La cause formelle est l'idée de PLATON mais une idée incorporée, l'idée directrice de CLAUDE BERNARD. C'est cette idée que notre esprit saisit dans les choses et qu'il isole par abstraction.

Un ouvrier, cause efficiente, dans un certain but, cause finale, se met devant les yeux du corps ou de l'imagination un modèle, cause exemplaire; puis il prend de l'or, de l'argent, du fer ou du bois, cause matérielle, et il modifie cette matière pour lui donner une forme, cause formelle. (Th. de RÉGNON, *Métaphysique des causes*, p. 125-128. Retaux-Bray, 1886.)

En fait, sous la même dénomination de « cause » ARISTOTE entend deux espèces de réalités différentes que l'acceptation actuelle des mots ne nous permet pas de confondre sous le même terme :

— la matière et la forme (cause matérielle et cause formelle) sont les principes intrinsèques ou constitutifs des êtres : ce ne sont pas de vraies causes au sens moderne de ce mot;

— le moteur et le but (cause efficiente et cause finale) sont les principes extrinsèques ou principes effectifs des êtres : nous avons là les causes véritables.

**C. DIVISION DE CET ARTICLE.** — Nous avons déjà traité de la matière et de la forme qu'ARISTOTE considère comme des causes. Nous traiterons dans cet article des principes extrinsèques des êtres qui réalisent la notion moderne de causalité : la cause efficiente et la cause finale.

a) La cause efficiente répond à la question : *par qui* cette chose est-elle faite ? Par exemple : par qui ont été assemblées les pierres au milieu de ce bois ? En répondant : par des excursionnistes, j'indique la cause efficiente.

b) La cause finale répond à la question *pourquoi* cette chose est-elle faite ? Par exemple : pourquoi ces pierres ont-elles été ainsi assemblées ? Si je réponds : pour faire un foyer et supporter une marmite, j'ai déterminé la cause finale.

### § 1<sup>er</sup>. — LA CAUSE EFFICIENTE.

La cause efficiente, le qualificatif le dit, c'est celle qui fait ou effectue le changement par lequel un être est devenu ce qu'il est. Elle s'oppose à l'effet qui est le changement effectué (*effectum*). On peut la définir ainsi : la cause efficiente est ce par l'action de quoi un être est ce qu'il est.

On distingue d'abord la cause prochaine ou immédiate, qui produit le changement considéré et la cause éloignée dont l'action s'exerce par l'intermédiaire d'autres causes : ainsi le départ de l'obus a pour cause prochaine l'explosion de la poudre; pour cause éloignée, le geste du servent qui a tiré la ficelle, le commandement du chef de pièce, etc.

Plus importante la distinction entre les causes secondes, qui sont effet en même temps que cause, et la cause première, qui ne dépend pas d'une autre cause. Toutes les créatures sont des causes secondes, puisqu'elles sont causées par le créateur. Ce dernier seul est cause première.

**Bibliogr.** — HUME, *Essai sur l'entendement humain*, 7<sup>e</sup> section, 2<sup>e</sup> part., trad. DAVIN, t. I, p. 82-88 (Alcan); *Traité de la nature humaine, De l'entendement*, 3<sup>e</sup> part., chap. II, t. II, p. 100-101. — J. STUART MILL, *Système de logique*, liv. III, chap. v. — TAIN, *De l'intelligence*, II, p. 304-307; *Le positivisme anglais*, p. 66-70 (Alcan, 1876). — DE BROGLIE, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2<sup>e</sup> part., liv. I, t. II, p. 128-208 (Palmé, 1881). — E. MEYERSON, *Identité et réalité*, chap. 1, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1912). — S. FONSEGRIVE, *La causalité efficiente* (Alcan, 1893).

## I. Cause efficiente et notions analogues.

Cette notion si élémentaire a été discutée par les positivistes, qui ont cherché à identifier la cause avec la condition ou avec l'antécédent, et qui l'ont opposée à la loi. En marquant les rapports qui existent entre la cause et la condition d'une part, l'antécédent et la loi de l'autre, nous préciserons le sens du mot inscrit en tête de ce paragraphe.

**A. LA CAUSE ET LA CONDITION.** — a) Etymologiquement, le substantif latin *conditio* ou *condicio* (*dicio*, parole ou commandement; *cum*, avec), désigne une entente conventionnelle entre deux ou plusieurs individus.

Le mot condition est employé dans deux sens assez différents. Il désigne d'abord une manière d'être des personnes ou des choses, en particulier sa situation sociale : on parle des conditions atmosphériques, d'individus de condition modeste. Mais le plus souvent on entend par condition une circonstance en l'absence de laquelle une chose ne serait pas ce qu'elle est. Ainsi, sans la lumière de ma lampe je n'aurais pas pu, durant cette soirée d'hiver, écrire ces pages<sup>(90)</sup>. C'est de la condition ainsi entendue qu'il s'agit ici.

b) Ceci dit, et en se rappelant que nous entendons par cause ce qui produit un phénomène, il ne sera pas difficile de préciser les différences qu'il y a entre la condition et la cause.

Parfois, sans doute, il est malaisé de distinguer, dans le complexe du réel, ce qui est vraiment cause de ce qui est condition et de justifier rationnellement la détermination de l'antécédent considéré comme producteur du fait à expliquer.

*Si nous prenons, par exemple, un coup de canon, dirons-nous que la cause du départ de l'obus est l'explosion de la petite amorce, ou le mouvement de la main qui a tiré sur la ficelle ? Dirons-nous plus vraisemblablement que c'est la charge de poudre ? Mais sans le mouvement de la main du tireur, cette charge aurait pu demeurer inerte pendant des siècles. Nous savons aujourd'hui amplifier tous les mouvements mécaniques. Nous pouvons fort bien concevoir que l'inflammation de l'amorce, obtenue électriquement, ait été originellement déclenchée par un faible rayon de lumière qu'une aile de mouche eût pu intercepter. Ce rayon de lumière a pu être choisi au moyen d'un télescope parmi les astres. Si nous avons capté un rayon émis par l'étoile Sirius, nous aurions pu, en l'amplifiant, nous en servir pour projeter la tonne d'acier que pèse l'obus à une cinquantaine de kilomètres. C'est ainsi que l'Exposition de Chicago, en 1933, fut éclairée par un faible rai de lumière — quelques milliers de photons — émis quarante années plus tôt par Arcturus. Dans le cas du coup de canon, il semblerait absurde de rendre l'étoile responsable des dégâts produits par l'obus, et pourtant, ce mince faisceau de photons émis longtemps auparavant par l'étoile aura joué un rôle aussi important dans le départ du coup que la charge de poudre. Nous ne pouvons pas davantage dire que les ouvriers qui ont fabriqué la poudre, ou leurs ingénieurs chimistes, ou les créateurs de l'usine, ou l'inventeur de la formule, ou son père et sa mère ou ses ascendants, etc., etc., sont responsables. Et pourtant, chacun d'eux, chacun des hommes qui a contribué à la construction du canon, endosse une part de responsabilité qui va s'emiettant de plus en plus — sans disparaître jamais entièrement — jusqu'à l'origine du monde. Et je n'ai pas parlé des causes psychologiques, sans lesquelles il n'y aurait eu ni obus, ni canon, ni charge, ni amorce, ni la continuité des efforts coordonnés dans le but de faire partir le coup. (LECOMTE DU NOUY, L'homme devant la science, p. 73-74, Flammarion, 1939.)*

(90) Ainsi toute vraie condition est nécessaire à l'objet qu'elle conditionne; elle est dite suffisante si aucune autre condition n'est requise.

Pratiquement, nous réservons l'appellation de cause à celle des conditions sur laquelle nous pouvons avoir une action.

*D'une façon générale, on peut appeler cause toute condition sans laquelle le phénomène n'aurait pas eu lieu; et l'on choisit, parmi ces conditions, pour la nommer ainsi, celle que désigne un intérêt pratique. Suivant qu'on veut mettre en cause telle personne ou telle circonstance, on dira qu'un accident a eu pour cause la désobéissance d'un enfant, ou l'imprudence d'avoir laissé près de lui un fusil chargé. (A. LALANDE, Vocabulaire, I, 102-103.) (91).*

Se fondant sur ces difficultés, les positivistes ramènent la cause à la condition *sine qua non* <sup>(92)</sup>, ou à l'ensemble des conditions constamment liées au phénomène dont on cherche l'explication. Comme témoin de cette conception, nous citerons STUART MILL, qui s'inspire de HUME, et que TAINE reproduit fidèlement :

*La cause, philosophiquement parlant, c'est l'ensemble des conditions positives et négatives prises ensemble, le total des contingences de toute nature qui, étant réalisées, le conséquent suit invariablement. (J. STUART MILL, Système de logique, liv. III, chap. v, § 3, trad. PEISSE, I, p. 375.)*

Mais s'il est parfois difficile de distinguer pratiquement la cause des conditions, la chose est souvent aisée : mon travail actuel est conditionné et non causé par la lumière. En tout cas, la distinction théorique des deux notions est facile : est cause ce qui détermine la production d'une chose; est condition ce qui est nécessaire à l'action de la cause.

Dans l'exemple donné par LECOMTE DE NOUY, nous avons toute une cascade de causes. Le départ de l'obus est causé par la déflagration de la poudre, qui est causée par l'inflammation de l'amorce, qui est causée par le mouvement de l'artilleur tirant la ficelle, mouvement causé par l'ordre du chef de pièce, ordre provoqué par la communication téléphonique de l'observateur... Mais cette série de causes est doublée d'une série de conditions : pour que l'ordre de l'observateur soit reçu, il faut qu'il n'y ait pas de mauvais contacts aux jonctions des fils téléphoniques, que le téléphoniste entende et comprenne ce qu'on lui dit, etc. On n'aura pas l'idée de dire que la solidité de la ficelle tirée par l'artilleur a été cause du départ de l'obus. L'absence de la condition est cause de l'absence de l'effet attendu; mais ce n'est pas elle qui le cause. « Un phénomène est produit par des causes, sous certaines conditions. » <sup>(93)</sup>

**B. L'OCCASION ET LA CAUSE.** — C'est MALEBRANCHE <sup>(94)</sup> qui substitua à la notion de cause celle d'occasion, préparant la voie à HUME <sup>(95)</sup> et aux positivistes, d'après lesquels nous ne pouvons connaître de vraies causes. Pour MALEBRANCHE, nous le verrons, il n'est qu'une vraie cause : Dieu. En dehors de Dieu, il n'y a que des événements sans action les uns sur les autres, mais à l'occasion desquels Dieu produit les changements que nous attribuons faussement aux faits qui ont précédé.

(91) Cf. LALANDE, *Théories de l'induction et de l'expérimentation*, p. 189-190.

(92) C'est-à-dire sans laquelle (*sine qua*) la chose en question ne (*non*) se produit pas.

(93) LACHELIER, dans *Voc.*, au mot *Condition*.

(94) *Recherche de la vérité*, liv. VI, 2<sup>e</sup> part., chap. 3; *Méditations chrétiennes*, V, vi.

(95) *Traité de la nature humaine, De l'entendement*, 3<sup>e</sup> part., XIV, dans *Œuvres philosophiques choisies*, trad. Maxime DAVID, II, p. 200-201.

a) Etymologiquement, l'occasion est une rencontre. Le sens étymologique se trouve dans l'expression vulgaire : ça tombe bien, employée comme synonyme de : l'occasion est bonne.

Nous pouvons définir l'occasion : une circonstance à la faveur de laquelle un acte est posé à ce moment plutôt qu'à un autre. Ainsi nous avons des relations épistolaires habituelles avec nos amis et intimes; mais nous choisirons de préférence, pour leur écrire, un anniversaire, le nouvel an. Au contraire, ce n'est pas à l'occasion d'une commande que nous écrivons à un fournisseur qui nous est indifférent, mais pour passer notre commande.

b) Malgré une réelle parenté, il y a donc une différence essentielle entre l'occasion et la cause et même entre l'occasion et la condition.

Sans doute, l'occasion est très voisine de la condition et de la cause. En effet, quand les occasions viennent à manquer, attendant toujours l'occasion, nous n'agissons pas. C'est ainsi que se perdent nombre de relations. Au contraire, une occasion imprévue détermine une action à laquelle on n'avait pas songé : l'occasion fait le larron, dit le proverbe; elle est donc, dans un certain sens, cause efficiente.

Il reste cependant que l'occasion diffère profondément de la cause et ne se confond pas avec la condition. Comme la condition, et à la différence de la cause, l'occasion est considérée comme ne produisant pas par son énergie propre le fait considéré. Par ailleurs, à la différence de la condition, l'occasion n'est pas nécessaire et peut être remplacée par une autre circonstance : ainsi je puis témoigner mon affection à un ami à l'occasion du nouvel an, à l'occasion de sa fête ou de son anniversaire, à l'occasion d'un deuil ou d'un événement heureux de sa vie, etc.

**C. L'ANTECEDENT ET LA CAUSE.** — a) Le sens commun et la philosophie classique établissent une distinction très nette entre l'antécédent et la cause :

- par antécédent on entend ce qui précède une chose;
- au contraire, le mot cause désigne ce qui la produit.

Le mot antécédent est peu usité dans le langage vulgaire, et il n'est guère appliqué qu'à l'homme : un individu a de bons ou de mauvais antécédents, c'est-à-dire que dans le passé il s'est bien ou mal comporté. Mais il est fréquent, en logique, où il désigne la proposition ou le groupe de propositions d'où résulte la conclusion ou conséquent. Il est particulièrement utilisé pour désigner le premier terme d'une proposition conditionnelle : s'il fait beau (antécédent), je viendrai (conséquent).

Mais on reconnaît un étroit rapport entre l'antécédent et la cause. En appelant une chose antécédent, on fait abstraction de son influence sur l'effet, mais c'est toujours en considération de cette influence possible qu'on le détermine.

Quand le juge demande les antécédents de l'accusé, c'est en vue d'expliquer le crime dont il s'est rendu coupable : aussi n'accordera-t-il pas une grande importance au fait que, au collège, il était médiocre en mathématiques, mais remarquable au tennis. Au contraire, lorsqu'un directeur d'usine cherchera à connaître les antécédents d'un candidat à un poste d'ingénieur, il tiendra un grand compte de ses succès scolaires.

Remarquons aussi qu'Aristote disait que, dans le raisonnement, l'antécédent, et en particulier le moyen terme, est la cause du conséquent.

b) Se fondant sur ce fait que, dans le monde de notre expérience extérieure, nous percevons des coïncidences ou des successions de phénomènes, mais non la production d'un phénomène par un autre, les positivistes rejettent la notion

de cause productrice. Ou bien, comme STUART MILL, ils définissent la cause : l'antécédent constant d'un phénomène, ou bien ils distinguent deux sens du mot cause : la cause au sens métaphysique, c'est ce par quoi une chose est ce qu'elle est; la cause au sens scientifique ou positiviste, c'est l'antécédent constant de cette chose <sup>(96)</sup>.

On définit la cause « ce par quoi quelque chose existe ». Mais, demande HUME <sup>(97)</sup>, « qu'entend-on par ces mots *par quoi* ? si on avait dit qu'une cause est ce après quoi quelque chose existe constamment, nous aurions compris les termes. Car c'est là, en vérité, tout ce que nous savons de la chose. Cette constance forme l'essence même de la nécessité, et nous n'en avons point d'autre idée ».

*Il y a entre les phénomènes qui existent à un moment et les phénomènes qui existent le moment d'après un ordre de succession invariable... Certains faits succèdent et, croyons-nous, succéderont toujours à certains autres faits. L'antécédent invariable est appelé la Cause; l'invariable conséquent, l'Effet, et l'universalité de la loi de causation consiste en ce que chaque conséquent est lié de cette manière avec quelque antécédent ou quelque groupe d'antécédents particuliers.* (J. STUART MILL, *Système de logique inductive et déductive*, liv. III, chap. v, § 2, trad. PEISSE, I, p. 370, Alcan, 1889.)

DISCUSSION. — Il faut le reconnaître, dans le domaine extérieur, nous ne percevons pas ce qui produit un phénomène, la cause, mais seulement ce qui le précède, l'antécédent. Cependant cette concession ne nous accule pas à renoncer à la notion de cause productrice et à définir la cause par l'antécédent.

Tout d'abord, contrairement à l'assertion de HUME, c'est un fait d'expérience que tout homme a la notion de cause au sens propre et comprend le sens de la formule « ce par quoi une chose existe ». L'existence même de cette formule et de formules analogues est un fait qui va à l'encontre de la théorie positiviste de la cause.

C'est la réflexion philosophique et critique qui, cherchant l'origine de l'idée de cause et ne la trouvant pas dans le domaine de l'expérience externe, en a conclu au caractère illusoire de cette idée qu'elle a ramenée à l'idée d'antécédent que l'expérience externe pouvait nous donner.

Mais il est un domaine privilégié dans lequel nous percevons, non pas seulement des successions, mais encore des causalités, c'est-à-dire l'action de l'antécédent sur le conséquent; c'est le domaine de l'activité psychologique : l'idée de cause nous est donnée par introspection.

Notons enfin que la constance de l'antécédent est pour le savant le signe de la causalité productive. En effet, cette constance est inexplicable, à moins d'admettre une action de l'antécédent sur le conséquent.

**D. LA LOI ET LA CAUSE.** — Il ne s'agit pas ici des lois impératives (naturelles ou positives) qui régissent l'activité libre de l'homme, mais des lois énonciatives ou lois scientifiques qui affirment des rapports constants entre les choses.

Le problème des rapports entre la loi et la cause se rattache étroitement au problème qui précède, s'il ne se confond pas avec lui. Mais comme c'est surtout à la loi que, de nos jours, la cause est opposée, nous reprenons rapidement la question avec des termes quelque peu nouveaux.

<sup>(96)</sup> Au moyen âge, déjà les nominalistes soutenaient cette conception. Ainsi, pour OCCAM, « la cause est ce dont l'être ou la présence est suivi de quelque chose ».

<sup>(97)</sup> *Essai sur l'entendement humain*, 8<sup>e</sup> section. Dans *Œuvres choisies*, I, p. 103, note 1.



a) D'après la conception classique, comme d'après le sens commun dont la philosophie classique s'inspire, la cause et la loi diffèrent comme le singulier et le général : la cause est une réalité individuelle et concrète; la loi n'est que l'affirmation générale d'un rapport de causalité.

Avec un marteau, je frappe à coups redoublés sur un morceau de fer et je constate que le fer s'est échauffé : les coups de marteau sont la cause de cet échauffement. Ce marteau, c'est quelque chose qui existe hors de ma pensée, qui présente mille particularités qui me permettraient, avec un peu d'attention, de le distinguer de tous les autres marteaux; ces coups ont été donnés à une cadence déterminée, avec une vitesse très précise... La cause est une réalité objective et concrète.

De ce fait je m'élève à la loi : dans le choc, une partie de la force vive se transforme en chaleur. Cette loi fait abstraction de la nature des corps qui entrent en collision, de leur masse, de leur vitesse : elle énonce un fait général. La loi n'est pas une réalité objective, une chose : elle n'existe que dans l'esprit de celui qui l'énonce. Elle n'énonce pas un fait concret, mais un rapport universel entre les faits.

Il y a cependant, entre la loi et la cause, une ressemblance foncière : toutes deux ont rapport à la causalité proprement dite, c'est-à-dire à la production des choses ou des phénomènes.

La cause, avons-nous dit, c'est ce qui produit une chose, ce par quoi cette chose existe. La loi indique, d'une façon générale, quelle est la cause d'une espèce de choses donnée. Ainsi, lorsque je dis que, dans le choc, une partie de la force vive se transforme en chaleur, j'affirme que la chaleur est causée par la force vive du marteau à son contact avec le morceau de fer que je frappais.

b) Les positivistes, ainsi que nous l'avons répété, tiennent que nous ne percevons pas des faits de causalité ou de production; d'après eux, nous ne percevons que des faits de succession. Sans doute, la succession répétée nous amène à faire de l'antécédent constant d'un phénomène la cause qui le produit; mais cette inférence n'est pas justifiée, et la rigueur scientifique demande que nous nous abstenions d'affirmer des rapports de causalité, nous contentant d'affirmer des rapports de succession.

La loi, c'est précisément l'affirmation d'une succession ou d'une coïncidence constantes. D'après les positivistes, c'est cette coïncidence et non les causes productrices que doit rechercher le savant.

*Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujétis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales... Dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les causes génératrices des phénomènes... mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude. (A. COMTE, Cours de philosophie positive, 1<sup>re</sup> leçon, 3<sup>e</sup> éd., I, p. 16-17.)*

DISCUSSION. — La notion de cause proprement dite, c'est-à-dire de ce en vertu de quoi un être est ce qu'il est, est une idée de la mentalité vulgaire : les positivistes le reconnaissent. La question est de savoir si elle doit être retenue par le philosophe et par le savant : c'est à cette question que les positivistes répondent par la négative. La pensée moderne, en particulier sous l'influence de MEYERSON, a réagi contre cette renonciation à l'explication réelle des choses : la science et la philosophie consistent à déterminer les causes et non pas seulement les successions.

C'est un fait que nous cherchons les causes et non pas seulement les lois : « la recherche de la loi est comprise dans celle de la cause »<sup>(98)</sup>, but dernier vers lequel tend l'esprit. Le savant, comme les autres, ne cherche pas seulement la « légalité », mais encore la « causalité ». Maine de Biran l'avait noté : « En vain, la pensée cherche à se renfermer dans la conception claire du fait généralisé, le signe destiné à circonscrire celui-ci entraîne toujours quelque retour secret vers la cause inconnue que l'imagination tend à saisir, mais devant qui l'imagination s'arrête, forcée d'avouer son impuissance. »<sup>(99)</sup>

*Les sens et les esprits qui ne sont que sens, — l'esprit animal, par exemple, — ne demandent aux choses que d'avoir des lois... Mais le propre de l'homme, c'est de demander aux lois mêmes d'avoir des causes. Par-dessus les apparences les plus régulières, dont la régularité ne suffit pas à sa sécurité, son inquiétude poursuit un ordre qui ne soit pas seulement constant, mais nécessaire, qui ne soit pas seulement, mais qui doit être.* (M. PRADINES, *Esprit de la religion*, p. 31-32, Aubier, 1941.)

Ce fait s'explique quand on admet que les idées premières de raison, et en particulier l'idée de cause, nous sont données par la conscience. Ce que nous comprenons le plus intimement, c'est encore nous-même; aussi notre effort pour comprendre les choses extérieures à nous aboutit à nous projeter en quelque sorte en elles et à expérimenter la nécessité qui les régit.

*Comprendre une loi mécanique, par exemple, ce n'est pas en penser seulement la formule abstraite; c'est, quoi qu'on en ait, concevoir plus ou moins celle-ci comme ordonnant du dedans les phénomènes qui se produisent conformément à elle, comme immanente au rythme même de leur devenir; et, d'autre part, ne plus même percevoir ces phénomènes que d'après elle, liés, délimités, et expliqués par elle. On ne pense vraiment le concret que grâce aux rapports abstraits qui le déterminent, et on ne comprend vraiment l'abstrait qu'avec et dans le concret qui le réalise et le vérifie. Penser les phénomènes, c'est donc les recréer en les comprenant, et coïncider de quelque façon avec la force et la raison intérieure qui les maintient ou les produit à l'existence.* (D. PARODI, *La conduite humaine et les valeurs idéales*, p. 49-50, Alcan, 1939.)

## II. L'existence de causes efficientes.

**A. NOTION.** — a) Nous prenons ici cause efficiente au sens métaphysique du terme par opposition aux termes analogues auxquels nous venons de le comparer; et nous en donnons la définition suivante : la cause efficiente est celle qui produit une chose, qui lui donne l'être qu'elle n'avait pas.

b) Le changement produit par la causalité est dans l'être qui change et non dans celui qui est l'auteur du changement. Les scolastiques exprimaient ce fait par cet axiome : *actio est in passio*.

Sans doute, toutes les causes que nous observons, par le fait même qu'elles produisent un effet, subissent un changement : ainsi le marteau qui enfonce un clou s'échauffe et s'aplatit légèrement; le muscle qui soulève le marteau se fatigue, etc. Mais c'est en tant qu'agi et non en tant qu'agent que l'être qui est cause subit un changement : le clou agit sur le marteau et le marteau sur le muscle.

C'est que les causes qu'il nous est donné d'observer ne sont que des causes secondes, c'est-à-dire des causes causées en même temps que des causes exerçant une action. Elles changent en tant que causées, mais non en tant que causant.

La cause première, c'est-à-dire celle qui n'est pas causée et n'est que cause, ne change pas; l'acte pur, qui ne peut être le terme d'aucune action causale, est immuable dans son activité, sans mélange de passivité.

Les causes secondes, qui subissent l'action des causes qui les produisent, sont

(98) E. MEYERSON, *Identité et réalité*, p. 40.

(99) *De la décomposition de la pensée*, éd. Tisserand, III, p. 31.

sujettes au changement, mais non en tant que causes : l'agent comme tel est immobile (*agens qua. tale non movetur*).

**B. DEGRES.** — Il y a autant de degrés dans la causalité efficiente qu'il y a de degrés dans les changements ou dans les êtres qui sont produits.

a) La plus humble des causalités est la causalité mécanique, consistant dans le mouvement ou dans le déplacement local : lorsqu'une bille lancée rencontre une bille immobile, elle provoque la mise en mouvement de cette dernière; elle est cause de ce mouvement. DÉMOCRITE et ses disciples n'admettaient que ce mode de causalité.

b) Au degré supérieur de la causalité dans les êtres créés, nous trouvons la génération par laquelle l'agent communique à un être nouveau de ses propriétés spécifiques : c'est ainsi que le père est cause de son fils. ARISTOTE considère la génération comme le type le plus élevé de la causalité.

c) Il est enfin un degré suprême de causalité, la création qui consiste à tirer de rien un être nouveau. Cette notion, étrangère à l'antiquité païenne<sup>(100)</sup>, nous est venue par la révélation judéo-chrétienne et a été intégrée en philosophie par les néo-platoniciens. Elle est devenue si familière que certains philosophes, en particulier MALEBRANCHE<sup>(101)</sup>, considèrent tout fait de causalité comme une création véritable et, par suite, l'attribuent à Dieu, ce que nous appelons cause n'étant qu'un antécédent à l'occasion duquel Dieu produit le changement que nous lui attribuons.

La notion de cause est donc différente suivant les êtres dont on affirme la causalité. Dieu est le seul qui « produise » réellement d'autres substances. Les agents capables de causalité mécanique ne font que modifier les accidents de substances qui préexistent. Entre ces deux extrêmes, les êtres vivants ont le pouvoir de provoquer une modification substantielle de substances qui existent déjà, et d'en faire des substances semblables à eux.

Le mot de cause, dans ses diverses applications, n'est donc pas univoque. Il n'est cependant pas équivoque, car il y a une certaine ressemblance entre la production d'une disposition nouvelle d'êtres, préexistants et la production de ces êtres eux-mêmes. Il est donc analogue : c'est par analogie avec les créations attribuées aux inventeurs que nous concevons la véritable création, prérogative de Dieu.

**C. ARGUMENTS.** — Nous donnerons, pour démontrer l'existence de causes efficientes, deux sortes d'arguments : les premiers tirés de l'expérience, les autres obtenus par un approfondissement de la notion d'être.

a) Il semble presque inutile de démontrer l'existence de causes efficientes : nous en avons, en effet, une expérience si répétée que les plus subtils raisonnements d'un MALEBRANCHE ou d'un LEIBNIZ ne nous impressionnent guère.

D'abord, et avant tout, nous avons dans notre vie intérieure l'expérience directe de la causalité comme la loi essentielle de l'être que nous sommes. Nous avons l'intuition de l'efficacité de notre vouloir, et c'est de cette expérience que

(100) Pour ARISTOTE, la matière et la forme sont inengendrées ou incréées. Celui qui fait une sphère d'airain ne fait ni la sphère ni l'airain : il donne une forme sphérique préexistante à une matière qui existe elle aussi. (*Métaph.*, VII, 8, 1037 a-1034 a. *Physique*, I, 9, 192 a.)

(101) Ainsi c'est pour ne pas avoir admis l'analogie de la cause que MALEBRANCHE a été amené à l'occasionalisme.

nous tenons notre idée première de cause : la causalité interne est l'*analogatum princeps*, d'après lequel nous concevons toutes les autres formes de causalité.

Ensuite si, en dehors de notre vie intérieure, nous n'expérimentons pas immédiatement la causalité, du moins nous constatons des faits qui nous amènent à conclure à la nécessité de causes efficientes véritables. Ces faits, ce sont les changements dont nous sommes les témoins. Ces changements n'ont pas leur raison suffisante en eux-mêmes : ils l'ont donc dans un autre, c'est ce que nous appelons la cause efficiente.

L'effet préexiste dans la cause <sup>(102)</sup>, car si la cause ne possédait pas la perfection de l'effet, celui-ci viendrait du néant, ce qui est absurde. Sans doute, l'effet n'est pas tel quel dans la cause : il y est du moins virtuellement (*causatum est in causa per modum causae*).

b) Mais il est aussi pour l'existence de causes efficientes un argument métaphysique que nous pourrions formuler ainsi : ou il y a des causes efficientes ou il n'y a rien ; or il y a quelque chose ; donc il y a des causes efficientes. C'est la conséquence de cet axiome des scolastiques : *agere sequitur esse*. L'agir suit l'être en deux sens : d'abord en ce sens qu'il est une propriété essentielle de l'être ; ensuite en ce second sens que chaque être agit suivant son degré d'être (*agens agit simile sibi*).

Il ne faut pas, en effet, concevoir l'être comme une réalité inerte à laquelle une force extérieure devrait donner de l'activité. L'être par lui-même est actif, et un être inactif ne serait rien. Il est tension et effort pour se répandre : *ens est diffusivum sui*. La puissance causale est donc un constitutif essentiel de l'être.

En reconnaissant à tous les êtres le pouvoir de causer, nous n'enlevons rien à Dieu : « Métaphysiquement parlant, c'est dans la force des créatures et non dans leur faiblesse que se manifeste la puissance de Dieu. » <sup>(103)</sup>.

## § 2. — LA CAUSE FINALE.

Les sciences de la nature se bornent à la recherche des causes efficientes. Pour aboutir à une explication plus profonde du réel et donner la raison du jeu des causes efficientes elles-mêmes, le métaphysicien cherche à déterminer les causes finales. Nous allons donc préciser ce qu'il faut entendre par là et justifier une conception finaliste du réel.

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Physique*, II, 8. — SAINT THOMAS, III, *Contra Gentes*, 2-3 : 1a, 2<sup>ae</sup>, q<sup>ue</sup>. 1, art. 2. — PAUL JANET, *Les causes finales* (Baillière, 1876). — TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes* (Retaux-Bray, 1886). — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité* (Desclée, 1932). — AUG. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, p. 200-204.

(102) C'est pourquoi certains philosophes tendent de ramener la causalité à l'identité. Cette théorie, professée par LEIBNIZ, a été reprise par W. HAMILTON (*Lectures ou Métaphysiques*, II, p. 394), et plus récemment par E. MEYERSON. Il est vrai que l'esprit cherche toujours à identifier l'effet à la cause ; mais son effort d'identification se heurte à deux faits principaux qui le condamnent à restreindre ses prétentions : en physique, le principe de Carnot-Clausius qui affirme que si la quantité d'énergie reste constante, elle se dégrade et, par suite, ne reste pas identique ; en biologie, le fait de la vie qui montre qu'il y a dans le composé plus que la somme des éléments composants.

(103) J. DE FINANCE, *Etre et agir*, p. 222 (Beauchesne, 1943).

## I. La notion de cause finale.

**A. LA NOTION DE FIN.** — a) Au sens premier, *finis* est synonyme du grec ὄρος et signifie : borne, limite d'un champ ou d'un territoire (au pluriel : *fines* = frontières). Par extension, *finis* a été employé pour traduire deux mots grecs de même racine, mais indiquant des nuances de sens assez différents : τελευτή (*fin*, dans le sens de « achèvement », « extrémité »), τέλος (*fin*, dans le sens de but).

Nous avons là les deux acceptions du substantif français *fin*. Par opposition au commencement, la fin est celle des deux extrémités où une chose cesse d'exister, soit dans l'espace, soit surtout dans le temps : c'est dans ce sens qu'on parle d'une route qui se déroule sans fin, de la fin d'une classe, d'un suicide que l'on considère comme une « triste fin ». Par opposition à moyen, la fin est ce vers quoi tend celui qui agit <sup>(104)</sup>.

C'est de la fin prise dans cette seconde acception qu'il s'agit ici. Nous pouvons en donner la définition suivante : la fin est ce pour quoi une chose est faite. Une simple préposition la distingue de la cause efficiente que nous avons définie : ce *par quoi* une chose est faite. Quand je demande *pourquoi* vous êtes venu me voir, je m'enquiers du but ou de la fin de votre visite.

b) L'origine de la notion de fin est, ainsi que nous l'avons dit (*Psychologie*, 349), l'expérience interne. Dans le monde extérieur, les sens ne nous font percevoir que des coïncidences et des successions; des mouvements aboutissant à un certain résultat. Seule l'introspection nous fait atteindre une activité orientée vers un but dont la représentation la dirige, tendue vers ce but.

Ensuite, par analogie, nous nous représentons toute activité sur le monde de celle que nous observons en nous et nous la concevons comme tendant elle aussi vers le résultat auquel elle aboutit.

*Cette constitution intime de notre être, qu'une conscience directe nous fait connaître, l'analogie nous la fait retrouver ailleurs, puis partout. C'est d'après ce type unique de l'organisme intérieur que nous concevons tout ce qu'on nomme êtres organisés, des choses qui ont en elles-mêmes, quelle que soit leur complexité, et plus manifeste par le contraste de cette complexité même, le principe et la fin de leurs mouvements, ou, pour mieux dire, une cause qui en est le principe parce qu'elle en est la fin... (F. RAVAISSON, La philosophie en France du XIX<sup>e</sup> siècle, XXXVI, 2<sup>e</sup> éd., p. 264, Hachette, 1888.)*

c) La fin suppose une tendance : une chose ne constitue une fin qu'en considération des êtres qui tendent vers elle. Par suite, nous pouvons distinguer diverses sortes de fin, d'après la nature de la tendance qu'elles impliquent.

Sous sa forme la plus humble, dans la matière brute, la tendance se réduit à une direction ou à une orientation des forces physiques. C'est dans ce sens qu'on parle de la tendance de l'aiguille aimantée à revenir vers le nord, de la tendance de la pierre vers le centre de la terre. Les tropismes des végétaux peuvent sans doute se ramener à ce genre de tendance. Dans ce cas, nous observons ce que nous pouvons appeler une fin agie.

Avec les animaux, nous trouvons une forme supérieure de tendance.

(104) Pour marquer cette distinction, on oppose parfois la fin-bout et la fin-but : bout et but sont des formes différentes du même mot.

l'instinct, qui comporte l'entrée en jeu d'une force psychologique, le besoin, dont la satisfaction procure une détente agréable. L'instinct dirige vers une fin sentie.

La tendance atteint sa forme la plus haute chez l'homme, où elle devient intelligente à des degrés divers, depuis la conscience spontanée impliquée dans le désir ou le mobile jusqu'à la conscience réfléchie que comportent l'intention, le motif, le projet ou le propos. La fin spécifiquement humaine est la fin pensée.

Dans la finalité intentionnelle des êtres pensants, les scolastiques distinguaient : la fin de l'œuvre et la fin de l'ouvrier.

La fin de l'œuvre (*finis operis*) est ce pour quoi l'œuvre réalisée existe, le rôle qu'elle doit remplir en vertu de sa nature propre et pour répondre à sa définition : la fin d'une montre est de marquer l'heure.

La fin de l'ouvrier ou de l'agent (*finis operantis*) est ce en vue de quoi un agent agit, le bien dont le désir pousse au travail ; le salaire est la fin visée par la plupart des ouvriers ou artisans ; l'artiste aspire plutôt à la gloire ou à la satisfaction d'avoir réalisé un chef-d'œuvre.

Nous avons déjà distingué en *Logique* (p. 223) la finalité intrinsèque et la finalité extrinsèque. Il y a finalité intrinsèque lorsque, à l'intérieur de l'être considéré, les parties sont ordonnées au bien du tout : par exemple, les différentes parties de l'œil à la vision, les différents organes de l'animal à la conservation de sa vie. On parle de finalité extrinsèque quand un être est ordonné au bien d'un autre être ; par exemple, l'herbe à l'alimentation de l'herbivore ; l'herbivore à l'alimentation du carnivore et en particulier de l'homme.

Ce sont les abus auxquels se sont livrés les admirateurs de la nature ou de la Providence en cherchant à multiplier les cas de finalité extrinsèque (105) qui ont provoqué la violente réaction contre la conception finaliste du monde dont nous sentons encore la force.

Le mot fin est donc pris en des sens assez divers. Il y a en particulier une différence essentielle entre la finalité observée en nous et celle que nous attribuons aux agents purement matériels : la première est consciente et comporte la représentation de la fin visée ; la seconde est aveugle et consiste dans l'action inconsciente des lois propres à chaque espèce d'êtres. Aussi, appliquée à l'homme et à la matière brute, la notion de fin n'est pas univoque. Elle n'est cependant pas équivoque, car il y a une ressemblance entre le mode d'agir de l'être pensant et celui des êtres dénués de pensée. Elle est analogue. Tous les êtres tendent vers leur fin à leur manière : l'être conscient, consciemment ; les autres, inconsciemment ; l'être libre, de son propre mouvement ; l'être nécessité, par l'impulsion de celui qui le dirige vers la fin qui lui a été fixée (106).

(105) Cf. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, 1<sup>re</sup> part., chap. II ; Bernardin de SAINT-PIERRE, *Études de la nature, Harmonies de la nature*. Voici un exemple de finalité admirée par ce dernier : « Les puces se jettent partout où elles sont sur les couleurs blanches. Cet instinct leur a été donné afin que nous puissions les attraper plus aisément. »

Remarquons-le toutefois, Bernardin de SAINT-PIERRE n'est pas responsable de toutes les naïvetés que nous lisons dans son livre, publié après la mort de l'auteur par son secrétaire Aimé MARTIN. M. Maurice SOURIAU dit de celui-ci : « Ayant épousé la veuve de son maître, il s'est installé paisiblement dans l'œuvre de Bernardin comme dans sa succession... Les *Harmonies de la nature* n'ont pas été publiées, mais véritablement travesties par un faussaire. » (*Bernardin de Saint-Pierre, d'après ses manuscrits*, p. VII-VIII, Soc. franç. d'impr. et de libr., 1905.) Dans *Le texte authentique des « Harmonies de la nature »* (Jouan, Caen, 1905), M. SOURIAU a publié le début de cet ouvrage tel que l'avait écrit son auteur.

(106) Cf. SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup>e, qu. 1. art. 2.

**B. FAUSSES NOTIONS DE LA CAUSALITE FINALE.** — Si tout le monde comprend la signification du mot fin par suite de l'expérience qu'il a d'agir en vue d'une fin, il est rare qu'on ait une idée juste et précise du mode d'action de la fin.

a) Dans le langage courant, le mot « cause » employé absolument est synonyme de cause efficiente. Par suite, on est porté à se demander : la cause finale ne serait-elle pas une espèce particulière de la cause efficiente ? et, dans le cas d'une réponse négative, ne faudrait-il pas reconnaître qu'elle n'est pas une vraie cause ?

Nous devons noter tout d'abord que la cause finale est essentiellement distincte de la cause efficiente. La cause efficiente est ce par quoi une chose est produite; elle est indispensable à la production de cette chose et ne peut être suppléée par la fin. Ainsi la construction d'un mur résulte des diverses opérations du maçon, qui dispose les pierres ou les briques en les liant avec le mortier : ce n'est pas la représentation du mur achevé ou du salaire auquel son travail lui donnera droit qui aura le pouvoir magique de faire mouvoir et aligner les matériaux; la fin ne dispense pas de la cause efficiente et tout ce qui se produit dans le monde est l'effet de causes efficientes (107).

Néanmoins la cause finale est une cause véritable, car sans elle la chose dont elle est dite cause finale ne se produirait pas : si le maçon ne savait pas ce qu'il veut construire et s'il n'avait pas la perspective du salaire, il n'effectuerait pas les opérations d'où résultera le mur.

Ainsi la fin est la cause des causes efficientes, et, par là, réellement quoique indirectement, la cause du résultat obtenu par l'entrée en jeu des causes efficientes.

*La cause est dite efficiente par rapport à la fin, étant donné que la fin ne peut être réalisée que par l'opération de l'agent; mais la fin est dite cause de la cause efficiente, parce que la cause efficiente n'agit qu'en vue de la fin; par suite, la cause efficiente est cause de ce qui constitue la fin, par exemple la promenade est cause de la santé; elle ne fait pas cependant que la fin est fin (108). Par suite..., la fin n'est pas cause de ce qui est efficient, mais, elle est cause de l'intervention efficace de ce qui est efficient : la santé — je veux dire la santé obtenue par l'intervention du médecin — ne fait pas que le médecin est médecin; mais elle fait que le médecin intervient. Par suite, la fin est cause de la causalité efficiente parce qu'elle fait que ce qui est efficient intervienne efficacement... De là on dit que la fin est la cause des causes, parce qu'elle est la cause de la causalité dans toutes les causes. (Saint THOMAS, De Principiis naturæ (109), cité par J. DE FINANCE, Ontologie, cours inédit, p. 88.)*

Bien plus, étant la cause des causes efficientes, la cause finale est la cause première et, comme elle est aussi celle à laquelle on aboutit quand on veut atteindre l'explication dernière des choses, elle est en même temps la cause dernière.

(107) On voit par là ce qu'il faut penser de la condamnation par certains savants de toute méthode faisant appel à la finalité, par exemple M. Etienne RABAUD (dans *Science, langage et connaissance*, II, p. 79, Presses universitaires, 1944) : « Loin d'apporter une aide à la recherche, elle décourage, car elle dispense de procéder à l'analyse rigoureuse des phénomènes. »

(108) C'est-à-dire qu'on tend à la santé.

(109) Cf. *In Metaph.*, liv. V, lect. 2.

On peut sans doute se borner à la recherche des causes efficientes : par exemple il suffit à l'ingénieur de la voie de savoir *par quoi* l'accident sur lequel il est interrogé a été provoqué. Quand il peut conclure son rapport en affirmant que le train a déraillé par suite du déboulonnement d'un rail, il peut se tenir pour satisfait : il n'est pas dans son rôle de déterminer *pourquoi* le rail a été déboulonné. Mais l'esprit n'est satisfait qu'une fois qu'il a la réponse à ce *pourquoi*, réponse qui, seule, donne l'explication dernière.

La place de la fin dans la série des causes est définie par l'axiome scolastique, *finis est prima in intentione, ultima in executione* : dans l'ordre de l'intention ou de la pensée, la fin est la première; dans l'ordre de l'exécution, elle est la dernière. L'ordre de la pensée et l'ordre de la réalisation constituent deux courants de sens inverse : le maçon qui se propose de bâtir un mur (*intentio*) fait d'abord le projet exact de ce qu'il veut réaliser (*fin*), puis il calcule le genre et la quantité de matériaux qui lui sont nécessaires pour cela (*moyens*); quand il passe à la réalisation (*executio*), il commence par apporter les matériaux, ensuite superpose briques ou pierres (*moyens*); quand il aura terminé, il aura devant lui le mur projeté (*fin*).

b) On a dit que la finalité, c'est la causalité de l'idée <sup>(110)</sup> : c'est l'idée ou la pensée d'abord du mur à bâtir (*finis operis*), ensuite du salaire qui payera son travail (*finis operantis*), qui amène le maçon à exécuter les divers mouvements d'où résultera le mur. Ainsi la finalité semble se réduire à la causalité efficiente : « Les causes finales, dit GOBLOT <sup>(111)</sup>, sont des causes efficientes. »

Mais on ne peut pas admettre cette conception sans une mise au point qui maintient une distinction essentielle entre la cause finale et la cause efficiente <sup>(112)</sup>.

Même dans l'activité de l'être pensant, à la considération de laquelle se bornent ceux qui parlent de la causalité de l'idée, il n'est pas vrai que l'idée soit cause en tant qu'idée. Des mille idées qui passent dans mon esprit, il en est quelques-unes seulement qui déclenchent mon activité et sont des idées-forces : tout le secret de la conduite des hommes et de la conduite de soi-même peut se ramener à l'art de découvrir et de mobiliser ces idées privilégiées qui ont le pouvoir de déterminer à l'action. Or quelles sont ces idées ? Celles qui correspondent à une tendance. L'idée n'est donc cause qu'en tant qu'idée d'un objet désiré. C'est le désir de l'objet qui déclenche l'action; l'idée est la condition de ce déclenchement; elle n'en est pas la cause. Mais pourquoi l'objet est-il désiré ? Parce que je suis ce que je suis, parce qu'il correspond à quelque une de mes tendances.

D'autre part, dans les êtres qui ne pensent pas et qui, par suite, n'ont pas d'idées, on observe de la finalité. Toute finalité n'est donc pas la causalité de l'idée. Mais, comme l'homme, les êtres dénués de pensée ont une constitution qui leur est propre, et c'est en vertu de cette constitution qu'ils ont des tendances et s'orientent spontanément vers certaines fins.

Si des penseurs de valeur refusent d'admettre les causes finales, c'est ordinairement qu'ils s'en font une notion inexacte.

Il n'y a donc pas de différence irréductible entre la finalité de l'activité

(110) GOBLOT, *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, p. 400.

(111) *Revue philosophique*, 1904, II, p. 38.

(112) Les métaphysiciens s'élèvent avec raison contre cette conception. M. MARITAIN l'appelle une « interprétation parasite de la finalité », que l'on confond avec la causalité efficiente, et il veut qu'on fasse une « distinction claire entre la cause finale proprement dite, et une espèce de causalité efficiente qui serait exercée par la fin elle-même » (*Sept leçons sur l'être*, p. 132). Cf. aussi O. HAMELIN, *Essai*, p. 306.



humaine et la finalité des autres êtres. Dans les deux cas, nous trouvons à l'origine de l'activité dirigée vers un but la constitution ou la nature même de l'agent (113). La seule différence est que la fin poursuivie par l'homme est consciente, tandis que chez les êtres qui ne pensent pas elle est inconsciente.

*L'homme se conduit en vertu des idées qu'il a; le gland se développe à raison de l'idée qu'il est.*

*Chez l'homme, l'idée est la raison de l'acte par l'intermédiaire d'un désir; dans l'être intelligent, par l'intermédiaire d'une tendance (114). (Aug. VALENSIN, A travers la métaphysique, p. 201, Beauchesne, 1925.)*

## II. L'existence de la finalité.

Après avoir précisé la notion de finalité et le mode d'action des causes finales, nous devons examiner, non pas si cette notion correspond à une réalité et s'il existe des causes finales — le rôle de la finalité dans l'activité humaine est indiscutable —, mais jusqu'où s'étend le domaine de la finalité.

En dehors du comportement des êtres pensants, chez lesquels l'action de la fin est facile à comprendre, on constate dans tous les êtres vivants un ordre, une adaptation des parties au tout qu'il est difficile d'expliquer sans faire appel à la notion de finalité. N'est-ce pas une illusion et faut-il admettre cette finalité restreinte au monde vivant ?

Faut-il aller plus loin et se rallier à la théorie de la finalité généralisée professée par ARISTOTE et par les scolastiques, d'après lesquels tout ce qui agit agit pour une fin ?

**A. LA FINALITÉ RESTREINTE.** — a) Nous avons signalé en *Logique* (p. 224-227) les faits qui amènent le naturaliste à recourir à l'idée de finalité. Non pas qu'il trouve dans ce recours une explication qui suffise à le satisfaire : les causes immédiates qui font l'objet de ses recherches sont les causes efficientes et non les causes finales. Mais la considération de la finalité lui suggère parfois des hypothèses qui le mettent sur la voie qui le conduira à la découverte d'une cause efficiente.

Le principal de ces faits est l'existence, dans le monde vivant, d'organes adaptés à leur fonction et coordonnés entre eux de manière à assurer l'existence des individus et la permanence de l'espèce. Il est difficile de contester que l'aile est faite pour voler, l'œil pour voir.

Mais on peut signaler aussi l'évolution des êtres vivants, considérée de nos jours comme un fait et qui nous laisse l'impression d'une marche, tâtonnante sans doute, mais cependant régulière, vers la réalisation d'un plan préconçu. Tout se passe comme si la nature tendait à la production de certains types vivants qui, une fois réalisés, restent immuables.

b) Dans l'explication de ces faits s'affrontent diverses théories que nous pouvons ramener au finalisme et au mécanisme.

Le sens commun suivi par les plus grands philosophes et par nombre de

(113) « L'essence et la cause finale ne font qu'un », dit ARISTOTE (*Physique*, II, 7, 198a. Cf. *Métaphysique*, VIII, 4, 1844b).

(114) Ajoutons que chez l'homme lui-même les idées qu'il a sont déterminées par l'idée qu'il est : à la racine de ses désirs, il y a des tendances.

savants professe le finalisme biologique, d'après lequel les phénomènes vitaux ne s'expliquent pas par le jeu des causes efficientes, mais exigent l'intervention d'une cause finale. L'ordre, la coordination des moyens aux fins, sont des réalités qui doivent avoir leur explication propre : cette explication c'est l'orientation vers une fin.

L'attitude de DESCARTES est célèbre : « Nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales » ; mais la raison qu'il donne de sa résolution est bien faible : « car, continue-t-il, nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils » (115). Une révélation divine est peut-être nécessaire pour savoir quelle est la fin de la création. Mais c'est là un cas de finalité externe. Inutile de faire appel à Dieu pour être assuré de la finalité interne des organes comme l'œil ou l'oreille.

Si parmi les savants il est tant d'adversaires des causes finales, c'est qu'ils ont l'impression plus ou moins nette que l'explication par la finalité constitue une exception à la loi causale. Nous trouvons cette conception chez un savant contemporain, qui, par ailleurs, a été un des plus actifs adversaires du positivisme d'antan, EMILE MEYERSON.

*Au point de vue de la stricte logique, tout ce qui est expliqué par la fin se trouve par là même soustrait à la recherche de la cause.* (E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, p. 265.)

Au contraire, nous l'avons dit en *Logique* (p. 234), l'explication par la finalité peut mettre sur la voie de l'explication causale quand celle-ci reste encore inconnue. En tout cas, elle ne dispense pas de la recherche des causes par lesquelles seules est immédiatement produit tout ce qui se passe dans le monde (116).

A l'opposé du finalisme, le mécanisme, ou mécanicisme, refuse d'admettre l'existence de la finalité même chez les êtres vivants. Par suite du jeu fortuit des forces physico-chimiques, disent les mécanistes, se sont constitués des groupements de cellules capables de remplir une fonction, et c'est grâce à cette aptitude fortuite que des êtres vivants ont survécu et se sont multipliés qui, sans elle, auraient été éliminés.

De cette conception, qui avait déjà été formulée par DÉMOCRITE, ARISTOTE a fait, avant de la réfuter, l'exposé suivant :

*Mais une difficulté se présente : qu'est-ce qui empêche la nature d'agir, non en vue d'une fin ni parce que c'est le meilleur, mais comme Zeus fait pleuvoir, non pour augmenter la récolte, mais par nécessité ; car l'exhalaison s'étant élevée doit se refroidir et, s'étant refroidie et étant devenue eau par génération, descendre ; quant à l'accroissement de la récolte qui suit le phénomène, c'est un accident. Tout aussi bien, si la récolte se perd, pour cela, sur l'aire, ce n'est pas en vue de cette fin (pour qu'elle se perde) qu'il a plu, mais c'est un accident. Par suite, qu'est-ce qui empêche qu'il en soit de même pour les parties des êtres vivants ? Par exemple, c'est par nécessité que les dents pousseront, les unes, les incisives, tranchantes et propres à déchirer, les autres, les molaires, larges et aptes à broyer ; car, dit-on, elles n'ont pas été engendrées pour cela, mais par accident il se rencontre qu'elles sont telles. De même pour les autres parties où il semble y avoir*

(115) *Principes*, I, 28 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 37). Même raison dans la *Quatrième méditation* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 44), dans une lettre d'août 1644 (A.-T., III, p. 431).

(116) Un peu au-dessus de la phrase que nous avons citée, MEYERSON déclare : « toute conception finaliste apparaît, en science, comme simplement tolérée, en attendant qu'elle puisse être remplacée par une déduction causale » (p. 264). En soulignant qu'on se place au point de vue de la science expérimentale, on peut accepter cette conception : la finalité n'est pour le biologiste qu'un moyen de s'acheminer vers la causalité. Mais la science expérimentale ne dit pas le dernier mot des choses, et une explication plus profonde oblige à revenir à la finalité.

*détermination téléologique. Et, bien entendu, ce sont les êtres où tout s'est produit comme s'il y avait détermination téléologique qui ont été conservés, n'étant trouvés convenablement constitués; les autres ont péri et périssent comme, pour Empédocle, les bovins à face d'homme. (ARISTOTE, Physique, II, 8, 198b, trad. H. CARTERON, coll. G. Budé, I, p. 76.)*

Nous avons déjà signalé la fausse conception de la finalité qui est à la base de la thèse mécaniciste. On suppose que l'explication finaliste se substitue à l'explication causale et, inversement, qu'une fois les causes efficientes découvertes il n'y a plus de place pour les causes finales. Or, nous l'avons dit et répété : la fin déclenche le jeu des causes efficientes, mais ce sont ces dernières seules qui rendent immédiatement compte de l'effet dans sa totalité. Par suite, on n'a pas à opter entre la causalité et la finalité : une explication totale exige les deux sortes de cause. Le savant peut restreindre ses recherches aux causes prochaines et faire abstraction des causes finales; mais il ne peut pas reprocher au métaphysicien qui fait appel à la finalité de renoncer à l'explication par la causalité.

*L'erreur des savants est de croire qu'ils ont écarté les causes finales de la nature, lorsqu'ils ont montré comment certains effets résultent de certaines causes données; la découverte des causes efficientes leur paraît un argument décisif contre les causes finales. Faudrait-il, donc, pour reconnaître des causes finales, que vous vissiez dans la nature des effets sans cause ou des effets disproportionnés à leurs causes? Les causes finales, nous ne saurions trop le répéter, ne sont pas des miracles. Pour qu'il y ait cause finale, il faut que la cause première ait choisi des causes secondées précisément propres à l'effet voulu. Par conséquent, quoi d'étonnant qu'en étudiant ces causes vous en déduisiez mécaniquement les effets? Le contraire serait impossible et absurde. (PAUL JANET, Les causes finales, p. 235-236.)*

**B. LA FINALITÉ GÉNÉRALISÉE.** — Nous ne nous contentons pas d'affirmer qu'il y a de la finalité dans le monde; nous devons reconnaître que, dans le monde, il n'y a rien de ce qui agit qui n'agisse pour une fin.

a) Certains, par exemple PAUL JANET<sup>(17)</sup>, d'après lesquels l'observation de la nature suffit à fonder la thèse de la finalité restreinte, croient qu'il faut avoir démontré l'existence et la Providence divine pour justifier la croyance à la finalité généralisée.

Dieu ne peut avoir créé que dans un but et suivant un ordre; par suite, nous savons *a priori* que tous les êtres, même ceux dont l'utilité est le moins apparente, ont leur rôle; jusque dans les objets qui semblent régis par les seules causes efficientes il y a un plan voulu par Dieu; les faits fortuits eux-mêmes ne restent pas complètement en dehors de la finalité, car Dieu les a prévus, et ils font partie de l'ensemble voulu par le créateur.

Bien plus, une fois démontrée l'existence d'un Dieu créateur et providence, nous pouvons admettre la réalité d'une finalité externe et même croire que l'ensemble de la création a été faite pour l'homme. Le monde, en effet, n'est pas fait de pièces et de morceaux. Il forme un tout conçu et réalisé par un esprit d'une capacité infinie. Par suite, il est voulu avec les relations que les êtres ont les uns avec les autres.

b) Il est aussi des philosophes qui fondent la thèse de la finalité généralisée sur l'intuition rationnelle et tiennent le principe aristotélicien « tout être a

(17) *Les causes finales*, p. 7.

une fin » pour une vérité évidente par elle-même, un principe premier au même titre que le principe d'identité. Ainsi Th. JOUFFROY, pour qui la première des vérités sur lesquelles se fonde la morale est le principe de finalité conçu dans sa plus grande extension.

*La première de ces vérités, c'est le principe que tout être a une fin. Pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité; et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre. (Th. JOUFFROY, Cours de droit naturel, début.)*

Il paraît bien difficile de se contenter de cet argument. Sans doute, ainsi que nous le dirons, le principe de finalité est impliqué dans le principe de causalité, qui, lui-même, est impliqué dans le principe d'identité. Mais la prise de conscience de cette implication exige une analyse, en sorte qu'on ne peut pas prétendre avoir une évidence immédiate de la vérité de ce principe.

c) C'est pourquoi nous pourrions, avec Paul JANET, chercher à fonder la thèse de la finalité généralisée sur l'induction. Nous observons la finalité, non seulement dans l'activité de l'homme, mais encore dans celle d'êtres inintelligents et même inconscients; bien plus dans la matière brute : qu'on songe aux formes régulières des cristaux. Ces faits suffisent à nous suggérer que la nature n'est pas régie par le pur hasard et qu'il y a en elle une idée qui se réalise par des voies mystérieuses.

Dans ce cas, la finalité n'est pas un principe premier; « c'est une loi de la nature obtenue par l'observation et par l'induction » (JANET, p. 12-13). Mais il semble que nous pouvons aller plus loin et montrer que le principe de finalité est, sinon un principe premier, du moins un principe absolu, une vérité de droit et non pas seulement une vérité de fait.

d) En effet, le principe de finalité peut être déduit du principe de causalité ou du principe de raison suffisante, et par là prendre une extension et une nécessité égale à celle de ces derniers. D'après le principe de causalité, les mêmes causes produisent les mêmes effets; d'après le principe de raison suffisante, tout a sa raison d'être. Or si les mêmes causes produisent les mêmes effets, c'est qu'il y a en elles une préordination ou une prédétermination, car, suivant une remarque célèbre de Saint THOMAS, « si l'agent n'était pas déterminé à un certain effet, il ne ferait pas ceci plutôt que cela » (118); s'il agit d'une façon constante et non d'une façon fortuite, c'est qu'il est ordonné à une fin.

On peut faire un raisonnement analogue à partir du principe de raison suffisante. Ce principe affirme que tout a sa raison d'être. Mais pour rendre compte de la production d'un changement, il ne suffit pas d'avoir déterminé l'agent qui l'a produit. L'intervention de l'agent elle-même doit avoir sa raison suffisante (119), et l'esprit n'est satisfait qu'une fois qu'il est parvenu à déterminer la cause finale qui a déclenché le jeu des causes efficientes. La causalité suffit à « expliquer »; mais seule la finalité fait « comprendre ».

*Même si, dans un certain nombre de cas, le point de vue de la finalité peut aider à prévoir ce que doit être la structure de certains organes ou de certains êtres, il reste en quelque sorte extérieur à cette structure même, parce qu'il l'envisage moins dans ce*

(118) Ia, 2<sup>ae</sup>, qu. 1, art. 2.

(119) « Autre chose est la réalité de la cause, autre chose ce sans quoi la cause n'aurait jamais causé. » (PLATON, *Phédon*, 99b, trad. ROBIN, Bibl. de la Pléiade, I, p. 87.)

qu'elle est que dans la fonction qu'elle remplit. En revanche, et par suite de son hétérogénéité même à l'ordre de l'essence, la notion de finalité s'avère indispensable et irremplaçable dès que les problèmes d'existence commencent à se poser. La fin d'un être n'explique pas ce qu'il est, mais elle seule explique qu'il soit, et précisément (qu'il soit) ce qu'il est. Savoir que les avions sont faits pour voler ne nous apprend pas grand chose sur leur structure, mais l'intention première de construire des machines volantes est certainement cause de l'existence même des avions. (P. GILSON, *Limites de la philosophie*, dans *L'Existence*, p. 76. T. I de la collection *Métaphysique*, Gallimard, 1945.)

Ainsi la fin donne l'explication dernière des choses, puisqu'elle rend compte de la mise en jeu des causes efficientes. C'est la théorie de grands philosophes, d'après lesquels le mécanisme est incomplet, même quand il se restreint au monde de la matière brute. Pour PLATON<sup>(120)</sup>, les causes efficientes sont des « causes accessoires », et il faut remonter à des impulsions analogues à celles de la volonté pour trouver les « premières causes ». Nous avons déjà cité ARISTOTE<sup>(121)</sup> et SAINT THOMAS<sup>(121)</sup>. Nous aurons à parler de LEIBNIZ en traitant de sa conception de la matière. De nos jours, nous pouvons citer de grands noms : RAVAISSON<sup>(122)</sup>, BOUTROUX<sup>(123)</sup>, LACHELIER<sup>(124)</sup>, HAMELIN<sup>(125)</sup>.

En définitive, la finalité de l'être tient à la forme qui le détermine et lui donne une nature propre, c'est-à-dire un principe d'action. La thèse finaliste est essentiellement liée à la théorie hylémorphique, et c'est pour avoir rejeté les formes substantielles que DESCARTES aboutit au mécanisme absolu et à la théorie des animaux-machines.

## CONCLUSION

### LE DYNAMISME DE L'ÊTRE

Trompés par le spectacle du monde extérieur tel qu'il nous apparaît à notre échelle, nous sommes portés à faire de l'être quelque chose de statique, sinon de totalement inerte, ne se modifiant que sous l'action d'une force extérieure. A l'origine, quelque dieu ou quelque démiurge aurait donné à des éléments complètement passifs la chiquenaude qui, en transmettant de proche en proche, aurait mis l'univers en branle. L'activité de l'homme elle-même ne serait qu'une résultante du jeu des forces qui s'entrecroisent dans le monde.

Mais lorsque nous nous replions sur nous-mêmes pour étudier le jeu de cette parcelle d'univers que nous sommes, nous nous faisons de l'être une idée

(120) *Timée*, 45 c. Lois, X, 897a. Cf. L. ROBIN, *Platon*, p. 220-222.

(121) *Prima inter causas est causa finalis* (1<sup>a</sup>, 2<sup>ae</sup>, qu. 1, art. 2, Alcan, 1936).

(122) « Tout ce qui arrive ne vient pas seulement de quelques part, mais va aussi quelque part... » « Au lieu d'en rester, pour l'explication des phénomènes, à une simple idée de cause efficiente ou de force, conçoque comme un principe de mouvement, idée incomplète et comme vide, nous arrivons maintenant à l'idée, plus pleine et plus rapprochée de notre expérience intérieure, d'une cause qui, dès le commencement de son opération, implique la fin comme but, d'une cause finale en même temps qu'efficiente, bien plus, efficiente par cela même qu'elle est finale. » (F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, XXXVII, p. 234-235.)

(123) *La contingence des lois de la nature*, p. 154 et s.

(124) Pour LACHELIER, « l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales » (*Fondement de l'induction*, 12; Œuvres, I, p. 27).

(125) « En face de la causalité, nous devons poser la finalité, et c'est seulement par elle qu'achève de se constituer le déterminisme. » (*Essai*, p. 263.)

bien différente : observant en nous une activité spontanée provoquée par le ressort de tendances essentielles, nous sommes amenés à concevoir l'être comme quelque chose de dynamique, de radicalement actif.

Une étude plus approfondie du monde extérieur, loin d'infirmar cette conception, la confirme d'une manière frappante. Les savants familiarisés avec l'observation de l'infiniment grand ne croient guère plus à un univers renfermé sur lui-même : la contemplation des galaxies lointaines se repoussant constamment les unes les autres leur suggère l'idée d'une expansion de l'univers<sup>(126)</sup>. A l'autre pôle, ceux qui se consacrent aux recherches concernant l'infiniment petit voient périodiquement s'évanouir à leurs yeux le fantôme d'une matière purement inerte, tandis que la force ou l'énergie apparaît comme l'élément primordial du monde physique lui-même.

Nous pouvons donc nous fier à la notion de l'être qui nous est fournie par l'expérience du seul être dont nous avons une véritable intuition : être, c'est agir et devenir.

L'Être sans limite est en même temps l'Acte pur. Sans doute, son action ne s'étale pas dans le temps en un devenir qui constitue un passage du non-être à l'être et de l'être au non-être, mais nous sommes bien obligés, si nous ne voulons pas que notre idée de Dieu se fige en un mot vide de sens, de le concevoir comme l'être « d'une incessante fécondité »<sup>(127)</sup>.

Les autres êtres qui participent à l'être de l'Acte pur participent aussi à son dynamisme : « Les créatures ne pourraient pas représenter leur Auteur si elles n'étaient que pure passivité et indétermination totale. »<sup>(128)</sup> Sans doute, ces êtres participés « n'ont jamais rien qu'ils n'aient reçu; mais ce qu'ils reçoivent n'est pas entièrement du tout fait »; ils ont à « se faire »<sup>(129)</sup>; du plus humble au plus élevé, ils sont pénétrés par une aspiration essentielle à devenir ce qu'ils ne sont pas encore. En définitive, suivant une vue audacieuse dans laquelle se complaît Maurice Blondel, Omnia intendunt assimilari Deo.

(126) M. BLONDEL, *La pensée*, I, p. 287-288.

(127) M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, p. 333. Cf. p. 348-322.

(128) Id., *ibid.*, p. 334.

(129) Id., *ibid.*, p. 248. Cf. p. 327, 341, 345.

DEUXIÈME PARTIE

---

**MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE**

OU

**LES GRANDS PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES.**

## INTRODUCTION

### I. Idée générale.

**A. OBJET DE LA METAPHYSIQUE.** — La métaphysique, avons-nous dit, a pour domaine les questions auxquelles la science expérimentale ne peut pas répondre. Ces questions sont de deux sortes : questions d'origine et questions de nature.

a) La métaphysique n'a pas à répondre aux questions d'origine immédiate : c'est la science qui cherche à expliquer par leurs antécédents les divers phénomènes comme la rouille, la pluie, la naissance et la mort des êtres vivants. Déterminer l'origine dernière ou la source première des choses, voilà le rôle propre de la métaphysique.

b) Elle répond aussi aux questions de nature : tandis que le savant se contente d'observer l'activité des êtres réels et leurs propriétés, le métaphysicien prétend découvrir leur essence intime, explication dernière de leurs propriétés apparentes.

Mais nous l'avons vu bien des fois, aussi bien en psychologie, en particulier, à propos de l'instinct, que plus récemment, à propos des principes rationnels, c'est sur la nature des choses que se fonde le métaphysicien pour déterminer leur origine : s'il se fondait sur l'observation, sa démonstration serait scientifique et non métaphysique. La métaphysique a donc pour objet essentiel la nature intime des choses.

**B. LES PROBLEMES METAPHYSIQUES.** — a) C'est pourquoi le problème métaphysique fondamental pourrait se ramener à cette simple question : Y a-t-il un ou plusieurs types de réalité ? Devons-nous opter pour le monisme ou pour le pluralisme ?

Le monisme est le système qui considère l'ensemble des choses comme réductibles à l'unité : soit à la matière, ainsi que le professe le monisme matérialiste; soit à la pensée, conformément au monisme idéaliste; soit à Dieu, et nous adoptons alors le monisme panthéiste.

Le pluralisme est « la doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité unique et absolue » (*Voc.*). Le pluralisme est ordinairement un dualisme : dualisme de l'être nécessaire et

---

**Bibliogr.** — A. RIVAUD, *Les grands courants de la pensée antique* (Colin, 2<sup>e</sup> éd., 1929). — A.-D. SÉRTILLANGES, *O. P., Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (Roud et Gay, 1928). — A. CRESSON, *Les systèmes philosophiques* (Colin, 1929); *Les courants de la pensée philosophique française* (Colin, 1927). — J. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (Alcan, 1933). — R. SUDRE, *Les nouvelles énigmes de l'univers* (Payot, 1943).



créateur, d'une part, et de l'être contingent et créé, de l'autre; dans la création, dualisme de l'esprit et de la matière; dans l'esprit, dualisme de l'intelligence et de la volonté.

En psychologie, nous avons déjà rencontré cette tendance à unifier, qui aboutit au monisme, et la tendance opposée à diversifier, caractéristique du pluralisme. Ces deux tendances s'affrontent surtout à propos des facultés que certains cherchent à réduire à un petit nombre ou même à l'unité, ramenant la sensibilité et la volonté à l'intelligence. Ce sont les êtres eux-mêmes et non pas seulement leurs propriétés que le monisme métaphysique prétend réduire à l'unité.

Le sens commun est pluraliste. Tout naturellement, nous partirons de cette hypothèse pour discuter sa valeur. Passant en revue les trois réalités communément jugées irréductibles les unes aux autres : la matière ou le monde extérieur, l'esprit ou l'âme, et Dieu, nous verrons d'abord si cette irréductibilité est réelle, ensuite quelle est la nature des réalités que nous aurons reconnues irréductibles.

b) Le pluralisme, auquel on est bien obligé de se rallier, entraîne de multiples problèmes relatifs à la nature des différents êtres que l'on a distingués et aux rapports qu'ils soutiennent les uns à l'égard des autres. Ainsi l'espace et le temps sont-ils réels comme la matière, ou comme la couleur, ou bien faut-il leur attribuer un autre genre de réalité ? Le principe organisateur des êtres vivants et l'âme pensante de l'homme sont-ils distincts du corps qu'ils informent comme ma montre est distincte du ressort qui la fait marcher, ou faut-il concevoir entre les corps et leur principe informant une distinction assurant une unité essentielle ? Dieu se distingue-t-il du monde comme l'âme se distingue du corps ou comme l'ouvrier se distingue de son œuvre ?

Les notions et les distinctions élaborées en *Ontologie* nous permettront de faire à ces questions une réponse plus précise.

**G. LES PRINCIPES D'EXPLICATION.** — Dans son effort pour expliquer le réel, la pensée humaine oscille entre deux pôles : le mécanisme ou mécanicisme et l'animisme.

a) Expliquer, c'est ramener l'inconnu au connu. Or, ce que nous connaissons le mieux, ce sont les machines que nous avons construites. Quoi de plus clair, pour un horloger, qu'une horloge dont il a agencé les rouages qui se communiquent le mouvement provenant d'un poids ou d'un ressort et réglé par un balancier ? Aussi cherchons-nous tout naturellement à donner des êtres et des faits que nous observons une explication mécanique. Le mécanisme, ou, mieux, le mécanicisme, est la philosophie naturelle de l'homme habitué à traiter avec la matière.

b) Mais nous avons aussi l'expérience immédiate d'une réalité toute différente qui sourd mystérieusement et dont l'activité semble au premier abord échapper à toute loi : notre vie intérieure, que nous attribuons à notre âme. Lorsque nous échouons dans notre effort pour réduire l'être que nous étudions à un mécanisme, nous sommes naturellement portés à expliquer par l'intervention d'un principe analogue à notre âme ce qui nous paraît mécaniquement inexplicable : les lacunes laissées par le mécanisme sont comblées par l'animisme,

qui, suivant les problèmes qu'il cherche à résoudre, prend le nom de dynamisme, de vitalisme, de spiritualisme ou de théisme.

## II. Ces problèmes s'imposent-ils ?

Il est difficile, dans le domaine métaphysique, de parvenir à une conclusion qui rallie tous les esprits, et il est de multiples systèmes philosophiques. Aussi beaucoup de contemporains seraient tentés de renoncer à ces recherches pour se cantonner dans le domaine strictement scientifique dans lequel il est possible d'aboutir à des propositions admises par tous. Mais peut-on se désintéresser de ces recherches et les problèmes métaphysiques ne s'imposent-ils pas ?

**A. AU SAVANT.** — a) Sans doute, le savant peut faire abstraction des problèmes qui font l'objet propre de la métaphysique, et dans une certaine mesure il le doit. Ainsi le biologiste peut étudier les êtres vivants sans se prononcer sur la possibilité d'expliquer les phénomènes vitaux par le jeu des forces physico-chimiques; de même, le psychologue peut s'observer, s'analyser et déterminer les lois qui régissent le jeu de la vie intérieure, sans décider si la pensée se ramène à des processus organiques ou si elle suppose un principe distinct de la matière.

Il est même conforme à la méthode scientifique de se livrer à ses recherches propres sans se préoccuper des conséquences métaphysiques auxquelles on pourra aboutir. Ainsi le psychologue n'a pas à redouter d'apporter des armes au matérialisme et le biologiste de fournir des arguments à ceux qui n'admettent pas le principe vital; mais ils doivent également se défendre, tant qu'ils restent dans le domaine de la science expérimentale, de chercher à démolir des thèses métaphysiques.

b) Il n'en est pas moins vrai que les problèmes métaphysiques se posent infailliblement au savant. En effet, aucune limite n'arrête l'esprit humain « porté, reconnaît LITTRÉ (1); par une impérieuse nécessité à affirmer le dernier mot des choses, ou, tout au moins, à le chercher ». Lorsque l'expérience immédiate ne lui fournit pas l'explication désirée, il ne peut s'empêcher de former quelque hypothèse qui comble ce vide auquel il ne peut se résigner, et ce vide il le trouvera toujours au terme de l'explication scientifique.

*Il n'est pas de grande offensive victorieuse de la science qui, après avoir annexé de vastes territoires, ne vienne se heurter aux « positions de repli » de l'inconnu. Aucune théorie, si fructueuse soit-elle, ne peut tout expliquer : il reste toujours un certain nombre de faits incompréhensibles ou troublants pour nous avertir qu'au-delà des conquêtes nouvelles il y a encore bien d'autres trous à explorer.*

*... Quand la Physique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a découvert l'électron, bien des phénomènes ont pu être expliqués grâce à l'existence et aux propriétés de ce corpuscule élémentaire... Mais si l'électron nous a servi à comprendre beaucoup de choses, nous n'avons jamais bien compris l'électron lui-même. (Louis de BROGLIE, dans L'invention, p. 119-120, Neuvième semaine internationale de synthèse, Alcan, 1938.)*

**B. POUR L'HOMME.** — Si, en tant que spécialiste, le savant peut ou même doit faire abstraction des problèmes métaphysiques, en tant qu'homme il ne le peut pas, et son abstention ne peut être que méthodique et provisoire. Quant

(1) *Préface d'un disciple, au Cours de philosophie positivé, d'Auguste COMTE, p. xxxv.*

à ceux qui ne s'occupent pas de recherches scientifiques, n'ayant aucune raison de se cantonner dans cette prudente réserve, ils doivent examiner et résoudre les problèmes que pose la métaphysique.

a) Du point de vue théorique, la métaphysique répond à des questions essentielles pour l'homme. Qu'est-ce que nous sommes ? Un homme qui réfléchit ne saurait se désintéresser de la solution de ces problèmes.

b) Du point de vue pratique, nous sommes constamment ramenés aux problèmes métaphysiques dont la solution commande l'attitude à prendre dans les innombrables questions que pose la vie concrète soit individuelle, soit collective, principalement cette question fondamentale : comment devons-nous vivre et quelle est notre destinée ?

D'abord et avant tout, c'est la morale qui, ainsi que l'a bien montré KANT, nous conduit à la métaphysique : les injonctions de la conscience et le devoir ne sont pas explicables à moins d'accorder à l'homme une faculté qui manque à l'animal et de reconnaître l'existence d'une norme absolue du bien et du mal, norme qui se confond avec Dieu.

Mais il est beaucoup d'autres circonstances qui nous ramènent à des problèmes métaphysiques : devant le cadavre d'un être cher, on ne peut pas s'empêcher de se demander si sa personnalité est anéantie et s'il ne reste rien de ses pensées et de ses sentiments ; au spectacle de grands bouleversements mondiaux, il est tout naturel de réfléchir sur la marche du monde, de chercher à voir si elle a un sens et de poser le problème de la Providence.

Les relations avec nos semblables, et en particulier les relations internationales, quand on rejette toute métaphysique, ne peuvent être réglées que par la force. Si nous admettons un droit supérieur à la force, c'est que nous avons reconnu à l'homme une nature et une destinée plus hautes que les plaisirs terrestres, au-dessus de l'homme un législateur suprême dont les lois s'imposent aux législateurs humains.

On ne saurait donc se passer de métaphysique, et celui qui prétend organiser sa vie et le monde sans elle, ou bien se fonde inconsciemment sur la métaphysique impliquée dans la civilisation qui l'a éduqué, ou bien a opté pour les thèses négatives, ne reconnaissant non seulement ni âme, ni Dieu, mais encore ni devoir, ni idéal.

### III. Division de la métaphysique spéciale.

Il est classique de diviser cette partie de la métaphysique en trois parties correspondant aux trois sortes de réalités admises par le sens commun :

- 1° la cosmologie rationnelle consacrée au monde matériel ;
- 2° la psychologie rationnelle consacrée au monde de la pensée ;
- 3° la théologie rationnelle, ou théodicée, qui traite de l'existence et de la nature de Dieu.

# CHAPITRE PREMIER

## COSMOLOGIE RATIONNELLE

---

### SOMMAIRE

ARTICLE PREMIER. — L'espace, le temps et le mouvement : § 1<sup>er</sup>. — Notion. — § 2. Les problèmes classiques. — § 3. Conceptions contemporaines.

ARTICLE 2. — La matière : § 1<sup>er</sup>. La nature des corps bruts. — § 2. L'origine de la matière.

ARTICLE 3. — La vie : § 1<sup>er</sup>. La nature de la vie. — § 2. Problèmes d'origine.

### INTRODUCTION

**A. ETYMOLOGIE.** — La cosmologie est la science du cosmos, c'est-à-dire du monde ordonné qui s'oppose au chaos.

N'ayant pas l'idée de la création et considérant la matière comme éternelle, les anciens ne se demandaient pas d'où elle venait; la seule question qui se posait pour eux était de savoir comment elle s'était ordonnée. Ensuite, tant que la matière était dans la confusion et l'indétermination du chaos, elle était irréprésentable; l'esprit ne pouvait la concevoir que d'une façon négative, comme l'absence d'ordre: il n'y a donc pas de science du chaos.

**B. DEFINITION.** — a) Au sens large, correspondant au sens étymologique, on entend par cosmologie la science du monde matériel. Ainsi la cosmologie, science des corps, s'oppose à la psychologie, science de l'âme ou de l'esprit.

Mais, de même que la psychologie, au sens le plus large du mot, comprend la psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle, de même la cosmologie se divise en deux parties :

— la cosmologie empirique ou expérimentale observe les faits sensibles, cherchant à établir entre eux des rapports de succession ou de coïncidence constantes; cette partie de la cosmologie englobe la cosmographie, la physique, la chimie et la biologie;

— la cosmologie rationnelle ou cosmologie métaphysique cherche à connaître la nature des corps et à déterminer leurs principes constitutifs.

---

**Bibliogr.** — J. MARITAIN, *La philosophie de la nature* (Téqui). — James JEANS, *Le mystérieux univers* (Hermann, 1931). — René SUDRE, *Les nouvelles énigmes de l'univers* (Payot, 1943).

b) Au sens usuel de nos jours, on entend par cosmologie la cosmologie rationnelle qu'on peut définir la partie de la métaphysique qui a pour objet la détermination de la nature et de l'origine du monde.

Comme son nom l'indique, la cosmologie rationnelle est une étude du monde par la raison. Sans doute, toute science utilise la raison : l'intuition divinatrice qui suggère au physicien une hypothèse explicative des faits est, en somme, une intuition rationnelle mêlée d'imagination; le raisonnement expérimental par lequel il vérifie cette hypothèse est une application rigoureuse de la raison. Mais tandis que, dans les sciences expérimentales, les conclusions auxquelles aboutit le raisonnement sont contrôlées par l'expérience, ce contrôle est impossible en cosmologie rationnelle. C'est l'impossibilité même de ce contrôle qui différencie les thèses métaphysiques des hypothèses physiques ou expérimentales.

Cette partie de la Philosophie, qu'il a été longtemps courant à la suite de WOLFF d'appeler Cosmologie, était jadis appelée *Philosophia naturalis*, ou philosophie de la nature : elle englobait non seulement la physique et la biologie, mais encore l'anthropologie, bref tout l'univers matériel.

De nos jours, ce vaste domaine est réparti entre diverses sciences, et le philosophe n'a plus qu'à répondre à des questions dernières qui dépassent le rôle du savant en tant que tel. Aussi pourrait-on appeler cette partie de la philosophie la philosophie scientifique. Mais ce terme désigne plutôt l'étude logique des méthodes scientifiques que celle des conclusions dernières de la science.

C'est pourquoi nous conservons ce mot de cosmologie, qui présente l'avantage de bien situer cette partie de la philosophie par rapport aux recherches dénommées par des mots de même racine; tandis que la cosmographie est une description comme la géographie, la cosmologie, comme la géologie, est une explication.

**C. DIVISION.** — Une des plus importantes questions de cosmologie est celle de la réalité du monde extérieur. Cette question ayant été traitée dans la critique de la connaissance, les problèmes classiques que nous avons à résoudre sont ceux :

- 1° de la nature de l'espace, du temps et du mouvement;
- 2° de la nature de la matière;
- 3° de la nature et de l'origine de la vie.

## ARTICLE PREMIER

### L'ESPACE, LE TEMPS ET LE MOUVEMENT

Nous avons vu en *Psychologie* (p. 289-294, 331-347) comment nous acquérons les notions d'espace, de temps et de mouvement. La question se pose maintenant de savoir si à ces notions quelque chose correspond, si l'espace, le temps et le mouvement existent réellement et ce qu'ils sont.

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Physique*, IV. — SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, liv. XII, chap. xv-xxxi. — E. BOREL, *L'espace et le temps* (Alcan, 1933). — R. POIRIER, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (Vrin, 1932). — M. SOURIAU, *Le temps* (Alcan, 1937). — J. GUTTON, *Justification du temps* (Alcan, 1941). — SIVADJIAN, *Le temps* (Hermann, 1938). — Ch. SERRUS, *L'esthétique transcendentale et la science moderne* (Alcan, 1930). — NYS, *La notion de temps d'après les principes de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain, 1898); *La notion d'espace* (Sand, Bruxelles, 1922). — LEGHALAS, *Etudes sur l'espace et le temps*, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1909). — VAN BIEMA, *Le temps et l'espace chez Leibniz et chez Kant* (Alcan, 1908).

§ 1<sup>er</sup>. — NOTIONS.

La définition doit indiquer les caractères essentiels de la chose définie. Or l'objet de cet article est de déterminer l'essence du temps et de l'espace. Il ne saurait donc être question d'énoncer, dès le début de cette recherche, des définitions proprement dites que nous serions heureux de pouvoir donner à la fin. Nous nous contenterons d'analyser la conception vulgaire de l'espace et du temps.

I. L'espace.

**A. L'ÉTENDUE ET L'ESPACE.** — Dans le langage ordinaire, le mot « étendue » et le mot « espace » sont parfois considérés comme synonymes : à certains promeneurs il faut de grandes étendues ou de grands espaces. Mais, à proprement parler, étendue et espace désignent deux notions différentes. L'étendue est la propriété d'une chose étendue : on parle de l'étendue d'un champ. L'espace, au contraire, n'est pas la propriété de quelque chose; il est considéré comme une réalité absolue : PASCAL dit très bien qu'il se sent effrayé par « le silence de ces espaces infinis ».

a) Ainsi que nous l'avons exposé en *Psychologie* (p. 289-294), la notion d'espace résulte d'une élaboration de l'esprit à partir de la notion d'étendue, formée elle-même par abstraction. L'étendue est une donnée des sens, en particulier de la vue; mais l'étendue ne nous est jamais donnée seule : nous percevons toujours, non pas l'étendue pure, mais l'étendue d'objets diversement colorés et se présentant sous des formes déterminées. Faisant abstraction de cette diversité, nous fixons notre esprit sur ce seul fait que ces objets comportent des parties juxtaposées et nous avons l'idée d'étendue.

b) C'est avec l'étendue que nous construisons l'espace. La représentation d'étendue reste toujours affectée d'une certaine relation aux objets d'où elle est abstraite : par là, elle est toujours limitée. Par la pensée, nous supprimons ces limites et nous la prolongeons indéfiniment dans tous les sens : la représentation obtenue est celle de l'espace.

Ainsi, par rapport à l'étendue, l'espace est concret, en ce sens que nous le concevons comme une réalité qui se trouve là où il n'y a aucune réalité, comme le lieu de toutes les réalités possibles; l'étendue, au contraire, est abstraite en ce sens qu'elle n'existe pas séparément et qu'elle est toujours la propriété d'une chose. L'espace est unique; si, comme PASCAL, nous parlons des « espaces », c'est pour marquer leur immensité et non leur multiplicité, l'étendue, au contraire, se multiplie avec les objets matériels, qui ont chacun leur étendue propre.

**B. L'ÉTENDUE, L'ESPACE ET L'UBIQUITÉ.** — Nous introduisons ici, pour faire pendant à la notion d'éternité, qui est la négation du temps, celle d'ubiquité, qui est la négation de l'espace, et qu'on peut définir : le « caractère d'un être qui est partout présent » (*Voc.*).

L'idée d'ubiquité est une extension de l'idée de multilocation qui résulte de l'expérience de choses occupant successivement plusieurs lieux dans l'espace. Je suis maintenant ici, et dans un moment je serai là-bas. Supprimant le temps par la pensée, je me représente simultanément présent ici et là-bas : j'ai ainsi l'idée de bilocation.

Ensuite, généralisant et concevant une présence qui s'étendrait à tous les endroits possibles, j'obtiens l'idée d'ubiquité.

La présence de l'ubiquité est une présence d'ordre spirituel, simplement analogue à la présence des êtres matériels : elle consiste dans l'action qui s'exerce partout, sans qu'on puisse attribuer un siège spécial à la force qui agit. C'est ainsi que l'âme est partout dans le corps, qu'elle anime; que Dieu est partout dans le monde, qu'il maintient dans l'existence.

**C. DEFINITION PROVISOIRE.** — Nous pouvons définir provisoirement l'espace : le milieu dans lequel nous localisons les objets de notre perception externe.

L'espace est un milieu. Un milieu est constitué par un ensemble d'êtres dont les rapports réciproques créent des conditions déterminées d'existence : ainsi les vents et les pluies, l'écran plus ou moins opaque de nuages ou la pureté d'un ciel laissant passer toute la chaleur solaire constituent un milieu physique; un milieu moral résulte de la culture des membres d'une société donnée, de leurs idées, de leurs sentiments, de leurs habitudes. Un milieu n'est donc rien par lui-même : il est une résultante d'autres données. Par suite, en définissant l'espace un « milieu », nous n'en faisons pas une chose. Il suffit, pour le constituer, qu'il y ait des objets matériels autour desquels nous concevons un espace s'étendant indéfiniment et dans lequel eux-mêmes se trouvent contenus.

## II. Le temps.

**A. LA DUREE ET LE TEMPS.** — Au sens le plus ordinaire des mots, il existe entre la durée et le temps les mêmes relations qu'entre l'étendue et l'espace : la durée est une partie du temps; c'est le temps que dure un événement particulier. Mais bien souvent on emploie le mot temps au lieu du mot durée : nous parlons du temps de chute, du temps de réaction, du temps de notre jeunesse, etc.

a) La notion de temps, nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 343-344), est formée à partir de la durée. La notion de durée elle-même résulte, ainsi que l'a montré BERGSON, de l'expérience interne. La perception de la durée suppose qu'on perçoit en même temps permanence et changement : permanence, sinon il n'y aurait aucun lien entre le présent et le passé; changement, sinon le présent ne se distinguerait pas du passé, ou plutôt il n'y aurait plus ni présent ni passé. C'est grâce à la mémoire que, dans notre conscience, nous avons à la fois le sentiment de notre identité personnelle et le sentiment des modifications qui se produisent dans nos représentations. Mais la conscience ne nous fait percevoir qu'une durée concrète ou déterminée : la durée d'une classe ou d'un repas. Faisant abstraction des différences que présentent les événements qui durent, nous obtenons l'idée abstraite de durée.

b) A partir de la durée (1) nous construisons la notion de temps, tout comme nous construisons la notion d'espace à partir de celle d'étendue. La notion de

(1) Nous omettons la démarche intermédiaire que suppose BERGSON. D'après lui, seuls les êtres conscients durent. Mais, parallèlement à leur vie intérieure, se déroule dans le monde extérieur une suite de faits auxquels ils sont amenés par association à attribuer la durée qu'ils observent en eux-mêmes. C'est de cette durée du monde externe que sort par élaboration rationnelle la notion de temps. Cf. *Durée et simultanéité*, p. 55-56.

durée conserve toujours une certaine relation aux événements particuliers qui ont servi à la former : une durée est toujours déterminée et limitée. Par la pensée, nous supprimons ces limites et, étendant indéfiniment notre représentation vers le passé et vers l'avenir, nous obtenons la notion de temps.

Comme l'espace comparé à l'étendue, le temps comparé à la durée est plus concret en ce sens qu'il est considéré, non pas comme la propriété d'une chose, mais comme une chose. Même lorsque le mot temps est employé pour désigner une partie du temps, il n'est pas exactement synonyme du mot « durée » : le temps de chute n'est pas conçu comme quelque chose du corps qui tombe, mais comme une réalité extérieure servant de paramètre<sup>(2)</sup>; au contraire, quand je parle de la durée d'une classe, je me représente cette durée comme immanente à la classe elle-même.

**B. LA DUREE, LE TEMPS ET L'ETERNITE.** — Nous entendons aujourd'hui par éternité<sup>(3)</sup> une durée infinie, sans commencement ni fin, ou mieux : « le caractère de ce qui est hors du temps » (*Voc.*).

La notion d'éternité est formée à partir de la notion de durée. Nous concevons d'abord une vie se prolongeant sans fin et obtenons ainsi la notion d'immortalité, qui suppose un commencement, mais exclut l'idée de toute fin. Ensuite, corrigeant la notion d'immortalité et niant tout commencement, nous aboutissons à ce qu'on pourrait appeler la conception temporelle de l'éternité : l'éternité ainsi conçue n'est que le temps, dont nous venons d'expliquer l'origine. Mais cette notion présentant certaines contradictions que nous aurons à exposer, par la pensée nous affranchissons l'éternité des caractères essentiels de la durée, qui est d'être constituée par des moments successifs, et nous obtenons une notion intemporelle de l'éternité.

Ainsi l'éternité est la négation du temps, mais c'est par analogie avec le temps que nous nous faisons une idée de l'éternité : l'être éternel possède son existence tout entière comme nous possédons le moment présent. La perception des objets étendus peut aussi nous fournir une image de l'éternité : l'être éternel perçoit simultanément l'ensemble de sa vie comme l'œil perçoit simultanément les divers éléments de sa perception actuelle.

**C. DEFINITION PROVISoire.** — Nous donnerons du temps une définition parallèle à celle que nous avons donnée de l'espace : le temps est le milieu dans lequel se déroule la suite des événements.

### III. Le mouvement.

**A. NOTION.** — a) Au sens large, on entend par mouvement, en particulier dans le langage aristotélico-scolastique, tout changement. Ainsi ARISTOTELE définit le mouvement<sup>(4)</sup> : « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel », c'est-à-dire le passage de la puissance à l'acte. Dans ce sens, la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement se fonde sur le fait du changement; les diverses modi-

Bibliogr. — ARISTOTELE, *Physique*, liv. IV, chap. 1 b; liv. V; *De generatione et corruptione*, liv. I, chap. III. — HAMELIN, *Essai*, p. 107-120.

(2) Cf. DESCARTES, *Principes*, I, p. 37 (A.-T., IX<sup>e</sup>, p. 49-50).

(3) En latin, *aeuum* désignait le temps considéré dans sa durée, par opposition à *tempus*, qui désignait primitivement un aspect ponctuel de la durée, le moment. D'*aeuum* sont sortis par dérivation : *aetas*, qui signifie la durée de la vie; *aeternitas*, qui caractérise ce qui vit toujours : *aeternus* équivalent à *immortalis*.

(4) *Physique*, III, 1, 201a. Cf. M. BLONDEL, *La pensée*, I, p. 295-298.



fications par lesquelles passe la fleur pour devenir fruit constituent des mouvements.

b) Au sens strict en philosophie et dans le sens usuel, le mot mouvement désigne le mouvement local qu'on peut définir : un « changement continu dans l'espace, considéré en fonction du temps et, par suite, ayant une vitesse définie » (*Vec.*).

Le mouvement local est un changement : par là il réalise la notion la plus générale de mouvement. C'est un mouvement continu, c'est-à-dire sans interruption soit temporelle soit spatiale : aussi lent que soit un mouvement, tant qu'il dure, on ne trouvera pas sur sa trajectoire ni d'instant ni de point où le mobile serait immobile, sinon on aurait plusieurs mouvements successifs coupés par un arrêt.

Le mouvement s'effectuant dans l'espace en fonction du temps, on devine les rapports étroits qu'il y a entre ces trois notions. Il convient que nous nous y arrêtions.

**B. SES RAPPORTS AVEC L'ESPACE ET LE TEMPS.** — « Nous mesurons non seulement par le temps le mouvement, dit ARISTOTE (6), mais aussi le temps par le mouvement, parce qu'ils se déterminent réciproquement. » D'autre part, le mouvement étant un changement dans l'espace, il peut entrer dans la mesure de l'espace et l'espace est nécessaire pour le mesurer.

a) Tout d'abord, nous mesurons le mouvement, ou plutôt la vitesse du mouvement, par l'espace parcouru et par le temps qu'a duré ce parcours : le mouvement est d'autant plus rapide que dans l'unité de temps il a été parcouru un plus grand espace ou que l'unité d'espace a été parcourue en moins de temps.

b) D'autre part, nous mesurons le temps par l'espace et par le mouvement. L'unité de mesure du temps est constituée par le déplacement continu d'un objet à une vitesse uniforme sur une distance donnée. Ainsi, le jour est le temps nécessaire à la terre pour effectuer une rotation sur elle-même; l'année, le temps que dure sa révolution autour du soleil.

c) Enfin, nous pouvons mesurer l'espace par le temps et le mouvement. Sans doute, nous le mesurons le plus souvent par lui-même : les parties de l'espace existant simultanément, et non pas successivement comme celles du temps, nous pouvons les superposer et obtenir ainsi des mesures directes. Mais il nous arrive aussi de recourir au temps et au mouvement pour mesurer l'espace ou pour exprimer ses dimensions. C'est ainsi que, sachant le temps de chute d'une pierre dans un puits, nous connaissons la profondeur du puits. Nous disons que le village voisin est à un quart d'heure de marche; la ville voisine, à une heure d'express; l'alpha du Centaure à quatre années-lumière.

#### IV. Leurs propriétés.

**A. PROPRIETES COMMUNES.** — Le sens commun conçoit le temps et l'espace comme des grandeurs homogènes, continues, illimitées et nécessaires. Mais il nous semble plus conforme au sens propre des termes de distinguer les propriétés

(6) *Physique*, liv. IV, 12, 220 b, coll. G. Budé, I, p. 163.

de l'espace et du temps proprement dit de celles qui conviennent aussi à l'étendue, à la durée et au mouvement.

a) L'étendue, la durée et le mouvement, comme le temps et l'espace, sont des grandeurs homogènes et continues.

1. Ce sont des grandeurs. L'étendue et la durée constituent deux grandes subdivisions de la quantité concrète, et la quantité implique divisibilité et commensurabilité. Constitué par la fusion de l'espace et du temps, le mouvement est lui aussi divisible et mesurable, sinon en lui-même du moins dans les deux facteurs qui le constituent.

2. Ce sont des grandeurs homogènes : les diverses parties de l'espace et du temps sont de même nature et ne présentent aucune différence entre elles; ainsi une longueur d'un mètre sur la terre est identique à une longueur d'un mètre dans Orion ou dans un galaxie se trouvant à plusieurs millions d'années-lumière; par suite, les figures peuvent se déplacer dans l'espace sans se déformer, une ligne droite se prolonger indéfiniment sans cesser d'être droite.

La théorie de la relativité semble rejeter cette propriété de l'espace et du temps. D'après cette conception, l'espace est hétérogène, car il présente des propriétés différentes suivant les forces qui agissent à l'endroit considéré. De même, le temps est fonction du mouvement, en sorte que deux individus dont l'un est immobile tandis que l'autre se meut rapidement sont dans un temps tout à fait différent. Mais ce qui est relatif et qui diffère, c'est l'étendue et la durée concrètes, c'est-à-dire considérées dans le complexe de conditions multiples dans lequel elles se trouvent fondues; l'étendue et la durée abstraites, et à plus forte raison l'espace et le temps, sont deux absolus toujours identiques et homogènes. Dans le même milieu spatial, l'action de forces particulières déforment les propriétés naturelles des objets, leur donnent une étendue différente, altèrent leurs mouvements naturels. De même, dans un milieu temporel identique les êtres ont une durée plus lente ou plus rapide suivant le mouvement dont ils sont affectés.

3. Le temps et l'espace, comme la durée, l'étendue et le mouvement, sont des grandeurs continues. Au sens vulgaire, la continuité est le caractère de ce qui est ininterrompu et ne comporte pas de lacune : les grandeurs dont nous parlons sont continues dans ce premier sens, car il n'est pas un point dans l'espace ou dans une étendue donnée qui ne soit quelque chose de cet espace ou de cette étendue; il n'y a pas un instant dans la durée ou dans le temps qui n'en fasse pas partie; par suite, ainsi que nous l'avons dit, il n'y a pas un point de la trajectoire d'un mobile ou un instant de l'intervalle qui sépare les termes entre lesquels s'est produit un mouvement où l'on trouve de l'immobilité. Les philosophes donnent un autre sens au mot continu : pour eux, la continuité est le caractère d'une grandeur qui n'est pas actuellement (6) composée d'éléments distincts. Ainsi, un mouvement continu n'est pas composé de mouvements élémentaires, comme le mouvement de l'aiguille de la montre qui est fait de petits sauts qui se produisent à chaque oscillation du balancier. Chaque mouvement oscillatoire du balancier constitue une unité indivise et même indivisible : on divise la trajectoire, mais non le mouvement lui-même.

(6) Mais, étant divisibles, espace et étendue, temps et durée, sont en puissance composés de parties.

b) Tandis que l'étendue et la durée sont limitées et contingentes, l'espace et le temps sont illimités et nécessaires. Nous ne concevons pas, en effet, que l'espace et le temps puissent avoir de bornes. Lorsque, par l'imagination, nous nous portons aux confins du monde, nous ne pouvons pas concevoir un point où finisse l'espace. De même, lorsque nous remontons le cours du temps et que nous arrivons par la pensée au premier instant où quelque chose a commencé de se mouvoir, donnant ainsi la mesure du temps, nous songeons inévitablement à ce qu'il y avait à l'instant qui avait précédé. Le temps et l'espace, en effet, nous paraissent des milieux nécessaires qui existeraient même si rien n'existait.

**B. PROPRIETES DIFFERENTES.** — On signale ordinairement entre le temps et l'espace cette différence essentielle : les diverses parties de l'espace existent simultanément en sorte que la présence de l'une n'empêche pas la présence de l'autre; au contraire, des parties du temps n'existent que successivement, d'où il résulte que la partie qui se pose fait tomber dans le néant la partie posée antérieurement.

De cette première différence on en déduit ordinairement une seconde : tandis que l'espace est réversible, le temps est irréversible (7). Après être allé de Paris à Versailles, je puis revenir de Versailles à Paris, tandis qu'il m'est impossible de revenir à la première heure de la journée.

Le scandale de cette irréversibilité du temps a suggéré aux premiers penseurs grecs le mythe du « retour éternel », d'après lequel, une fois révolue une Grande Année (la Grande Année équivalant à plusieurs dizaines de siècles) une nouvelle Grande Année recommence, rigoureusement semblable à celles qui ont précédé (8).

## V. Problèmes métaphysiques.

En *Psychologie*, nous avons cherché l'origine des notions d'étendue et d'espace, de durée et de temps; enfin de mouvement. Nous nous demandons maintenant si à ces notions correspond une réalité. Ce problème s'est présenté sous deux formes.

a) Jusqu'à vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on considérait l'étendue et la durée, l'espace, le temps et le mouvement comme des réalités absolues et indépendantes

(7) Cette distinction est discutable. Cf. Lecomte du Nouÿ, *Le temps et la vie*, p. 194-195. Ce qui est réversible, c'est le mouvement, ainsi que le montre l'exemple que l'on donne pour prouver l'irréversibilité de l'espace. Mais le mouvement lui-même n'est pas complètement réversible, puisque le mouvement de retour se fait dans un temps totalement différent du premier.

(8) *Cette vie, telle que tu la vis naturellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire! Il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de la vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et toi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau, et toi avec lui, poussière des poussières.*

(F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 344, trad. ALBERT, p. 295-296, Mercure de France.)

Ce mythe a pris de nos jours le caractère d'une hypothèse scientifique suggérée à certains savants (ARRHÉNÍUS, BECQUEREL, G. LE BON...). Le monde partirait de l'homogène, par exemple de l'hydrogène, et parviendrait progressivement par condensation au stade de l'hétérogénéité que nous observons. Ensuite, il se dissoudrait par rayonnement et reviendrait à l'homogénéité primitive, après quoi recommencerait une nouvelle phase. Mais ces phases successives ne se reproduiraient pas avec une identité rigoureuse comme dans le mythe antique. (Cf. *Voc.*, p. 714.)

les unes des autres. Alors le problème se posait ainsi : l'espace et le temps, l'étendue et la durée, le mouvement, sont-ils une chose ou une propriété réelle des choses, ou bien une simple idée de l'esprit ?

b) A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on a eu l'idée que ces notions ou réalités étaient dépendantes les unes des autres. Le problème peut donc se poser ainsi : le temps et l'espace, la durée et l'étendue, le mouvement, ont-ils une valeur absolue ou la valeur de chacun d'eux dépend-elle de celle des autres ?

## § 2. — LES PROBLÈMES CLASSIQUES.

A. **INTRODUCTION.** — a) Ainsi que nous venons de le dire, le problème classique relatif aux notions étudiées dans cet article se pose ainsi : le temps et l'espace, la durée et l'étendue, enfin le mouvement, sont-ils une réalité ou une pure conception de l'esprit ?

b) Les solutions sont indiquées dans l'énoncé même de la question : réalisme et idéalisme. Mais, ainsi que nous allons le voir, on peut admettre l'idéalité de l'espace et du temps tout en professant la réalité de l'étendue, de la durée et du mouvement. C'est pourquoi nous traiterons d'abord le problème de l'espace et du temps; ensuite, celui de l'étendue et de la durée, enfin celui du mouvement.

B. **LES ARGUMENTS.** — a) C'est spontanément que nous considérons l'étendue, la durée, le mouvement et même l'espace et le temps comme des choses. Mais pour justifier notre croyance en leur réalité, nous nous fondons sur le principe de raison suffisante : on ne peut pas expliquer que nous percevions les choses dans l'espace et dans le temps s'il n'y a réellement ni espace ni temps.

b) Pour prouver l'idéalité de l'étendue, de la durée et du mouvement comme de l'espace et du temps, on s'appuie principalement sur le principe d'identité ou son dérivé, le principe de contradiction : les notions de temps et d'espace sont contradictoires, car l'espace et le temps sont conçus comme illimités, et par conséquent réalisant un nombre innombrable, ce qui est une contradiction dans les termes; il en est de même, d'après ZÉNON d'Elée, de l'étendue et du temps, qui, étant indéfiniment divisibles, donnent lieu aux mêmes difficultés que l'infini quantitatif proprement dit.

### I. L'espace et le temps.

A. **LES REALISTES.** — L'espace est considéré comme une réalité par DESCARTES et par certains de ses disciples, par exemple SPINOZA et NEWTON, qui admettent aussi la réalité du temps.

a) DESCARTES fait de l'étendue<sup>(9)</sup>, ou espace concret, l'essence même des corps qui ne diffèrent que par les différents mouvements dont les portions de

(9) Pour la durée ou temps concret, DESCARTES est idéaliste : « La durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue

l'espace qui les constituent sont animées : en effet, je puis concevoir qu'un corps perde sa saveur, son odeur, sa couleur; je ne puis concevoir qu'il perde son étendue. L'étendue est donc l'essence des corps, de même que la pensée, sans laquelle je ne puis me concevoir, est mon essence, c'est-à-dire l'essence de mon âme.

A propos de la matière, DESCARTES déclare aux philosophes scolastiques, en empruntant leur langage : « Je conçois son étendue ou la propriété qu'elle a d'occuper de l'espace, non point comme un accident, mais comme sa vraie forme et son essence. » (10).

Quant aux intervalles qui séparent les corps, c'est-à-dire en définitive l'espace, il est une substance aussi réelle que l'étendue même des corps; il ne lui manque que le mouvement (11). C'est précisément parce que l'espace est une chose et qu'il n'y a pas de vide (12) que DESCARTES, pour expliquer le mouvement, recourait à l'hypothèse des tourbillons : dans le plein, en effet, le mouvement circulaire est seul possible (13). Cet espace, DESCARTES le conçoit comme illimité, et il déclare incompréhensible qu'il puisse avoir des limites. Mais, comme il est possible que Dieu lui en ait fixées — car, dit-il, ce que nous jugeons impossible n'est pas impossible, à Dieu —, il l'appelle indéfini et non infini (14).

b) SPINOZA est panthéiste. Aussi, au lieu de faire, comme DESCARTES, de la pensée et de l'étendue, c'est-à-dire, au sens actuel des mots, de l'espace, des choses en soi, il en fait deux attributs de la substance divine (15). Étant un attribut divin, l'étendue est infinie; étant infinie, elle ne saurait être divisée ou mesurée, et par là SPINOZA prétend éviter les difficultés auxquelles se heurte la notion de quantité infinie.

c) On trouve une tendance analogue chez NEWTON, qui, admettant le mouvement absolu, avait besoin d'un espace et d'un temps absolus, qu'il cherchait à fonder sur Dieu. Sa philosophie peut être considérée comme un panthéisme : Dieu se distingue des créatures, mais les créatures n'ont de réalité qu'en Dieu, car elles n'existent que par sa puissance. Par suite, « Dieu est présent partout, non par sa seule puissance, mais encore par sa substance, car la puissance ne

d'être. » (*Principes*, I, § 55, A.-T. IX<sup>2</sup>, p. 40.) La conception réaliste du temps a été soutenue par les épicuriens. (Cf. Nrs, p. 203 et s.)

(10) *Le monde* (A.-T., XI<sup>2</sup>, p. 56).

(11) *Principes*, II, § 16 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 71-72).

(12) « C'est pourquoi, si on nous demande ce qui arriverait, en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permit qu'il en restât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement... : car la distance est une propriété de l'étendue qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu. » (*Principes*, II, § 18, A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 73.) Cf. *Lettre au P. Mersenne*, 9 janv. 1639 (A.-T., II, p. 482).

Notons que l'hypothèse du plein universel facilitait la solution du problème fort difficile de l'action à distance : « Le plein des cartésiens... est insoutenable, et les actions à distance, à travers le vide, tels que les newtoniens le conçoivent, sont absolument incompréhensibles. » (Cournor, *Essai sur le fondement de nos connaissances*, I, p. 314, Hachette, 1851.)

(13) *Principes*, II, § 33 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 81-82).

(14) *Lettre à Chanut*, 6 juin 1647 (A.-T., V, p. 51-52).

(15) *Ethique*, liv. II, théor. 2.

peut subsister sans la substance ». Ainsi « Dieu dure toujours et est présent partout, et *en existant* toujours et partout il constitue l'espace et le temps » (16).

S'inspirant de NEWTON, qu'il n'a peut-être pas bien interprété, SAMUEL CLARKE a soutenu contre LEIBNIZ la réalité du temps et de l'espace dont il fait des attributs divins (17). Pour lui, « l'espace dépourvu de corps est une propriété d'une substance immatérielle... Dieu est certainement présent dans tout l'espace vide... L'espace est immense, immuable, éternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu : ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout » (18).

DISCUSSION. — Nous ne pouvons pas admettre la théorie réaliste de l'espace et du temps, c'est-à-dire considérer l'espace et le temps comme des substances existant par elles-mêmes, indépendamment des choses qui durent et qui sont étendues.

a) La théorie cartésienne de l'espace, comme les théories qui font de l'espace et du temps des attributs de Dieu, aboutissent à des contradictions. En effet, nous concevons l'espace comme infini; par suite, si l'espace est une chose, nous avons une quantité infinie; or, la notion de quantité infinie implique les contradictions suivantes : elle réalise un nombre innombrable; la moitié est égale au tout; l'avenir n'ajoutera rien au passé, etc.

Sans doute, DESCARTES prétend échapper aux difficultés de l'infini quantitatif en déclarant que Dieu seul est proprement infini, les autres choses dans lesquelles il ne voit point de limites n'étant qu'indéfinies (19). Mais l'indéfini étant une quantité considérée comme s'accroissant sans cesse, l'espace ne peut pas être considéré comme indéfini, puisqu'il ne s'accroît pas et qu'il a éternellement la grandeur qui lui est propre. C'est donc bien le qualificatif d'infini qui lui convient. Il en est de même du temps que nous concevons comme s'étant déroulé dans le passé, sans limite marquant son commencement.

DESCARTES suppose encore que Dieu peut limiter l'espace que nous jugeons, non seulement illimité, mais encore illimitable. La toute-puissance divine, en effet, dans la théorie cartésienne, ne connaît pas d'impossibilité et n'est pas arrêtée par le contradictoire. C'est précisément dans une réponse à des objections d'Antoine ARNAULD à sa conception de l'espace que DESCARTES fit la célèbre déclaration dont nous avons donné le texte latin en *Morale* (p. 472) : « Quant à moi, il me semble qu'il n'y a aucune chose dont on doive dire qu'elle ne peut pas être faite par Dieu; en effet, comme toute distinction du vrai et du bien dépend de sa toute-puissance, je n'oserais même pas dire que Dieu ne peut pas faire qu'une montagne existe sans une vallée ou que deux et trois ne fassent pas cinq; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit tel que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée, ou une somme de un et de deux qui ne soit pas trois. » (20). Mais, ainsi que nous l'avons dit (*Psychologie*, p. 302), cette théorie conduit tout droit au relativisme et au scepticisme, si contraires cependant à l'esprit cartésien.

(16) *Existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit. Philosophiæ naturalis principia mathematica*, liv. III, Scholium générale, III, p. 674 (Coloniae Allobrogum, 1760). L. BLOCH, qui cite ce texte (*La philosophie de Newton*, p. 340, Alcan, 1908), traduit : « Il est existant toujours et en tout lieu; il constitue l'espace et la durée. » (C'est nous qui soulignons.)

(17) Cf. CLARKE, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, chap. v; *Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke sur Dieu, l'espace, la durée, etc.*, dans les *Œuvres philosophiques de LEIBNIZ*, éditées par JANET, II, p. 647-699.

(18) *Quatrième réplique de Clarke*, 8, 10, dans les *Œuvres philosophiques de LEIBNIZ*, II, p. 643.

(19) *Premières réponses* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 89-90).

(20) Lettre du 29 juillet 1648 (A.-T., V, p. 223-224).

b) Ensuite la théorie cartésienne de l'espace est contraire aux faits et elle ne rend pas compte du mouvement. D'après DESCARTES, la substance spatiale ne comportant aucun vide, la matière est incompressible; par suite, le mouvement rectiligne, qui supposerait la compression de la matière dont le corps qui avance prend la place, est impossible. Or la compressibilité de la matière ainsi que le mouvement rectiligne sont des faits. Bien plus, dans la théorie cartésienne le mouvement est inintelligible : on comprend que les objets se meuvent dans l'espace; si l'espace est un milieu distinct de son contenu; mais si la réalité des objets s'identifie avec celle de l'espace, on ne saurait comprendre leur mouvement; l'espace étant immobile, les objets qui le composent le doivent être aussi (21).

c) La théorie qui considère l'espace et le temps comme des attributs de Dieu contient une idée juste : si l'espace et le temps sont illimités, c'est parce que la puissance de Dieu est sans limites. Comme on ne peut concevoir ni un point de l'espace ni un instant du temps où s'arrête l'omnipotence divine, nous avons raison de concevoir des possibilités d'existence indéfinies dans l'espace et dans le temps. Mais le possible n'est pas le réel : ce qui est réel, c'est Dieu, l'étendue et la durée des objets qu'il a créés. Les possibles n'ont qu'une réalité analogique; ils sont un peu plus que rien, puisqu'ils ont au-dessous d'eux l'impossible, mais ils ne sont pas des choses.

**B. LES IDEALISTES.** — LEIBNIZ, et avec lui la majorité des philosophes, fait de l'espace et du temps proprement dits de pures représentations de l'esprit : le temps n'est que le lieu des successions possibles; l'espace, le lieu des coexistences possibles (22). La possibilité de ces successions que l'esprit conçoit fait toute la réalité de l'espace et du temps infinis ou indéfinis. D'après lui, l'étendue et la durée, si on les sépare des choses qui sont étendues et qui durent (c'est-à-dire l'espace et le temps), ne sont que des concepts abstraits; rien ne leur correspond en dehors des objets étendus et qui durent, pas plus que rien ne correspond aux divers nombres (23) et aux idées générales.

L'argument fondamental de LEIBNIZ est la contradiction intrinsèque impliquée dans la notion d'un infini quantitatif, contradiction que nous avons opposée à DESCARTES : « On se trompe en voulant s'imaginer un espace absolu qui soit un tout infini composé de parties. Il n'y a rien de tel. C'est une notion qui implique contradiction; et ces tous infinis et leurs opposés, infiniment petits, ne sont de mise que dans le calcul des géomètres, tout comme les racines imaginaires de l'algèbre. » (24).

Mais LEIBNIZ trouve aussi une confirmation de sa théorie dans le fait qu'elle résout une objection faite par CLARKE à l'axiome leibnizien d'après lequel Dieu est toujours déterminé par le principe de raison suffisante. Il ne l'a pas été, dit CLARKE (25),

(21) Cf. HAMELIN, *Le système de Descartes*, p. 338.

(22) Cf. Lettre à de Boëder, Gerhard, II, p. 221, 234.

Dans la philosophie de MALEBRANCHE, à ce que nous appelons « espace » correspond « l'étendue intelligible ». Cette étendue intelligible est en Dieu et c'est en lui que nous la voyons (théorie de la vision en Dieu). Quant à l'étendue sensible, c'est-à-dire à l'étendue donnée par la sensation, la représentation en est produite en nous par Dieu à l'occasion des faits qui se passent devant nous (théorie des causes occasionnelles). Cf. BÄMER, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, chap. ix (Rivière, 1929).

(23) Au même, *ibid.*, p. 234, 269.

(24) *Nouveaux essais*, liv. III, chap. xvii.

(25) Seconde réplique de CLARKE, dans les *Œuvres philosophiques* de LEIBNIZ, II, p. 624.

lorsqu'il a créé le monde à l'instant et à l'endroit où il l'a créé plutôt qu'à un autre. Cette objection, réplique LEIBNIZ, suppose que le temps et l'espace sont des choses; si on rejette cette supposition, l'objection tombe : « Si le temps était réel indépendamment des choses qui durent, on ne pourrait pas expliquer pourquoi Dieu a créé à un moment plutôt qu'à un autre : le choix de l'instant de la création n'aurait pas de raison suffisante. »<sup>(26)</sup> Au contraire, en admettant qu'il n'y a pas de temps réel en dehors des choses qui durent, la difficulté disparaît : Dieu n'a pas choisi l'instant de la création; c'est en créant qu'il a fait commencer le temps et ses instants successifs.

**CONCLUSION.** — L'idée d'un espace et d'un temps illimités nous vient de ce que, ne concevant pas de limite à la possibilité d'extension du monde dans le temps et dans l'espace, nous croyons que l'espace et le temps doivent précéder l'existence les objets étendus et qui durent. Mais c'est là une illusion. Pour nous en rendre compte, lisons cette vigoureuse critique des réalistes par un mathématicien.

*Ils se figurent que, par cela seul qu'on admet la possibilité des corps, on doit admettre qu'il y avait de la place pour les recevoir; et de la pure abstraction qui nous fait concevoir la matière et la figure comme susceptibles d'une étendue sans borne, ils font la réalité d'un être qu'ils nomment l'espace. Il est difficile de pousser l'aberration plus loin...*

*Cet être prétendu n'est que le produit de l'imagination de l'homme; ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas de limite à l'étendue possible de la création et, par suite, à l'étendue abstraite des objets créés; et cet espace fantastique, que l'on semble croire destiné à recevoir les objets, ou simplement leurs figures, n'est pas une chose : c'est l'absence de toute chose, c'est le néant. (J.-M. DUHAMEL, Des méthodes dans les sciences de raisonnement, 2<sup>e</sup> part., avant-propos, 3<sup>e</sup> éd., p. 8-6, Gauthier-Villars, 1896.) (27)*

En d'autres termes, l'espace et le temps proprement dits, milieux destinés à recevoir les choses possibles, n'ont pas plus de réalité que ces possibles qu'ils sont destinés à recevoir. Or les possibles n'ont de réalité que dans l'esprit qui se les représente. L'espace et le temps proprement dits ne sont donc que des idées.

## II. L'étendue et la durée.

Nous avons rejeté la réalité de l'espace et du temps que nous concevons se prolongeant indéfiniment au-delà des corps étendus et des événements qui durent. Considérons-nous aussi comme irréels l'étendue des corps dont il nous semble avoir l'intuition sensible, la durée, que nous expérimentons dans notre vie intérieure, le mouvement, dont la perception implique la collaboration des sens et de la conscience ?

**A. L'IDEALISME.** — a) Au cours de ses profondes réflexions sur le temps, SAINT AUGUSTIN, qui ne doute pas de la réalité de l'espace, affirme nettement l'idéalité du temps<sup>(28)</sup>.

*C'est donc improprement qu'on dit : « Il y a trois temps : le présent, le passé et le futur. » Plus exactement dirait-on peut-être : « Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. » Ces trois modes sont dans notre esprit, et je ne les vois point ailleurs. Le présent des choses passées, c'est la mémoire; le présent*

(26) Troisième écrit de LEIBNIZ, *ibid.*, p. 628.

(27) Pour le temps, cf. 4<sup>e</sup> partie du même ouvrage, avant-propos, p. xvii.

(28) Cf. *Confessions*, liv. XI, chap. xxv, 26, 33.



des choses présentes, c'est la vision directe; le présent des choses futures, c'est l'attente. Si l'on me permet ces expressions, alors je vois trois temps, oui, j'en conviens, il y en a trois. (Saint AUGUSTIN, *Confessions*, liv. XI, chap. xx, 20, trad. de LABRIOLLE, II, p. 314, coll. G. Budé.)

DISCUSSION. — On peut faire de l'avenir une pure représentation, mais non du présent ni même du passé. La vision directe conditionne, non pas le présent des choses, mais leur connaissance dans le présent. Ce présent est constitué par l'existence, et ainsi le temps des choses se confond avec leur être. Une fois le présent passé, il n'est plus, mais il reste qu'il a été. Il n'a plus d'existence réelle que dans l'esprit, mais la représentation de l'esprit est fondée sur la réalité : il a existé.

b) La théorie idéaliste de l'espace et du temps a été soutenue par KANT et adoptée par sa nombreuse descendance intellectuelle. Pour KANT, l'étendue ou espace concret, et la durée ou temps concret sont une forme *a priori* de la sensibilité. Ils ont une réalité empirique ou phénoménale : nos sensations sont nécessairement représentatives d'étendue, et nous percevons nos états de conscience dans la durée; mais ils ont une idéalité transcendante ou nouménale, c'est-à-dire qu'ils ne sont rien hors de nos représentations.

C'est dans l'*Esthétique transcendante* que KANT énumère les arguments sur lesquels il se fonde pour affirmer que le temps et l'espace sont des formes *a priori* de la sensibilité. Nous donnons ceux qui concernent l'espace<sup>(29)</sup> en les faisant suivre d'un mot de critique. La démonstration de l'idéalité du temps<sup>(30)</sup> est rigoureusement parallèle à celle de l'idéalité de l'espace.

1° Pour se représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres, il faut avoir déjà la représentation de l'espace. — Oui, si la sensation est inétendue; non, si elle est étendue ou extensive.

2° Il est impossible de se représenter qu'il n'y a point d'espace : la représentation du néant lui-même consiste dans la représentation de l'espace vide : donc l'espace n'est rien. — Lorsque je me représente le néant, il y a toujours moi qui suis dans l'espace.

3° Les principes géométriques sont d'une certitude apodictique et il est possible de les construire *a priori*. C'est donc que l'espace étudié par la géométrie est, non pas une donnée de l'expérience, mais une forme *a priori* de notre faculté de percevoir. — Ainsi que nous l'avons dit en *Logique* (p. 95-96), les définitions mathématiques sont posées *a priori*, indépendamment de l'expérience; mais si nous avons ces notions que la définition explicite, c'est grâce à l'expérience d'où elles ont été abstraites. D'ailleurs les principes de la géométrie ne sont pas aussi apodictiques que KANT le pensait : les postulats ne s'imposent pas absolument, et nous pouvons accorder à KANT la conséquence qu'il tire de la thèse réaliste de l'espace pour appuyer sa conception idéaliste : « Il faudrait se borner à dire, d'après les observations faites jusqu'ici, qu'on n'a pas trouvé d'espace qui eût plus de trois dimensions. » Nous avons déjà (II, p. 107) cité dans ce sens EINSTEIN, pour qui « la géométrie euclidienne est, par rapport aux géométries possibles, une géométrie expérimentale »<sup>(31)</sup>.

4° L'espace n'est pas un concept universel, abstrait des relations observées entre les choses, car il est essentiellement un, comprenant en soi toutes choses et non multipliable en elles : les choses ne possèdent pas l'espace en elles-mêmes; nous les percevons dans l'espace. L'espace n'est donc pas une propriété des choses : c'est une intuition pure, c'est-à-dire une donnée *a priori* de notre faculté de percevoir. — Cette

(29) *Critique de la raison pure*, trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD, p. 66-67, nouv. éd., p. 55-56.

(30) *Ibid.*, p. 72-73 et 61-62.

(31) *Comment je vois l'univers*, p. 161-163.

critique vaut de l'espace, mais non de l'étendue : cette feuille sur laquelle j'écris est perçue dans l'espace, mais elle a son étendue propre.

\* La représentation de l'espace est celle d'une grandeur infinie donnée, c'est-à-dire d'une totalité consistant dans la coexistence actuelle d'une infinité de parties. Or aucun concept ne peut représenter la coexistence actuelle d'une infinité de parties. L'espace est donc la donnée d'une intuition *a priori* et non un concept. — Cet argument, comme le précédent, vaut de l'espace, non de l'étendue.

c) Parmi la foule des idéalistes modernes, nous citerons LACHELIER<sup>(32)</sup>, pour qui « il n'y a d'autre étendue possible qu'une étendue idéale ou perçue »<sup>(33)</sup>.

Une première raison d'affirmer l'idéalité de l'étendue, c'est l'existence de la géométrie et la possibilité de spéculer *a priori* sur l'espace<sup>(34)</sup>. — Nous avons déjà répondu à cet argument formulé par KANT que, si les définitions géométriques sont posées *a priori*, elles n'ont pu être formulées que grâce à des notions résultant de l'expérience.

Une raison plus profonde, c'est la contradiction interne de la notion d'étendue. Ou bien nous la concevons comme un ensemble d'éléments inétendus, et qui, n'étant pas étendus, ne sauraient constituer l'étendue. Ou bien nous la concevons comme un ensemble d'éléments étendus, et qui, par là même, sont divisibles et ne sont pas des éléments : dire que l'étendue n'a pas d'éléments, c'est dire qu'il n'y a en elle rien de réel<sup>(35)</sup>. — Cette critique est vraie de la durée et de l'étendue considérées comme substances; elle n'est pas vraie de la durée et de l'étendue considérées comme relation<sup>(36)</sup>.

**B. LE REALISME.** — Sauf peut-être au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, profondément imbu des principes kantien, la majorité des philosophes admet la réalité, dans les choses qui sont étendues et qui durent, de l'espace et du temps concrets, l'étendue et la durée.

a) Nous avons signalé l'opinion extrême de DESCARTES, pour qui l'étendue, comme d'ailleurs l'espace lui-même, est une substance, la substance unique dont est fait le monde. — L'étendue des choses est soumise à trop de changements pour pouvoir être considérée comme leur substance. Elle n'est qu'un accident; mais quel genre d'accident ?

b) Le réalisme classique fait de l'espace une de ces qualités qui sont dans les objets telles que nous les percevons, et ne le range pas parmi les qualités secondes qui, comme la lumière, le son, la saveur, sont perçues autrement qu'elles ne sont en soi. — Mais il nous paraît que l'espace et le temps ne sont pas une qualité au sens propre de ce mot. En effet, la qualité s'oppose à la quantité; or l'espace et le temps sont de l'ordre de la quantité; ils ne comportent pas seulement du plus ou du moins, mais sont mesurables.

CONCLUSION. — Par eux-mêmes, l'étendue ou espace concret et la durée ou temps concret ne sont pas un être proprement dit ou une substance : multiplicité pure, ils manquent de l'unité, propriété transcendante de l'être.

(32) Cf. G. SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*, chap. II.

(33) *Psychologie et métaphysique*, p. 128-131, dans les *Œuvres complètes*, I, p. 189.

(34) Cf. SÉAILLES, *ouvr. cit.*, p. 23.

(35) *Psychologie et métaphysique*, p. 130, dans les *Œuvres complètes*, I, p. 187-188.

(36) Cf. COURNOT, *Essai sur le fondement de nos connaissances*, I, p. 313-314 (Hachette.

Il faut les concevoir comme un *ens entis*, l'être d'un autre être : ce sont des accidents qui se rattachent à la catégorie aristotélicienne de relation : l'espace concret est une relation de distance<sup>(37)</sup> entre les corps; le temps concret est une relation de succession entre les phénomènes passés et les phénomènes présents. Que les corps soient anéantis, et l'espace disparaît avec eux. Qu'il n'y ait plus de phénomènes, et le temps cesse de s'écouler. C'est la conception de LEIBNIZ qui les définit : *ordo coexistentium, ordo successivorum*. L'ordre, en effet, résulte d'une relation.

### III. Le mouvement.

Deux questions se posent à propos du mouvement. D'abord celle de son existence. Ensuite celle de sa nature : est-il purement relatif ou bien y a-t-il des mouvements absolus ?

**A. LA REALITE DU MOUVEMENT.** — Le mouvement paraît d'une telle évidence que sa réalité passe pour une vérité de sens commun. Il n'en est pas moins vrai que cette réalité a été niée par de grands philosophes de l'École d'Elée, PARMÉNIDE et ZÉNON.

ZÉNON d'Elée a formulé contre la réalité des mouvements quatre arguments célèbres que nous rapporte ARISTOTE<sup>(38)</sup>. ZÉNON prétend prouver l'impossibilité du mouvement, que l'espace soit considéré comme indéfiniment divisible ou comme composé de points indivisibles.

a) Dans les deux premiers arguments, ZÉNON se place implicitement dans la première hypothèse : l'espace est indéfiniment divisible.

Tout d'abord, l'argument de la *dichotomie*. Pour parvenir au terme à atteindre, le mobile doit parcourir d'abord la première moitié de la distance à couvrir, puis la moitié de la partie restante et ainsi de suite indéfiniment; il restera donc toujours à parcourir une distance égale à celle de la dernière étape.

Plus célèbre l'argument dénommé l'*Achille*. Voici « Achille aux pieds légers » s'élançant à la poursuite d'une tortue qui a une certaine avance sur lui. Il aura vite atteint le point A occupé par la tortue au moment de son départ. Mais à son arrivée à ce point, Achille n'y trouvera pas la tortue, qui aura avancé de quelques pas et sera au point B. Il continuera sa course, mais lorsqu'il atteindra le point B, la tortue sera au point C, et ainsi indéfiniment : jamais Achille n'atteindra la tortue.

b) Les deux autres arguments supposent que l'espace est considéré comme composé de points indivisibles.

Le troisième est tiré de la *flèche*. La flèche lancée vers la cible est à chaque instant à un point de sa trajectoire et par suite immobile. ZÉNON a formulé cet argument sous cette autre forme. « Le mobile ne se meut ni dans l'espace où il se trouve » (puisque'il y est immobile), « ni dans celui où il ne se trouve pas »<sup>(39)</sup> (puisque'il n'y est pas).

(37) SIVADJIAN considère l'espace comme un intervalle entre les particules matérielles; le temps, comme un intervalle entre l'occupation d'une même position par deux particules différentes. (SIVADJIAN, *Le temps*, p. 300, Hermann, 1936.)

(38) *Physique*, VI, 9, 239a-240a. — BROCHARD, *Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement*, dans *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 13-22 (Vrin, 1926).

(39) SIMPLICIUS, *Physique*, 140, 34, dans J. VOULQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 87 (Garnier, 1941).

Le dernier argument est celui du stade. Soit trois séries égales de quatre points ainsi disposés :

B <sup>4</sup>	B <sup>3</sup>	B <sup>2</sup>	B <sup>1</sup>	A <sup>3</sup>	A <sup>4</sup>	C <sup>3</sup>	C <sup>4</sup>
		A <sup>1</sup>	A <sup>2</sup>	C <sup>1</sup>	C <sup>2</sup>		

Une série (celle des A) est immobile, les deux autres (celle des B et celle des C) se meuvent à égale vitesse. en sens contraire, jusqu'à ce qu'elles se trouvent à la hauteur de la série A.

B <sup>1</sup>	B <sup>2</sup>	B <sup>3</sup>	B <sup>4</sup>
A <sup>1</sup>	A <sup>2</sup>	A <sup>3</sup>	A <sup>4</sup>
C <sup>1</sup>	C <sup>2</sup>	C <sup>3</sup>	C <sup>4</sup>

Dans le même temps, le point C<sup>1</sup> sera passé en face de tous les points de la série B, de même que le point B<sup>1</sup> sera passé en face de tous les points de la série C; mais ils n'auront passé que devant la moitié des points de la série A : C<sup>1</sup> devant A<sup>1</sup> et A<sup>2</sup>; B<sup>1</sup> devant A<sup>3</sup> et A<sup>4</sup>. De là il résulte que « la moitié du temps est égale à son double » : dans le même temps et par un même mouvement, C<sup>1</sup> et B<sup>1</sup> ont parcouru d'un côté une série entière (A<sup>1</sup>-A<sup>4</sup>); de l'autre, une demi-série (B<sup>1</sup> et B<sup>2</sup> ou C<sup>1</sup> et C<sup>2</sup>) (40).

DISCUSSION. — L'espace n'est pas composé de points indivisibles : par suite, nous rejurons les deux derniers arguments qui reposent sur ce présupposé. D'autre part, si l'espace est indéfiniment divisible, il n'en est pas de même du mouvement : le mouvement d'Achille arrivant à la hauteur de la tortue, ou plutôt au point d'arrêt de sa course, comme le mouvement de la flèche de l'arc à la cible, forme une unité. Quand nous pensons le diviser, c'est l'espace franchi que nous divisons, non le franchissement de l'espace.

*De cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile sont nés, à notre avis, les sophismes de l'Ecole d'Elée; car l'intervalle qui sépare deux points est divisible indéfiniment, et si le mouvement était composé de parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi. Mais la vérité est que chacun des pas d'Achille est un acte simple, indivisible, et qu'après un nombre donné de ces pas Achille aura dépassé la tortue. L'illusion des éléates est qu'ils identifient cette série d'actes indivisibles et sui generis avec l'espace homogène qui les sous-tend. (H. BERGSON, Les données immédiates de la conscience, p. 83-86.)*

**B. MOUVEMENT RELATIF ET MOUVEMENT ABSOLU.** — a) Pour nous, le mouvement est relatif et nous ne le connaissons que par référence du corps en mouvement à un autre corps considéré comme immobile. Aussi lorsque nous nous déplaçons par rapport à un objet, si nous n'avons pas de point de repère immobile, nous ne savons pas lequel des deux est en mouvement : c'est ce qui arrive quand notre train démarre lentement; c'est ainsi encore qu'on a successivement cru que le soleil tournait autour de la terre et que la terre tournait autour du soleil.

Le mouvement est encore plus relatif du fait que les points de repère d'après lesquels nous l'apprécions sont eux-mêmes en mouvement. Voici un voyageur qui, dans un train marchant à l'allure de 4 kilomètres à l'heure, circule dans le couloir à cette même allure dans le sens opposé à la marche; il se déplace par rapport au wagon,

(40) Remarquons que l'argument du stade contient un grossier sophisme. Zénon mesure le mouvement de B<sup>1</sup> d'un côté par rapport à la série A qui est immobile, de l'autre par rapport à C<sup>1</sup> qui se meut en sens contraire; il n'est pas étonnant que la seconde mesure nous donne un déplacement double.

mais reste immobile par rapport au sol; par rapport au soleil, son mouvement se combine avec ceux de la terre. Un jour viendra peut-être où un aviateur, se déplaçant à la vitesse de près de 2.000 kilomètres à l'heure, restera immobile par rapport au soleil. Dans un ascenseur descendant en chute libre, sans l'action compensatrice des contrepoids, un objet qu'on laisse tomber dans la cabine de l'ascenseur est immobile par rapport aux parois de la cabine, mais en mouvement par rapport à la cage.

Ainsi il n'y a pas des corps ayant chacun un mouvement particulier : la position de chaque corps est la résultante de plusieurs mouvements que l'abstraction seule distingue.

*Si un marinier, se promenant dans son vaisseau, porte sur soi une montre, bien que les roues de sa montre n'aient qu'un mouvement unique qui leur est propre, il est certain qu'elles participent aussi à celui du marinier qui se promène, pour ce qu'elles composent avec lui un corps qui est transporté tout ensemble; il est certain qu'elles participent aussi à celui du vaisseau, et même à celui de la terre, si on suppose que la terre tourne sur son essieu, pour ce qu'elles composent un corps avec elle. (DESCARTES, Les principes, 2<sup>e</sup> part., § 31, A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 80.)*

b) Il y a cependant des mouvements absolus, en ce sens que certains corps sont en mouvement par eux-mêmes et indépendamment d'autres corps par rapport auxquels nous percevons leur mouvement. En effet, tout mouvement relatif suppose un mouvement absolu : lorsque deux corps se rapprochent ou s'écartent l'un de l'autre, nous pouvons être incapables, si nous n'avons pas d'autre point de repère, de discerner quel est celui qui se meut, mais nous savons *a priori* que l'un des deux au moins est en mouvement.

Il existe un mouvement absolu dans le corps dans lequel il y a une force vive (41).

Mais comment déterminer cette force vive ? C'est impossible dans le mouvement de translation : lorsque deux billes se rencontrent, la force d'inertie de la bille immobile et la force vive de celle qui arrive sur elle composent entre elles comme si c'étaient deux forces du même ordre; qu'en courant, nous nous heurtons à une pierre ou qu'une pierre en tombant heurte notre front immobile, le résultat est le même. Mais dans le mouvement de rotation nous pouvons, grâce à la force centrifuge, déceler si ce mouvement est absolu ou s'il est relatif. Dans ce cas au moins, nous avons la certitude d'un mouvement absolu. La rotation de la terre sur elle-même n'est pas seulement une hypothèse plus simple; elle seule rend compte, entre autres faits, de la déviation du pendule observée par FOUCAULT.

CONCLUSION. — Le mouvement n'est donc pas une simple vue de l'esprit : il a une réalité hors de la pensée. Nous ne pouvons pas cependant en faire une chose, une substance : il n'est qu'une manière d'être des choses, cet *ens entis* qu'on appelle l'accident. Comme il consiste dans un déplacement par rapport à un autre objet pris comme point de repère et supposé immobile, le mouvement ne peut être conçu que comme une relation.

### § 3. — CONCEPTIONS CONTEMPORAINES

Autrefois, les savants comme NEWTON et LEIBNIZ discutaient sur la réalité de l'espace et du temps abstraits ou conceptuels, mais ils ne doutaient pas de l'existence, dans les choses elles-mêmes, d'un temps et d'un espace concrets,

(41) Cf. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § 18; Lettre au landgrave de Hesse-Rheinfels, Gerhardt, IV, p. 444.

c'est-à-dire d'une durée et d'une étendue ayant une valeur absolue et parfaitement homogènes : de nos jours, on discute sur l'homogénéité et sur la valeur absolue du temps et de l'espace concrets eux-mêmes. Jadis, ceux-là même qui considéraient le temps, l'espace et le mouvement comme des relations en faisaient des relations indépendantes les unes des autres : aujourd'hui, temps, espace et mouvement sont considérés comme relatifs les uns aux autres.

## I. La relativité du temps.

**A. LE TEMPS SUBJECTIF.** — Ainsi que nous l'avons vu (*Psychologie*, 343), le temps que nous connaissons en premier lieu est le temps subjectif, c'est-à-dire notre propre durée, dont le sentiment accompagne la conscience de notre vie intérieure. Ce temps est une réalité des plus relatives.

a) Le temps subjectif est d'abord relatif à des conditions psychologiques, spécialement à l'intérêt présenté par les événements qui se passent en nous; son écoulement est tantôt lent et tantôt accéléré, suivant que le spectacle dont nous sommes les témoins nous est agréable ou à charge. Durant le même temps d'horloge, celui qui, dans son bureau, a une conversation très intéressante, croira n'avoir causé qu'un quart d'heure, tandis que le visiteur qui, dans l'antichambre, attend impatiemment son tour d'audience a l'impression d'avoir attendu une grosse heure.

b) Le temps subjectif est aussi relatif à la norme d'après laquelle nous l'apprécions et qui varie en particulier avec l'âge. Le temps est plus long pour les enfants que pour les vieillards, ce qui a fait dire à Jean ROSTAND : « Nous vivons moins longuement avec nos fils qu'ils ne vivent avec nous. » (42).

Pourquoi cette différence ? Parce que, propose Pierre JANET, nous apprécions le temps d'après notre passé. Pour un écolier de 10 ans et qui ne se souvient guère que de ses cinq dernières années, un an est perçu comme un cinquième de sa vie, tandis que son grand-père, âgé de 65 ans, le voit comme le soixantième du temps qu'il a vécu (43).

Mais il semble qu'il faille aussi faire appel, pour expliquer la relativité du temps subjectif, aux variations du métabolisme et d'autres phénomènes organiques. La fièvre ralentit l'écoulement du temps : « Ce n'est plus d'un temps, m'a dit un malade, c'est une chose abominable. » (44).

Quand on mélange aux aliments des substances comme la quinine, qui ralentit le métabolisme, ou comme la thyroglobuline, qui l'accélère, les insectes arrivent respectivement en retard ou en avance sur l'heure du dressage. (P. GUILLAUME, *La psychologie animale*, p. 104, Colin, 1940.)

---

**Bibliogr.** — P. LANGEVIN, *L'évolution de l'espace et du temps*, art. de *Scientia* (1914) reproduit dans la *Physique depuis vingt ans* (Doin, 1923). — EDDINGTON, *Espace, temps et gravitation* (Hermann, 1921); *La nature du monde physique* (Payot, 1929). — E. MEYERSON, *La déduction relativiste* (Payot, 1925). — J. ANGLAS, *D'Euclide à Einstein*, chap. III (Stock, 1926). — Paul COUDERC, *La relativité* (coll. *Que sais-je ?* 1941). — Lecomte du NOUY, *Le temps et la vie* (Gallimard, 1936). — A. METZ, *Temps, espace, relativité* (Beauchesne, 1928).

(42) *Pensées d'un biologiste*, p. 70 (Stock, 1939).

(43) Cf. CARREL, *L'homme cet inconnu*, p. 220-222.

(44) SOURIAU, *Le temps*, p. 63.

On sait que la vitesse de prolifération des cellules est inversement proportionnelle à l'âge. Durant la guerre de 1914, à l'ambulance-laboratoire installée à Compiègne et dirigée par le docteur CARREL, M. LECOMTE DU NOUY se livra à de patientes recherches sur la durée de cicatrisation des plaies et fit deux constatations très intéressantes : 1° la cicatrisation des plaies suit les mêmes lois que la radioactivité; s'il faut huit jours pour que la surface d'une blessure diminue de moitié, il faudra huit autres jours pour que la surface de la blessure qui reste diminue de nouveau de moitié; 2° chaque individu a sa période de cicatrisation ou « sa constante physiologique de réparation », qui donne son âge physiologique.

*Un enfant de 6 ans cicatrise en six jours et demi une plaie cutanée d'une surface de 10 centimètres carrés, alors que la cicatrisation d'une plaie équivalente demande dix jours à un homme de 20 ans, treize jours à un homme de 30 ans, dix-huit jours à un homme de 40 ans, vingt-cinq jours à un homme de 50 ans, trente-deux jours à un homme de 60 ans. (Jean ROSTAND, De l'adulte au vieillard, p. 89.)*

C'est peut-être le temps physiologique qui est le cadre dans lequel la conscience perçoit les événements, en sorte que, dans une même période de temps sidéral, il se passe beaucoup plus de choses dans l'organisme de l'enfant que dans celui du vieillard; par suite, le temps sidéral doit s'écouler bien plus rapidement pour le vieillard que pour l'enfant. Pour LECOMTE DU NOUY (45), « tout se passe comme si le temps sidéral, pour un homme de 30 ans, s'écoulait quatre fois plus vite que pour un enfant de 10 ans ».

**B. LE TEMPS OBJECTIF.** — Sans doute, à première vue, le temps objectif, c'est-à-dire celui qui nous est fourni par des êtres non pensants — montres, mouvements des astres — n'est pas soumis aux mêmes variations que le temps subjectif et peut nous paraître absolu. Mais ce n'est là qu'une apparence, et le temps objectif, lui aussi, est relatif.

a) Le temps objectif est relatif d'abord parce que nous ne le percevons pas en lui-même, mais dans le mouvement qui nous sert à le mesurer. Nous ne pouvons pas mesurer le temps comme l'espace, en superposant l'étalon pris comme unité de mesure à la quantité à mesurer. Du temps, il n'existe jamais que l'instant présent, et il ne nous reste pas du passé une heure ou une minute que nous pourrions juxtaposer le long du temps qui s'écoule pour déterminer la quantité de temps écoulé. Supposant que des mouvements uniformes se répétant dans des conditions identiques ont une durée égale, nous croyons mesurer le temps lorsque ce sont des mouvements que nous comptons ou mesurons.

Ce sont d'abord les mouvements de la terre — mouvement de rotation sur elle-même et mouvement de translation autour du soleil — qui ont fourni aux hommes les grandes unités du temps. Ensuite ont été inventés des instruments, le sablier et la clepsydre par exemple, qui mesuraient des fractions plus petites du temps. Les horloges ont marqué un grand progrès : le pendule bat une petite unité, et le mouvement des aiguilles sur le cadran permet de mesurer exactement des fractions importantes du temps écoulé.

On a songé de nos jours à prendre comme unités de mesure du temps des phénomènes naturels plus simples, par exemple les vibrations lumineuses ou les périodes de radioactivité.

On le sait, la durée des vibrations varie avec les différentes couleurs. Nous aurions là des unités de temps de l'ordre le plus infinitésimal.

Les phénomènes de radioactivité nous fourniraient une échelle plus variée d'unités de temps allant des petites jusqu'aux plus grandes. Chaque corps radioactif a sa « période », c'est-à-dire une durée strictement délimitée au cours de laquelle il perd

(45) *Le temps et la vie*, p. 241.

la moitié de son intensité de rayonnement, l'intensité qui reste étant elle-même réduite de moitié durant la période suivante et ainsi de suite. La période des corps radioactifs variant de plusieurs siècles (celle du radium est de 1.750 ans) à quelques dixièmes ou même quelques centièmes de seconde, nous aurions à notre disposition les instruments à mesurer le temps les plus variés. Dans ce cas, c'est d'après le changement de poids que nous apprécierions le temps écoulé. Mais nous jugeons du poids d'après le déplacement d'une aiguille sur un cadran ou d'un curseur sur une règle graduée. Toute opération de mesure se ramène à apprécier une longueur.

Le temps mesuré à l'aide du mouvement est d'autant plus relatif que la constante de la vitesse des mouvements est une hypothèse invérifiable ou même dont on a vérifié, sinon la fausseté, du moins l'inexactitude : deuxième raison de considérer comme relatif le temps que nous apprécions d'après ces mouvements. Rien ne nous assure que les mouvements ne vont pas en s'accroissant ou en se ralentissant. Nous savons même que, par suite du frottement produit par les marées et de la chute d'aérolithes qui augmentent la masse de la terre, celle-ci se meut un peu plus lentement qu'il y a 10.000 ans et que, par suite, le jour et l'année sont légèrement plus longs qu'au temps de l'homme préhistorique<sup>(46)</sup>. Nous avons de même des raisons de croire que les périodes de radioactivité ne sont pas constantes et qu'une parcelle de radium vieillit moins vite quand elle est soumise à un mouvement rapide<sup>(47)</sup>.

b) Le temps est aussi relatif à la position de celui qui le mesure en observant les mouvements d'après lesquels il est perçu. Quand nous regardons le ciel, nous percevons simultanément des phénomènes qui se sont passés à des dates fort éloignées : les mouvements des nuages sont perçus, à une fraction infinitésimale de seconde près, au moment où ils ont lieu; pour la lune, l'intervalle est d'une seconde; pour les planètes, de quelques minutes; pour certaines des étoiles de la voie lactée, de dizaines d'années; lorsque l'astronome observe au télescope des galaxies lointaines, la disposition qu'il constate remonte à des milliers ou à des millions d'années. Dans sa représentation du présent entrent des éléments empruntés à tous les niveaux du passé.

Pour un observateur placé à l'extrémité opposée du monde, se produirait le phénomène inverse : il verrait ce qui se passe maintenant dans son voisinage immédiat avec comme fond de spectacle que la terre présentait à ses habitants il y a des centaines ou des milliers d'années. S'il avait des lunettes grossissant des milliards de fois plus que nos télescopes les plus perfectionnés, il pourrait assister aux guerres médiques, à la bataille de Cannes ou au couronnement de Charlemagne. S'il pouvait se déplacer dans l'espace à une vitesse supérieure à celle de la lumière, il aurait inventé ce que WELLS a appelé « la machine à remonter le temps ».

Chaque point de l'espace a donc son temps propre, et nous ne saurions nous représenter un temps qui serait le temps du monde entier. La texture de ce temps dépend de la position dans l'espace de celui qui se fait cette représentation.

c) Enfin le temps est relatif au mouvement. Pour un être en mouvement, le temps est plus court que pour un être immobile, en sorte que deux individus partis du même point au même instant et y revenant après le même nombre de jours ou d'années comptés d'après leurs horloges n'y reviennent pas au même instant s'il y a une différence immense entre les vitesses auxquelles ils se sont déplacés. LANGEVIN a donné un exemple célèbre. Il suppose que quelqu'un veut savoir ce que sera la terre dans deux cents ans.

(46) Au contraire, le mois lunaire se raccourcit; dans 250 millions d'années, il aura un jour de moins. (R. SUDRE, *Les nouvelles énigmes de l'univers*, p. 121.)

(47) D'après LANGEVIN (*La physique depuis vingt ans*, 292-293), entre une parcelle de radium immobile et une parcelle de radium qui vagabonde à une vitesse de 4.000 kilomètres par seconde, la différence de vieillissement est de 1/10.000<sup>e</sup>.



Il suffirait pour cela que notre voyageur consente à s'enfermer dans un projectile que la Terre lancerait avec une vitesse suffisamment voisine de celle de la lumière, quoique inférieure, ce qui est physiquement possible, en s'arrangeant pour qu'une rencontre, avec une étoile par exemple, se produise au bout d'une année de vie du voyageur et le renvoie vers la Terre avec la même vitesse. Revenu à la Terre ayant vieilli de deux ans, il sortira de son arche et trouvera notre globe vieilli de deux cents ans si sa vitesse est restée dans l'intervalle inférieur d'un vingt-millième seulement à la vitesse de la lumière. Les faits expérimentaux les plus sûrement établis de la physique nous permettent d'affirmer qu'il en serait bien ainsi. (P. LANGEVIN, *La physique depuis vingt ans*, p. 293-294, Doin, 1923.)

## II. L'espace.

**A. LA RELATIVITE DE L'ESPACE.** — Les savants et les philosophes modernes ont fait valoir la relativité de l'espace et par suite la fausseté de notre idée d'espace conçu comme un absolu.

a) D'abord, nous apprécions les diverses dimensions des objets au moyen de termes de comparaison dont nous ignorons la valeur absolue : nous percevons bien qu'une feuille de noyer est plus grande qu'une feuille de chêne, mais nous ne percevons pas la grandeur de la feuille de chêne elle-même. « On a souvent observé, écrit POINCARÉ<sup>(48)</sup>, que si tous les corps de l'univers venaient à se dilater simultanément et dans la même proportion, nous n'aurions aucun moyen de nous en apercevoir, puisque tous nos instruments de mesure grandiraient en même temps que les objets qu'ils servent à mesurer. »

b) Bien plus, les dimensions des corps dépendent de leur mouvement. Pour les vitesses que nous pouvons réaliser, la modification est tout à fait négligeable, mais elle est appréciable pour celles que nous observons dans les astres : ainsi, du fait de sa révolution autour du soleil, la terre se rétrécit de près de 8 centimètres; un corps qui se déplacerait à la vitesse de 260.000 kilomètres à la seconde perdrait, par suite de la contraction de la matière composée de corpuscules discontinus, la moitié de sa longueur<sup>(49)</sup>.

**B. L'ESPACE-TEMPS.** — Enfin, cet espace que nous appelons concret, les physiciens contemporains ont montré que ce n'était qu'une abstraction : tout espace se situe nécessairement dans un temps déterminé, et tout moment du temps à un point déterminé de l'espace; il n'y a qu'une réalité, l'espace-temps; ou chronotope, comme disent certains.

*Personne n'a jamais vu un lieu autrement qu'en un certain temps, ni un temps autrement qu'en un certain lieu.*

*L'espace en soi et le temps en soi doivent descendre au royaume des ombres; seule, leur combinaison conserve une existence indépendante.* (MINKOWSKI, cité par G. MOCH, *La relativité des phénomènes*, p. 179-180, Flammarion, 1922.)

On voit par là comment la géométrie à quatre dimensions peut être considérée comme la géométrie du monde concret de l'univers, la géométrie euclidienne ne s'appliquant qu'à une abstraction, l'espace. Mais il ne faut pas dire, comme on le fait trop souvent, que le temps est la quatrième dimension de l'espace; le temps est la quatrième dimension de l'univers<sup>(50)</sup>.

(48) *La valeur de la science*, p. 63.

(49) Cf. EDDINGTON, *La nature du monde physique*, p. 23 et s.

(50) Cf. LANGEVIN, *La physique depuis vingt ans*, p. 274-275; LECOMTE DU NOUY, *Le temps et la vie*, p. 199.

*Nous ne disons pas du tout que le temps est une quatrième dimension de l'espace, cela n'aurait aucun sens. Nous disons que la cinématique s'occupe des événements, et que pour fixer un événement il faut connaître quatre quantités : trois coordonnées d'espace (par exemple à quelle distance des murs de cette salle se passe cet événement dans trois directions perpendiculaires) et une quatrième coordonnée, l'instant où elle se passe. (P. LANGEVIN, cité par J. SIVADJIAN, *Le temps*, p. 233-234.)*

**CONCLUSION.** — Toutes ces observations montrent que nous n'avons pas l'intuition d'un temps et d'un espace absolus. Mais si nous avons conscience d'un espace et d'un temps relatifs, — et personne ne met en doute ce fait — il existe nécessairement un espace et un temps absolus. Le relatif, en effet, ne peut être reconnu tel que par référence à un absolu. Nous pouvons donc conclure à la réalité de l'espace et du temps ou plutôt de l'étendue et de la durée.

*Certes, il est arrivé qu'une grandeur tenue primitivement pour absolue ait été considérée ultérieurement comme relative; mais quand cela s'est produit, cela a toujours eu lieu parce que cette grandeur a été ramenée à une autre grandeur plus absolue, je veux dire absolue en un sens plus vrai et plus profond. Il est en effet impossible d'élaborer aucun concept, d'édifier aucune théorie si l'on ne suppose pas, au préalable, qu'il y a des grandeurs absolues. (M. PLANCK, *Initiations à la physique*, p. 269, Flammarion, 1942.)*

Je perçois simultanés des événements séparés par une longue période de temps et à de longs intervalles des événements simultanés : il n'en résulte pas l'inexistence d'un temps absolu sans lequel serait inexplicable le changement des représentations que je m'en fais suivant ma position dans l'espace. Je ne perçois les mouvements des astres que par rapport à la terre considérée comme immobile, et par conséquent je vois le mouvement là où il n'est pas; mais il est quelque part; c'est la terre qui se meut. Il y a donc du mouvement, et par suite un temps et un espace absolus, sans lesquels il n'y aurait pas de mouvement relatif ou apparent.

*C'est une erreur générale de croire que la théorie de la relativité d'Einstein affirme que toute chose est relative. En réalité, il dit : « Il y a dans le monde des choses absolues; mais il faut que nous les cherchions avec soin. Les choses qui se présentent les premières et d'elles-mêmes à notre entendement sont, pour la plupart, relatives. (EDDINGTON, *La nature du monde physique*, p. 41, Payot, 1929.)*

## ARTICLE 2

### LA MATIÈRE

**A. NOTIONS.** — a) Par opposition à forme, matière est ce dont une chose est faite : pour une table, du bois, du fer, du marbre...; les usines ne font que transformer la matière première, c'est-à-dire lui donner une nouvelle forme; nous avons vu en *Morale* que les actes les plus recommandables n'ont aucune valeur morale s'ils ne sont pas informés par l'intention.

---

**Bibliogr.** — R. JOLIVET, *Logique, cosmologie*, 382-398. — F. PERRIN, *Les atomes* (Alcan). — NIS, *Cosmologie* (Alcan). — Onzième Semaine internationale de Synthèse (1939) : *Qu'est-ce que la matière?* (Presses universitaires, 1943). — F. RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences*, III<sup>e</sup> part., p. 171-228 (Louvain, 1943).

b) Par opposition à esprit, on appelle matière ce qui est objet d'intuition sensible, ce qui est perçu hors de la conscience, dans l'espace. C'est de la matière prise dans ce sens qu'il est question ici. Pour éviter les confusions possibles, il sera préférable, dans bien des cas, de parler des corps, ou bien, pour exclure les êtres vivants, des corps bruts. D'après le vocabulaire aristotélicien, les corps comportent deux principes distincts : la matière, au premier sens du mot, et la forme.

**B. LES PROBLEMES.** — A propos des corps dont nous croyons avoir l'intuition immédiate se posent trois problèmes métaphysiques principaux : le problème de leur existence, celui de leur nature et celui de leur origine.

Le problème de l'existence des corps a été traité sous les termes d'existence du monde extérieur : nous avons combattu l'immatérialisme de BERKELEY ainsi que les diverses formes d'idéalisme qui impliquent l'immatérialisme et nous avons conclu en admettant la réalité de la matière. Deux problèmes nous restent donc à traiter :

- 1° le problème de la nature des corps bruts;
- 2° le problème de leur origine.

### § 1<sup>er</sup>. — LA NATURE DES CORPS BRUTS

INTRODUCTION. — a) Avant de préciser le problème qui se pose, rappelons les caractères essentiels de la matière brute. Le plus apparent est l'inertie : un corps brut ne manifeste aucune spontanéité; il est passif sous l'action des forces qui s'exercent sur lui et sa réaction est toujours équivalente à l'action subie. C'est ce que nous marquons quand nous disons d'un individu sans ressort qu'il est comme une bûche, comme une pierre.

Cependant, un examen plus attentif fait observer dans les corps bruts, surtout chez certains d'entre eux, des comportements qui dénotent de l'activité et même une réelle spontanéité : l'inertie de la matière brute est cohésion pour conserver la forme naturelle de l'espèce; au cours des réactions chimiques, on observe des mouvements qui font songer aux tendances des êtres doués de conscience et font parler d'affinité; enfin la radioactivité nous révèle que la matière évolue spontanément.

b) Ces faits posent le problème suivant : les divers comportements de la matière peuvent-ils s'expliquer par un même et unique principe, ou faut-il admettre des principes différents ?

c) Les solutions extrêmes peuvent, ici aussi, se ranger sous les deux étiquettes « monisme » et « pluralisme », le pluralisme étant ordinairement un dualisme, mais il est aussi une solution moyenne qui fait la synthèse de ces deux thèses antithétiques : la théorie hylémorphique.

Spéculant à partir de l'observation vulgaire, les philosophes avaient formulé deux hypothèses monistes opposées, le mécanisme et le dynamisme. Les recherches scienti-

figes contemporaines sur la constitution de la matière, dont nous avons parlé en *Logique*, ont diminué l'intérêt de ces spéculations, faisant passer la question de la nature de la matière du domaine de la métaphysique dans celui de la physique. Mais elles ont laissé toute sa valeur à la théorie dualiste de l'hylémorphisme qui fait la synthèse du mécanisme et du dynamisme.

## I. Le mécanisme.

Le mot « mécanisme » dérive du mot grec μηχανή, sur lequel a été calqué le latin *machina*, qui désignait un moyen ingénieux et ordinairement fourbe d'obtenir un certain résultat : c'est la nuance qui reste dans les mots « machiner », « machination ». Actuellement, une machine est un instrument composé d'organes dépendant les uns des autres et produisant automatiquement un résultat déterminé. L'apparition et l'importance de la machine à vapeur, qui semble produire la force, a influé sur le sens primitif du mot machine, qu'il ne faut pas oublier : la véritable machine ne crée pas la force : elle se contente de la transmettre et de l'appliquer.

Un mécanisme, au sens propre du mot, est un ensemble d'organes matériels combinés de manière à produire un résultat déterminé (le mécanisme d'une montre) : au sens analogique, un ensemble d'opérations physiques ou mentales aboutissant à un certain résultat (le mécanisme de la confection des lois; le mécanisme de l'émotion).

Comme théorie philosophique et par opposito à « dynamisme », le mécanisme — qu'il serait préférable d'appeler « mécanicisme » <sup>(61)</sup> — est la théorie « qui exclut de la représentation des choses la notion de *force* (considérée comme un résidu des notions anthropomorphiques et occultes) ». (*Voc.*, au mot *Mécanique*, adject. E.)

On peut ranger sous l'étiquette de mécanisme ou de mécanicisme l'atomisme philosophique; mais c'est la théorie cartésienne de la matière qui constitue le type de la théorie mécaniciste et qui est à l'origine du mécanicisme moderne.

**A. LE MECANISME ATOMISTE.** — Dans son sens le plus large, l'atomisme est la théorie d'après laquelle il y a des atomes ou même tout se réduit à des atomes qui suffisent à l'explication de tout le réel. Mais il ne faut pas confondre l'atomisme philosophique dont il est ici question avec l'atomisme scientifique dont nous avons parlé en *Logique*.

a) L'atomisme scientifique ne prétend pas atteindre l'élément dernier des choses. Pour le chimiste, l'atome est la plus petite quantité ou le *quantum* de matière pouvant entrer dans une combinaison : mais ce quantum est toujours divisible. L'atome des physiiciens est même conçu comme complexe : on sait que de nos jours on se le représente comme un système planétaire composé d'un noyau central et d'électrons qui évoluent autour de lui. C'est pourquoi

---

**Bibliogr.** — DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, trad. SOLOVINE, 1948 (Alcan, 1928). — ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, dans Diogène Laërce, liv. X. — LUCRÈCE, *De rerum natura*, liv. I-II. — BACHELARD, *Les intuitions atomistiques* (Boivin, 1933).

---

(61) Le « mécanicisme » est la doctrine qui ramène tout à des mécanismes. Ce mot ne figure pas dans le *Vocabulaire* de LALANDE. On le trouve dans le *Larousse* du XX<sup>e</sup> siècle, où il est donné comme synonyme de *iatromécanisme*, « ancien système médical qui s'efforçait de ramener tous les phénomènes de la vie à des actions mécaniques ». Ses divers sens sont bien notés dans le *Vocabulaire* de JOLIVET.

BRUNSCHVICG a pu dire de l'atomisme scientifique qu'il est « un atomisme sans atomes » ou qu'il admet « des atomes sans atomisme » (52).

b) L'atomisme philosophique a été conçu par DÉMOCRITE et par EPICURE, puis vulgarisé par LUCRÈCE (53) et repris au XVII<sup>e</sup> siècle par GASSENDI. D'après cette théorie, les corps, y compris ceux des êtres vivants, se ramènent à des éléments physiquement indivisibles et cependant étendus, les atomes.

C'est la vue des nuages de poussière que le vent emporte et plus encore de grains ordinairement invisibles qui apparaissent dans un rayon de lumière pénétrant dans une chambre obscure qui a donné la première idée de l'atome et de la théorie atomistique (54).

*Le grain de poussière en particulier déroge à la loi générale de la pesanteur. Pour une intuition vraiment primitive, est-il besoin de le remarquer, il flotte dans le vide; il suit sa fantaisie. Sans doute, il obéit au souffle, mais avec quelle liberté ! Il illustre le clinamen.*

*Par la prodigalité de ses couleurs et de ses irradiations, le grain de poussière qui danse dans la lumière illustre aussi la multiplicité des propriétés d'un objet isolé. A bien le contempler, on croit comprendre que l'élément, simple dans sa substance, peut être composé dans ses attributs et ses modes.*

*Mais la valeur dominante d'explication attachée au grain de poussière, son véritable sens métaphysique, c'est sans doute que ce grain de poussière réalise une synthèse des contraires : il est impalpable, et cependant il est visible. Etrange objet qui ne touche qu'un sens ! qui se présente dans une sorte d'abstraction naturelle, d'abstraction objective !*

*Mais allons plus loin : dans cette expérience, c'est l'invisible qui devient visible. En effet, tant que la lumière réfléchie et diffuse emplit la chambre d'une clarté unie, la chambre est vide, la poussière est invisible. Vienne un rayon net et géométrique et immédiatement ce rayon de lumière révèle un monde inconnu. Voilà vraiment l'expérience première de l'atomisme; c'est là que la métaphysique atomistique touche la physique élémentaire de l'atome; c'est là que la pensée spéculative trouve un appui sur une intuition immédiate. Désormais, en effet, on peut se reconnaître le droit de postuler la matière au-delà des sensations puisque l'expérience vient en quelque sorte de nous montrer l'invisible. (G. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, p. 32-33, Boivin, 1933.)*

Pour les atomistes de l'antiquité, tout se ramène aux atomes éternels et en nombre infini, étendus mais insécables, et au vide infini lui aussi. Les atomes aux formes innombrables, lisses ou crochus, tourbillonnent au hasard dans le vide et forment les combinaisons les plus diverses.

D'après LUCRÈCE, ils tombent parallèlement dans le vide, mais, en vertu d'un mystérieux clinamen, ils ont le pouvoir de dévier de la ligne droite (55) et peuvent ainsi s'agglomérer, formant le chaos dans lequel les éléments — terre, eau, air et feu — sont confondus. LUCRÈCE nous raconte ensuite comment, en vertu des lois de la pesanteur, ces éléments se séparèrent et formèrent le cosmos : la terre, plus lourde, se porta vers le bas; l'eau se rassembla dans les cavités de la terre; l'air plana au-dessus de la terre et des eaux; le plus léger des éléments, le feu, s'éleva au-dessus de l'air, jusqu'à la voûte céleste constellée de lumières (livre V).

GASSENDI, prévôt de l'évêque de Digne, transforme considérablement cette théorie. qu'il tâche d'adapter à la doctrine chrétienne. Il conserve du système atomistique la conception de l'atome. Mais il admet que Dieu a créé les atomes et ordonné le monde; ensuite, à l'âme végétative et sensitive, composée d'atomes plus légers, il superpose une âme spirituelle, capable de réflexion et de liberté (56).

(52) *L'expérience humaine et la causalité physique*, 383.

(53) L'atomisme d'EPICURE, et surtout celui de LUCRÈCE, se caractérise par son caractère, sinon expressément athée, du moins antithéiste : ces philosophes voient dans la théorie atomiste un moyen de se passer de la divinité. Cf. LUCRÈCE, I, p. 64 et s.

(54) Cf. LUCRÈCE, *De rerum natura*, II, vers. 114-141.

(55) *De rerum natura*, II, vers. 216-293.

(56) Cf. THOMAS, *La philosophie de Gassendi*, 80 (Alcan, 1889).

DISCUSSION. — Les atomistes ont concilié l'unité de la matière que postule l'esprit avec la multiplicité des espèces de corps que constate l'expérience : cette explication semble bien définitivement confirmée par la science moderne. Il n'en est pas moins vrai que l'atomisme philosophique contient des thèses inacceptables.

a) D'abord, les philosophes atomistes ont de l'atome une conception contradictoire. En effet, l'étendue est essentiellement composée de parties; par suite, un atome étendu, mais simple, serait à la fois étendu et inétendu.

b) Ensuite, l'atomisme ne peut pas expliquer comment les atomes s'agrègent pour former les divers corps. Nous observons dans les diverses substances matérielles une puissance de cohésion, une unité de composition, parfois une symétrie, inexplicables par la juxtaposition fortuite d'atomes, seraient-ils crochus.

c) Enfin, la cosmogonie de LUCRÈCE a recours à un mystérieux *clinamen*, qui heurte la raison; car si la liberté des esprits est difficile à expliquer, la liberté de la matière est totalement inexplicable. Quant à la conception des quatre éléments, à l'explication de l'ordre du monde, ce sont les premiers balbutiements de la science : il est inutile de les discuter.

L'atomisme scientifique moderne ne présente pas les mêmes difficultés parce qu'il ne prétend pas atteindre l'élément dernier et indivisible des choses. Le mot atome a même perdu sa signification étymologique ( *ἀτέμνω* : qu'on ne peut couper). Dans la théorie atomique des chimistes, l'atome est la plus petite quantité de matière pouvant entrer dans une combinaison; les atomes correspondent aux *quanta* des physiciens. En physique atomistique, l'atome est, ainsi que nous l'avons vu (*Logique*, II, 194), un édifice parfois fort complexe dans lequel on trouve des éléments divers et souvent en grand nombre. Comme l'a dit BRUNSCHVICG<sup>(57)</sup>, « l'atomisme scientifique peut se caractériser par cette formule : « des atomes sans atomisme ».

**B. LE MECANISME GEOMETRIQUE (DESCARTES).** — Ainsi que nous l'avons déjà dit, pour DESCARTES, l'essence de la matière c'est l'étendue, de même que l'essence de l'esprit c'est la pensée. L'étendue est, d'elle-même, inerte et homogène. Si nous y distinguons des corps différents, c'est que Dieu a imprimé à différentes parties de l'espace des mouvements divers. « faisant que, dès le premier instant qu'elles sont créées, les unes commencent à se mouvoir d'un côté, les autres d'un autre; les unes plus vite les autres plus lentement (ou même, si vous voulez, point du tout), et qu'elles continuent peu après leur mouvement suivant les lois ordinaires de la nature »<sup>(58)</sup>. La somme de ces mouvements reste constante, comme celui qui les a créés<sup>(59)</sup>.

Avec l'étendue et le mouvement, DESCARTES prétend expliquer tous les phénomènes physiques : « Qu'on me donne de l'étendue et du mouvement, lui fait-on dire, et je vais faire le monde. » Aussi, déclare-t-il, ma physique n'est « autre chose que mécanique »<sup>(60)</sup>.

**Bibliogr.** — DESCARTES, *Le monde*, chap. vi (A.-T., XI, p. 31-36); *Les principes*, liv. II, 4, 23, 36 (A.-T., IX, p. 65-83). — HAMELIN, *Le système de Descartes*, chap. xi et xxi.

(57) *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 385.

(58) *Le monde*, chap. vi (A.-T., XI, p. 34).

(59) *Principes*, 2<sup>e</sup> part. - 36 (A.-T., IX, 2, p. 83-84); *Lettre au P. Mersenne*, 26 avril 1643 (A.-T., III, p. 649).

(60) *Lettre à M. de Beaune*, 30 avril 1639 (A.-T., II, p. 542).

Ce qui caractérise le mécanisme cartésien, c'est que le mouvement y est conçu non pas comme une « qualité réelle », une entité énergétique, mais comme un « mode » de l'étendue analogue à la forme que prennent les objets suivant la position relative de leurs parties : le mécanisme cartésien est un mécanisme géométrique.

DISCUSSION. — Il faut le reconnaître, c'est une intuition de génie d'avoir entrevu que les divers phénomènes physiques s'expliquent par diverses modalités du mouvement. Mais la théorie cartésienne de la matière ne rend pas compte des phénomènes les plus élémentaires; aussi DESCARTES, illogique avec lui-même, a-t-il été amené à lui apporter des corrections essentielles.

a) La principale erreur est de faire de l'étendue, considérée comme infinie, — nous dirions de l'espace —, l'essence de la matière. Ainsi que nous l'avons dit, cette conception tombe dans les contradictions d'une quantité infinie réalisée et rend impossible le mouvement. De plus, l'espace est une pure possibilité; il ne présente aucune propriété d'où puissent provenir les divers corps dont nous avons l'expérience. Il ne saurait donc pas constituer l'essence des choses.

b) C'est pourquoi DESCARTES introduit une sorte de second élément, le mouvement, qui paraît à première vue identique à la vraie substance; le mouvement est en quantité finie et ce sont ses modifications qui constituent les objets particuliers que nous discernons dans le monde.

Mais cette théorie du mouvement ne satisfait pas l'esprit, car le mouvement est toujours le mouvement de quelque chose; aussi DESCARTES, oubliant que l'étendue doit tout expliquer, introduit-il un troisième élément, la masse, qui, avec la vitesse, permettra de mesurer la quantité de mouvement,  $mv$ . C'est en réalité cette masse distincte de l'étendue — car la masse n'est pas liée au volume — et du mouvement — puisque la quantité du mouvement dépend de la masse —, qui constitue la véritable substance.

c) Ajoutons que toute la mécanique cartésienne est viciée par son hypothèse de la constance de la quantité de mouvement ou  $mv$ . Ainsi que le fera remarquer LEIBNIZ dans de nombreux écrits<sup>(61)</sup>, ce n'est pas  $mv$  qui est constant, mais  $mv^2$ , c'est-à-dire la force vive.

Voici deux corps parfaitement élastiques tombant sur un sol parfaitement dur. L'un pèse 4 livres et a pour vitesse 2. L'autre pèse 2 livres et sa vitesse est 4. D'après DESCARTES, ils remonteront à la même hauteur. Or, l'expérience montre que celui qui a une vitesse plus grande remonte plus haut. Théoriquement, il doit remonter deux fois plus haut. Leur force n'est pas  $4 \times 2 = 8$  et  $2 \times 4 = 8$ , mais  $4 \times 2^2 = 16$  et  $2 \times 4^2 = 32$ .

## II. Le dynamisme.

Le mot dynamisme dérive du substantif grec δύναμις, puissance, force (δυναμαι, je peux, je suis puissant). De nos jours<sup>(62)</sup>, il est employé pour marquer le

(61) Cf., par exemple, Lettre à A. ARNAULD, dans les *Œuvres philosophiques*, éd. Janet, I, Lettre au landgrave de Hesse-Rheinfels, Gerhardt, IV, p. 442-443.

(62) Ce sens ne figure pas dans LITTRÉ.

caractère actif de l'objet dont on parle, en particulier de l'homme : nous avons traité en *Psychologie* du dynamisme de l'image et on caractérise les grands actifs par leur dynamisme.

Il s'agit ici du dynamisme comme théorie philosophique. « On désigne ainsi les systèmes philosophiques qui admettent dans les principes des choses l'existence de « forces » irréductibles à la masse et au mouvement » (*Voc.*) ou même réduisent toute la réalité à ces forces.

**A. LE DYNAMISME ANTIQUE.** — Nous trouvons une première ébauche de la théorie dynamiste dans l'hylozoïsme professé par plusieurs des premiers philosophes grecs, THALÈS et HÉRACLITE en particulier, et élaboré plus tard par les stoïciens à l'aide d'éléments empruntés à l'hylémorphisme d'ARISTOTE (63).

D'après l'hylozoïsme, la vie est la propriété commune à tous les corps, et il n'y a pas plus de corps sans vie que de vie sans corps; ces deux principes sont absolument inséparables.

DISCUSSION. — Cette théorie nous paraît un peu enfantine. Mais elle nous montre comment, dès l'éveil de l'esprit à la spéculation, est apparue l'impossibilité d'expliquer les phénomènes observés dans le monde physique par la matière seule, et la nécessité de faire appel à un principe actif, ayant une sorte d'initiative. Pour nous représenter ce principe, nous sommes obligés de recourir à des analogies : LEIBNIZ l'appellera une âme; d'autres parleront d'une idée. En prenant le mot vie au sens analogique — et il est probable que c'est bien ainsi que le comprenaient les stoïciens —, nous pouvons admettre l'hylozoïsme.

**B. LE DYNAMISME LEIBNIZIEN.** — Quoique pénétré d'esprit cartésien, c'est par réaction contre DESCARTES que LEIBNIZ aboutit à sa conception de la matière et des monades. On a même pu dire qu'« il faut remonter jusqu'à PLATON et à ARISTOTE pour trouver deux adversaires aussi illustres que DESCARTES et LEIBNIZ, et en une opposition aussi profonde sur la question des principes des choses » (64).

Après une première formation scolastique, durant laquelle on lui avait enseigné la théorie hylémorphique de la matière, LEIBNIZ fut conquis au mécanisme. C'est l'insuffisance du mécanisme à expliquer le mouvement qui le ramena aux entités scolastiques qu'il avait rejetées dans sa jeunesse. Les lignes suivantes sont célèbres.

*Je me souviens que je me promenais dans un bocage auprès de Leipzig, appelé le Rosendal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles. Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques... Mais quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques, et qu'il fallait retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancements de mes*

---

**Bibliogr.** — LEIBNIZ, *Œuvres philosophiques*, éd. Janet, II, p. 319-367; *Monadologie; Discours de métaphysique*. — PIAT, *Leibniz* (Acan, 1913). — M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibnizienne* (Les Belles-Lettres, 1934). — BOUASSE, *Des théories de la mécanique*, chap. x, xi (Gauthier-Villars, 1895). — MOUV, *Les lois du choc d'après Malebranche* (Vrin, 1917).

(63) Cf. V. BROCHARD, art. *Hylozoïsme*, dans la *Grande Encyclopédie*; JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, p. 714-715.

(64) F. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3<sup>e</sup> éd., t. II, p. 406 (Delagrave, 1868).



notions, que les monades ou les substances simples sont les seules véritables substances, et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. (LEIBNIZ, Lettre à Rémond, Gerhardt, III, p. 606.)

a) LEIBNIZ reste « persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle »<sup>(65)</sup>, mais il a découvert que le mouvement lui-même n'est pas explicable par les seules propriétés géométriques de la matière et qu'il exige l'action d'un principe métaphysique, la force.

L'essence de la matière ne consiste pas dans l'étendue, sinon on ne voit pas pourquoi les objets matériels résisteraient aux efforts que l'on fait pour les mettre en mouvement. Il faut donc qu'il y ait en eux une force. « C'est donc dans cette force passive même de résistance, qui enveloppe l'impénétrabilité, et quelque chose de plus, que je fais consister la notion même de la matière première ou de la masse qui est toujours la même dans le corps et proportionnée à sa grandeur. »<sup>(66)</sup>.

b) L'élément dernier des choses, dans le vocabulaire de LEIBNIZ, est la monade et le système métaphysique leibnizien s'appelle la monadologie.

La réalité se réduisant à la force, elle est analogue à la vie, et nous devons la concevoir d'après la connaissance que nous avons de l'âme. L'âme connaît et tend vers le bien connu : elle a des perceptions et des appétitions. Il en est de même des divers êtres qui constituent le monde et qui diffèrent seulement par la perfection de leurs perceptions et de leurs appétitions (*Monadologie*, nos 19 et s.). La monade matérielle est inconsciente : elle n'a que des « perceptions » ; elle reflète le monde entier, mais sans le savoir. L'animal est doué de conscience spontanée : il a des aperceptions. L'homme a, de plus, la conscience réfléchie de ses états et la connaissance des vérités éternelles et nécessaires ; mais il n'a du réel qu'un petit nombre d'« aperceptions » ; de la plus grande partie des choses, il n'a que des « perceptions ». Dieu, au contraire, est la monade absolument parfaite : il n'a que des « aperceptions ».

Les monades sont des substances simples, sans parties, sans étendue, et indivisibles. « Ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot sont les éléments des choses. » (N° 3.) *pas d'étendue plutôt un point.*

Bien qu'essentiellement active, la monade n'agit pas hors d'elle-même et aucune monade extérieure ne peut agir sur elle. Suivant la comparaison célèbre : « Les monades n'ont point de fenêtres par où quelque chose puisse entrer ou sortir. » (N° 7.) Les changements qui surviennent en elles dépendent d'un principe interne qui se développe d'après ses propres lois. S'il y a concordance entre les activités des monades, c'est parce que Dieu, dès le commencement, les a organisées de manière qu'il y eût entre elles une exacte correspondance : c'est la théorie de l'harmonie préétablie que nous exposerons plus largement en traitant de l'union de l'âme et du corps.

Les monades ne sont que les éléments derniers et comme les atomes des corps. Comment ces éléments s'agglomèrent-ils entre eux pour former un corps déterminé ? LEIBNIZ parle d'un vinculum substantiale qui grouperait ensemble les éléments constitutifs d'un même corps<sup>(67)</sup>. Mais ici encore il semble bien que c'est l'harmonie préétablie qui donne l'explication dernière de l'unité des corps. D'ailleurs ces corps ne constituent pas une véritable réalité. Ce ne sont que des apparences fondées ou des phénomènes bien liés. Il n'y a de vraiment réel que les monades indépendantes dans leur être comme dans leur activité.

Discussion. — Sans doute, LEIBNIZ se trompe en affirmant que la quantité de force vive est constante dans le monde : ce qui est constant, c'est la somme des forces vives, des énergies potentielles, des énergies moléculaires et des

(65) Si l'essence du corps consiste dans l'étendue, dans l'édition de Janet, II, p. 522.

(66) De la nature en elle-même, dans Janet, II, p. 561.

(67) Lettres au P. des Bosses.

1) *un corps déterminé*  
*une monade*  
*l'âme pour*  
*former une*  
*monade*

énergies atomiques. Mais sa distinction entre le mouvement et la force est juste; elle a été féconde, et la physique moderne semble bien confirmer sa théorie dynamiste. Ce qui est tout à fait discutable, c'est sa conception métaphysique du monde.

1° LEIBNIZ ne peut pas expliquer comment des monades inétendues peuvent constituer l'étendue que nos sens nous font percevoir, cette étendue serait-elle illusoire.

2° Le dynamisme leibnizien n'explique pas non plus l'unité des corps, en particulier l'unité des êtres vivants qui agissent comme un tout et non comme une colonie d'individus juxtaposés. C'est pour rendre compte de cette unité du multiple plus que pour expliquer la simplicité des éléments derniers de la matière qu'il est nécessaire de faire appel à un principe immatériel (68).

3° L'harmonie préétablie à laquelle a recours LEIBNIZ est une hypothèse à la fois paresseuse et laborieuse : paresseuse, car elle se ramène à un refus d'explication; la raison pour laquelle Dieu a réalisé l'harmonie entre les êtres nous restant inconnaissable; laborieuse, car la représentation qu'elle nous donne du monde est d'une complication extrême.

Le système de LEIBNIZ ne présente donc qu'un intérêt de curiosité. Peut-être son auteur ne s'est-il pas pris lui-même tout à fait au sérieux. En effet, dans une lettre à PFAFF, il écrivait : « Ce que vous dites de ma Théodicée est très juste; vous avez deviné, et je m'étonne que personne n'ait compris que c'était là un jeu de ma part, car il n'est pas défendu au philosophe de quitter quelquefois le genre sérieux et d'essayer, comme vous le dites très bien, les forces de son esprit à créer des hypothèses. » (69).

**C. FORMES CONTEMPORAINES DU DYNAMISME.** — Tandis qu'autrefois le dynamisme était une théorie philosophique fondée sur l'analyse conceptuelle des notions, le dynamisme devient de plus en plus une théorie scientifique fondée sur l'observation des faits. Par suite, elle n'appartient plus au domaine de la philosophie. Aussi nous contenterons-nous d'en signaler deux formes : l'énergétisme et la conception de la matière dans la théorie de la relativité.

a) L'énergétisme se caractérise par la substitution de la notion d'énergie à celle de force.

Au point de vue scientifique, l'énergétisme est le « système de mécanique éliminant des principes la notion de force et la remplaçant par celle d'énergie » (Voc.) (70). A l'énergie cinétique, ou force vive, qui dépend de la vitesse, l'énergétisme ajoute l'énergie potentielle qui dépend de la position. C'est la somme de ces deux sortes d'énergie qui est constante.

Au point de vue métaphysique, l'énergétisme, ou mieux l'énergétisme, est le « système de cosmologie qui considère l'énergie et non plus la matière comme la substance du monde physique » (Voc.) C'est la théorie soutenue en particulier par OSTWALD (71).

(68) Pour répondre à ces difficultés, des philosophes ou des savants, en particulier le jésuite dalmate Boscovich (1711-1787), ont conçu les éléments de la matière comme des points inétendus, mais doués d'un certain pouvoir de répulsion (ce qui explique que de l'inétendu puisse donner l'étendue) et d'attraction (ce qui explique qu'ils s'agrègent en corps constituant une unité). Cf. SORTAIS, *Traité de philosophie*, II, p. 518-523.

(69) Cité par SANSEVERINO, *Philosophie chrétienne*, II, p. 298, note 2.

(70) Cf. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, p. 148-149.

(71) *L'énergie* (Alcan, 1910).

b) On peut résumer la conception de la matière proposée par EINSTEIN en ces deux thèses : d'abord la matière est d'essence électromagnétique; ensuite, sa masse, croissant avec sa vitesse, est relative à la position de l'observateur et dépend du système de référence choisi.

### III. L'hylémorphisme.

Ayant déjà exposé en *Ontologie* les thèses essentielles du système hylémorphique, il nous suffira de les rappeler en montrant comment elles rendent compte des diverses propriétés de la matière.

**A. NOTION.** — a) La théorie hylémorphique, conçue par ARISTOTE et élaborée par les scolastiques, reconnaît dans la matière deux principes : la matière ( $\mu\eta$ ) principe indéterminé dont une chose est faite, et la forme ( $\mu\omicron\phi\upsilon\tau\iota$ ) principe déterminant de la matière.

En effet, nous avons reconnu dans la matière des caractères, non seulement opposés, mais encore contradictoires : d'un côté passivité, multiplicité, divisibilité, qu'explique très bien l'étendue; de l'autre, activité et unité, qui amènent LEIBNIZ à considérer l'élément matériel comme l'analogie d'une âme. Des caractères si opposés, disent les partisans de l'hylémorphisme, exigent deux principes distincts : la matière, qui est le principe de la passivité, de la multiplicité, de la divisibilité; la forme, qui est le principe de l'activité des corps, de leur unité.

b) Mais la matière et la forme sont des principes métaphysiques et non des réalités physiques. Il ne faut pas les concevoir comme des choses distinctes pouvant exister séparément : il n'existe jamais que la substance résultant d'une matière que la forme substantielle vient informer et par là même fait passer de la pure puissance à l'acte.

En d'autres termes, entre la matière et la forme, il y a distinction métaphysique, et non distinction physique : l'expérience ne nous montre jamais et l'imagination ne peut pas nous faire concevoir une matière sans forme ou une forme sans matière; c'est la raison qui exige, pour expliquer les données de l'expérience, l'intervention de deux principes distincts.

**B. FONDEMENTS.** — a) C'est l'observation vulgaire qui a suggéré à ARISTOTE la conception hylémorphique de la matière. Nous constatons, en effet, dans les objets matériels, de nombreux changements : des changements accidentels, comme dans l'argile, qui, sous les doigts du modelleur, devient statuette ou vase; et même des changements qui paraissent substantiels, comme dans la nourriture que nous assimilons ou dans la bûche qui se consume. Ces changements nous obligent à distinguer dans les corps deux éléments : un élément permanent, indifférent à prendre une forme ou une autre; un élément changeant, principe des modifications qui surviennent.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Métaphysique*, liv. VII, chap. 3; liv. VIII, c. 1-3, liv. XII, c. 2. — KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, III, p. 288-342. — P. DESCOQS, *Essai critique sur l'hylémorphisme* (Beauchêne, 1924). — JOLIVET, *Logique, cosmologie*, p. 368-383 (Vitte, 1939).

b) La réflexion philosophique, s'appliquant à la matière, en est venue à affirmer que matière et forme sont les deux principes métaphysiques essentiels de tous les corps, en sorte qu'il est inconcevable que l'une existe sans l'autre. Aussi, lorsque la physique croyait avoir montré que toute la réalité se réduisait à la force, l'esprit, malgré sa tendance incoercible à l'unification, en éprouvait de la gêne, car il ne conçoit pas une force sans un support matériel. Il y a donc entre le principe actif et le principe passif des corps une de ces distinctions réelles, mais métaphysique et non physique, dont nous avons parlé en *Ontologie* (p. 208).

## § 2. — L'ORIGINE DE LA MATIÈRE.

La science nous apprend que le monde évolue. La terre, qui faisait jadis partie d'une masse incandescente, n'a plus qu'un feu intérieur; elle se refroidit progressivement, et un jour viendra où la baisse de la température y rendra la vie impossible. Ces faits nous amènent à nous demander si le monde matériel a toujours existé et comment il est apparu à l'existence.

Il n'est à cette question que deux solutions possibles : ou la matière est éternelle et tient son être d'elle-même; ou elle a été créée et tient son être de Dieu.

A. *ETERNITE OU CREATION.* — Pendant longtemps les philosophes ont admis l'existence éternelle de la matière et ils ne se demandaient pas la raison de son existence : c'est la religion juive qui a introduit la notion de création proprement dite, la divinité n'ayant été considérée jusque-là que comme l'organisatrice d'une matière préexistante.

a) En parlant de l'éternité de la matière, on entend le plus souvent qu'elle ne tient pas son être d'un autre, mais d'elle-même. Son caractère essentiel est l'aséité (caractère de celui qui existe par soi), et l'éternité n'est qu'une conséquence : celui qui existe par soi ne peut pas commencer, car il devrait, pour pouvoir commencer, préexister à son commencement, ce qui est contradictoire.

b) A l'éternité ainsi conçue, consistant dans l'existence par soi *ab aeterno*, s'oppose la création, qui, au sens strict du mot, consiste à tenir son être d'un autre.

D'une façon générale, la création (de *creare*, produire, faire pousser, dont *crescere* est le fréquentatif) est la production d'une chose nouvelle. Cette production peut se faire de deux façons fort différentes. Au sens large, est créateur celui qui produit quelque chose au moyen d'éléments préexistants. Les scolastiques appellent ce genre de création *creatio ex nihilo sui, non subjecti* : un objet nouveau est créé, mais non pas sa substance ou son support. C'est dans ce sens qu'on parle d'imagination créatrice, de la nouvelle création d'un constructeur. Au sens strict, le mot création désigne la production d'une chose de rien<sup>(72)</sup>, sans éléments préexistants : *creatio ex nihilo sui et subjecti*. C'est de la création au sens strict qu'il s'agit ici.

Bibliogr. — P. JANET, *Le matérialisme contemporain* (Baillière, 1888). — KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, IV, p. 432-594. — PINARD, art. *Création*, dans le *Dictionnaire apolo-gétique*, I, col. 722-734.

(72) Il ne faut pas considérer ce « rien » comme la matière avec laquelle le créateur fait quelque chose ou le réceptacle d'où il le tire. On veut signifier seulement qu'il n'y avait rien et qu'il y a ensuite quelque chose.

Entre ces deux hypothèses, nous devons opter pour la seconde. En effet, ce qui existe par soi est nécessaire; sinon il faudrait chercher dans un autre que lui la raison de son existence. Or, par les changements multiples dont elle est le siège, la matière montre qu'elle est contingente : elle n'est donc pas nécessaire et n'existe pas par soi, mais par un autre. Elle a donc été créée.

**B. CREATION TEMPORELLE OU CREATION ETERNELLE.** — a) Quand on parle de création, on songe ordinairement à une création temporelle, c'est-à-dire qui a eu lieu dans le temps ou plutôt avec laquelle le temps a commencé : dans ce cas la création exclut l'éternité.

b) Mais on a émis aussi l'hypothèse d'une création éternelle : la matière aurait été créée par Dieu, mais de toute éternité, en sorte que, elle aussi, n'aurait pas commencé.

Si les philosophes et théologiens catholiques admettent la création du monde dans le temps, c'est sur la foi de la *Genèse*. Aussi, du point de vue philosophique (73), beaucoup d'entre eux ne voient pas de répugnance à une création *ab æterno*. Mais cette notion d'une durée éternelle, qu'on pourrait peut-être accepter s'il s'agissait d'une réalité immobile, semble contradictoire quand on l'attribue à une matière en perpétuel mouvement.

Cette hypothèse est d'abord contraire aux faits qui nous montrent que le monde évolue et que son énergie se dégrade : si elle avait commencé de toute éternité, cette évolution serait également terminée de toute éternité : si elle continue encore, c'est qu'elle a commencé (74).

Ensuite, l'hypothèse de la création *ab æterno* réalise un nombre innombrable, ce qui constitue une contradiction dans les termes et entraîne une série d'absurdités : les années qui vont venir n'ajouteront rien au passé, en sorte que le tout n'est pas plus grand que la partie; le monde a parcouru le temps qui va de l'éternité au moment présent, mais, quelle que soit la vitesse avec laquelle, par la pensée, on fasse le trajet inverse, on ne parviendra jamais à couvrir cet espace.

Il faut donc admettre, semble-t-il, que le monde a commencé.

### ARTICLE 3

## LES ETRES VIVANTS

### INTRODUCTION.

Au sens dérivé, on considère comme vivant tout ce qui présente une unité et peut la perdre : on parle de la vie d'une étoile ou d'un atome, de la vie des sociétés, de la vie d'une machine. Au sens propre, on entend par vie soit le temps qui sépare la naissance de la mort, soit le principe qui explique les

(73) Cf. P.-M. PÉRIER, *A propos du nombre infini*, dans la *Revue pratique apologetique*, t. XXVII (1916), p. 739-787. — SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, I, p. 233 et s. (Aubier, 1940). — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 6<sup>e</sup> éd., p. 78-79 (Beauchesne, 1933).

(74) On répond parfois à cette difficulté par l'hypothèse du retour éternel. Mais, outre que rien ne fonde cette hypothèse fantastique, on ne voit pas la raison de cette évolution sans fin.

phénomènes qui se passent durant ce temps. C'est de la vie dans ce dernier sens qu'il est ici question.

**A. LES FAITS OU LES CARACTÈRES DE LA VIE.** — Parmi les êtres dont nous constatons l'existence dans le monde, il en est auxquels nous reconnaissons la vie dont nous pouvons donner la définition suivante (Voc.) : La vie est « l'ensemble des phénomènes de toute sorte (particulièrement de nutrition et de reproduction) qui, pour les êtres ayant un degré suffisamment élevé d'organisation, s'étendent de la naissance ou de la production du germe jusqu'à la mort ».

On peut donner, comme signes distinctifs de la vie : l'irritabilité, l'assimilation, la croissance et la reproduction.

a) Le caractère essentiel des êtres vivants est l'irritabilité, c'est-à-dire la faculté de réagir aux stimulants externes conformément au bien de l'être tout entier par des mouvements spécifiques sans proportion avec l'excitant.

Les réactions de la matière brute dépendent des actions qu'elle subit : frappée d'un coup de marteau, une balle de plomb s'aplatira; chauffée, elle se dilatera et entrera en fusion; mise en contact avec l'acide acétique, elle donnera de l'acétate de plomb avec dégagement d'hydrogène. Au contraire, les réactions des êtres vivants aux excitants extérieurs sont spécifiques, c'est-à-dire qu'elles dépendent de la nature de l'organe excité et non de l'excitant. Ainsi une glande réagira par une sécrétion, que l'excitant soit le contact, le courant électrique ou une substance chimique; l'amibe retirera ses pseudopodes et se mettra en boule...

Ensuite, il n'y a pas de proportion entre la force de l'excitant et la puissance de la réaction : de même que les quelques milligrammes de fulminate d'argent ou de mercure d'une amorce suffisent à déterminer le lancement de l'obus, de même un léger pincement ou même un simple contact suffit à provoquer la détente d'un muscle qui déploiera une énergie des centaines ou des milliers de fois plus grande.

*Ce qui constitue l'animalité... c'est la faculté d'utiliser un mécanisme à déclenchement pour convertir en actions « explosives » une somme aussi grande que possible d'énergie potentielle accumulée.* (BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 269.)

b) L'être vivant est caractérisé par l'assimilation : il se nourrit. Il absorbe des substances qu'il prend dans le monde extérieur, les assimile, c'est-à-dire les rend semblables à soi, les transforme en sa propre substance. Ainsi il répare par des réactions endothermiques les réactions exothermiques de la vie (J. CARLES).

La vie comporte une dépense d'énergie d'autant plus élevée que l'être vivant est plus actif. Cette énergie est prise sur les réserves accumulées par la nutrition et qui ont d'autant plus de valeur énergétique qu'elles sont plus oxydables. L'énergie est produite par oxydation. Les éléments oxydés sont éliminés, puis revalorisés par désoxydation (cycle de l'azote).

On ne saurait comparer le phénomène physiologique de la nutrition à des phénomènes physiques à propos desquels on emploie le verbe « nourrir ». Ainsi on nourrit, on alimente, on entretient un feu; mais dans ce cas le feu ne fait que se propager; ce n'est pas un être qui subsiste en assimilant des éléments nouveaux. On parle aussi du liquide nourricier dans lequel on plonge les cristaux pour qu'ils grossissent ou se multiplient; mais il y a là juxtaposition, non absorption et assimilation.

c) A la nutrition est étroitement liée la croissance que nous pouvons définir comme l'ensemble des opérations immanentes par lesquelles le vivant acquiert la grandeur et la forme propres à son espèce.

La croissance des êtres vivants diffère profondément des accroissements que nous observons dans la matière brute, non seulement dans le tas de pierre qui augmente par suite de nouveaux apports, mais encore dans les stalactites ou les stalagmites qui s'allongent par superposition indéfinie de nouvelles couches de calcaire.

D'abord l'accroissement des corps bruts se fait par simple juxtaposition d'éléments nouveaux, tandis que la croissance des êtres vivants se fait par l'intérieur : il doit y avoir d'abord intussusception des éléments destinés à être incorporés, puis répartition sur les divers points qui doivent se développer.

Ensuite, dans la matière brute, l'accroissement dépend seulement de l'apport de matériaux de même nature, tandis que dans l'être vivant la croissance, conditionnée sans doute par l'apport de substances nutritives, est commandée par une force intérieure : la croissance est déclenchée, réglée et suspendue par le rythme propre à chaque vivant.

**d)** Les êtres vivants sont enfin caractérisés par la faculté de reproduction, c'est-à-dire le pouvoir de donner naissance à d'autres individus de leur espèce.

Pour les êtres monocellulaires, la génération se fait par scissiparité, la cellule se scindant en deux pour donner un être vivant nouveau.

Chez les êtres pluricellulaires, on distingue la génération asexuée et la génération sexuée.

Dans la génération asexuée, une parcelle de l'être vivant est détachée et commence une nouvelle vie indépendante. Dans certains cas, cette parcelle n'est pas spécialisée : c'est ainsi que n'importe quel sarment de vigne peut, par bouture, donner un cep nouveau. Dans d'autres cas, comme chez les champignons, c'est une partie spécialisée, le spore, qui contient le germe d'où sortira un nouvel être vivant : ce mode de génération est appelé parthénogenèse (de *παρθένος*, vierge, jeune fille).

La génération sexuée consiste en ce que l'ovule de la femelle doit être fécondé par le spermatozoïde venant du mâle, sinon il ne se segmente pas et meurt.

On sait que de nos jours les biologistes ont réussi la fécondation artificielle des ovules de certains animaux : étoile de mer, grenouille (Jacques Loeb), lapin (Gregory Pincus, Shapiro) : une excitation chimique ou physique (piqûre, chaleur, courant électrique) suffit à provoquer la segmentation de l'ovule et la formation de l'embryon, qui, dans certains cas, aboutit à son développement normal. Ces pratiques réalisent la parthénogenèse artificielle (75). Inutile de le dire, elles ne constituent nullement une objection contre la spécificité de la vie. Dans l'ovule se trouvent les virtualités dont l'actualisation donnera un être vivant : le fait que ces virtualités peuvent être déclenchées par un excitant mécanique n'entraîne pas qu'elles soient elles-mêmes de nature mécanique.

**B. LES PROBLEMES.** — **a)** Le principal problème posé par les phénomènes vitaux, le seul qui soit strictement du domaine de la philosophie, est celui de la nature de la vie.

**b)** A ce problème proprement métaphysique peuvent s'ajouter des problèmes d'origine : origine de la vie, origine des espèces vivantes. Ces problèmes sont de soi scientifiques. Mais la science ne pouvant les résoudre expérimentalement, on peut tâcher, sinon de leur donner une solution métaphysique, du moins préciser l'attitude rationnelle qu'il convient d'adopter en attendant une solution expérimentale.

(75) Cf. J. ROSTAND, dans *Science et Vie*, sept. 1943, p. 133 et s.

§ 1<sup>er</sup>. — LA NATURE DE LA VIE.

a) Nous avons, dans l'introduction de cet article, précisé les faits : il est des phénomènes vitaux qui ne s'observent pas dans la matière brute; mais l'analyse chimique ne trouve jamais dans les êtres vivants que des substances matérielles et le principe vital, aussi bien que l'âme, se dérobe à toute investigation expérimentale.

b) Ces faits posent le problème suivant : les phénomènes vitaux résultent-ils des propriétés de la matière brute, ou supposent-ils un principe distinct de la matière, principe qu'on appelle ordinairement le principe vital ?

c) Les théories qui répondent à cette question sont des théories philosophiques. En effet, la science expérimentale ne permet pas de répondre à cette question. Les savants le reconnaissent : ils ne peuvent pas affirmer l'existence d'un principe vital, ce principe n'étant pas une donnée expérimentale comme la couleur ou le son; ils ne peuvent pas la nier, l'activité de l'être vivant n'étant pas, de fait, suffisamment expliquée par le jeu des forces physico-chimiques. S'ils déclarent que les phénomènes observés dans l'être vivant sont explicables par les seules propriétés de la matière, ils préjugent des découvertes futures de la science expérimentale, et leur théorie se fonde sur un postulat philosophique, non sur des faits d'expérience : c'est une théorie métaphysique.

On appelle **monisme matérialiste** ou **mécanisme** (mieux, **mécanicisme**) la théorie d'après laquelle les phénomènes vitaux sont explicables par les propriétés physico-chimiques de la matière.

A l'opposé, le **pluralisme** affirme qu'on ne peut rendre compte des phénomènes vitaux sans faire appel à des principes distincts de la matière. Mais sur la nature et le nombre de ces principes, les adversaires du mécanisme sont fort divisés. Nous les réunirons sous l'étiquette générale de « **vitalisme** », en entendant par là toute théorie qui admet la spécificité de l'activité vitale.

Mais ce terme désigne spécialement la conception d'après laquelle les phénomènes vitaux dépendent d'un principe substantiel distinct de l'âme pensante. C'est pourquoi il serait peut-être préférable de caractériser cette attitude d'une façon négative en l'appelant un **antimécanisme** ou un **antimécanicisme**.

### I. Le mécanisme.

Nous avons exposé dans l'article précédent la thèse mécaniciste dans la question de la nature de la matière et par opposition à la thèse dynamiste. Il

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *De l'âme*. — CLAUDE BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2<sup>e</sup> part.; *Définition de la vie*, dans *La science expérimentale*, 2<sup>e</sup> éd., p. 149-212 (Baillière, 1878); *Leçons sur les phénomènes de la vie*, publiées par A. DASTRE (Extraits dans les *Morceaux choisis* publiés par J. ROSTAND, p. 202-234, Gallimard, 1938). — D<sup>r</sup> GRASSET, *Les limites de la biologie*. — R. COLLIN, *Réflexions sur le psychisme* (Vrin, 1929). — J. ROSTAND, *La vie et ses problèmes* (Flammarion, 1939). — A. BOUTARIC, *La physique de la vie* (collection « Que sais-je ? », 1943). — H. COLIN, *De la matière à la vie* (Beauchesne, 1936). — Notons aussi dans la revue *Scientia* une enquête sur le vitalisme, à laquelle ont répondu en particulier : en 1924, H. DRIESCH; en 1925, A. DENDY, E. RABAUD, J.-A. THOMSON, L. MORGAN, E. RIGNANO; en 1926, E. RIGNANO, LECLERC DU SABLON. — R. RUYER, *Éléments de psycho-biologie* (Presses universitaires, 1946). — J. CARLES, *Unité et vie* (Beauchesne, 1946). — MAURICE VERNET, *Le problème de la vie*, première partie (Plon, 1947). — G. MATISSE, *Le rameau vivant du monde*, 3 vol. (P.U.F., 1947, 1949).



s'agit ici du mécanisme biologique qu'on peut opposer au vitalisme et définir : la théorie d'après laquelle les phénomènes vitaux s'expliquent par les propriétés physico-chimiques de la matière et ne supposent pas un principe vital. C'est le mécanisme biologique qu'a exprimé le biologiste américain Jacques LOEB en définissant les êtres vivants « des machines susceptibles de s'entretenir, de croître et de se reproduire automatiquement » (76).

**A. DIVERSES FORMES.** — La thèse fondamentale du mécanisme biologique a été soutenue au cours des âges avec des nuances assez notables et surtout avec des intentions fort différentes.

a) Dans l'antiquité, le mécanisme biologique n'était qu'une pièce accessoire du système matérialiste : faisant de l'âme une réalité matérielle, DÉMOCRITE avec ses disciples ÉPICURE et LUCRÈCE d'une part, d'autre part ZÉNON de Citium et ses disciples les stoïciens, considèrent à plus forte raison la vie comme un phénomène purement matériel.

b) Au contraire, le mécanisme cartésien est franchement spiritualiste. Mécaniste, DESCARTES explique par le jeu des forces physiques, non seulement tous les phénomènes organiques, mais encore toutes les formes d'activité vulgairement considérées comme se ramenant au psychisme inférieur et qui sont communes à l'homme et à l'animal : perception, mémoire et imagination, appétits et passions. C'est la théorie des animaux-machines.

L'énergie de ces machines provient du cœur où, d'après DESCARTES, la combustion des aliments assimilés et portés par le sang, produit une vive chaleur, qui provoque, par une sorte de distillation, la formation des « esprits animaux ». Ces « esprits » ne sont que des vapeurs qui, se répandant par les nerfs et dans les muscles, déterminent les divers mouvements de l'animal (77). Après avoir décrit une de ces « machines » et montré comment elle aurait (78) toutes les fonctions qui constituent l'ensemble de la vie animale, DESCARTES conclut son *Traité de l'homme* :

*Je désire que vous considérez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues; en sorte qu'il ne faut point, à leur occasion, concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. (DESCARTES, *Traité de l'homme*, fin, A.-T., XI, p. 202.)*

Mais, tout en expliquant par le jeu des forces physico-chimiques toute l'activité animale, DESCARTES ne met pas en doute la nécessité d'un principe spirituel pour expliquer la pensée. Bien plus, c'est pour sauvegarder la spiritualité de l'âme humaine qu'il se défend d'accorder une âme aux animaux : le texte suivant du *Discours de la méthode* est suggestif de l'esprit qui animait son auteur.

*Je me suis ici étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants; car après l'erreur de ceux qui nient Dieu, laquelle je pense avoir ci-dessus assez réfutée,*

(76) Cité par ARON et GRASSÉ, *Biologie animale*, 1<sup>re</sup> éd., p. 294.

(77) *Discours de la méthode*, 3<sup>e</sup> part. (éd. L'Ecole, p. 53-54); *Traité de l'homme* (A.-T., XI, p. 121-142; *Quatrième réponse* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 178)

(78) Pour éviter les objections des théologiens de la Sorbonne, DESCARTES ne prétend pas expliquer le monde réel. Il suppose que Dieu crée un monde conforme à ses principes et montre comment ce monde fonctionnerait et quelles seraient ses lois. Cf. *Discours de la méthode*, 3<sup>e</sup> part. (éd. L'Ecole, p. 43, 48, 55).

il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est complètement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est porté à juger naturellement qu'elle est immortelle. (DESCARTES, *Discours de la méthode*, 5<sup>e</sup> part., fin, éd. L'École, p. 37.)

c) Mais DESCARTES a totalement manqué son but. La théorie cartésienne des animaux-machines, mécanisme restreint destiné à garantir la spiritualité de l'âme humaine, prépara la voie au mécanisme absolu : « DESCARTES peut être considéré comme en très grande partie responsable du matérialisme du matérialisme épithète du XVIII<sup>e</sup> siècle. » (79). La théorie des « animaux-machines » a conduit à la théorie de « l'homme-machine » (80).

Sans être aussi dogmatiquement matérialiste que celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, le mécanisme biologique moderne tend vers le matérialisme. De nos jours, les biologistes réservent en général la question de l'âme humaine et se défendent d'être matérialistes, le matérialisme n'étant pas scientifiquement fondé; du moins n'admettent-ils qu'un mécanisme méthodologique, cherchant toujours l'explication physico-chimique des phénomènes observés et n'admettent pas comme raison dernière l'appel à l'intervention du principe vital. « Mais cette prudence n'exclut pas la tendance. En établissant la continuité entre la matière brute et la matière vivante, on rend vraisemblable aussi la continuité entre le monde de la vie et le monde de la pensée. » (81). Parfois cependant il s'affirme sans réserve et se fait dogmatique comme dans le texte suivant.

*Les organismes vivants peuvent être définis comme étant des machines chimiques qui se composent principalement de matériaux colloïdaux et possèdent la propriété de se préserver et de se reproduire par leurs propres moyens.* (J. LOEB, *The Organism as a Whole*, p. 123, cité par E. RIGNANO, dans *Scientia*, t. 38, 1928, p. 239.)

Comme représentants modernes du mécanisme biologique, nous pouvons citer avec l'Américain Jacques LOEB (82) (1839-1924) et son disciple français Georges BOHN (83), l'Allemand Ernest HAECKEL (84) (1834-1919), les Français Félix LE DANTEC (85) (1869-1917), Etienne RABAUD (86), Jean ROSTAND (87).

**B. LES ARGUMENTS.** — Le mécanisme antique est matérialiste; aussi c'est en psychologie rationnelle que nous exposerons ses arguments.

Quant à DESCARTES, pour prouver que les animaux n'ont pas d'âme, il se fonde sur le fait qu'ils ne parlent pas et qu'ils ne s'adaptent pas. De ce fait, il résulte sans doute que le principe de la vie animale est différent de celui de la pensée humaine, mais on ne saurait en conclure que toute l'activité de l'animal s'explique par la matière. En réalité, la thèse cartésienne ne tient que

(79) LACHELIER, dans le *Vocabulaire de LALANDE*, II, 703.

(80) Titre d'un ouvrage célèbre de LA METTRIE (1748).

(81) DASTRE, *La vie et la mort*, p. 25.

(82) J. LOEB, *La conception mécanique de la vie*, 4<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1927).

(83) G. BOHN, *La forme et le mouvement* (Flammarion, 1921); *La naissance de l'intelligence* (Flammarion, 1927).

(84) *Histoire de la création* (Reinwald, 1884).

(85) *La « mécanique » de la vie* (Flammarion, 1913); *La science de la vie* (Flammarion, 1906); *Éléments de philosophie biologique* (Alcan, 1911), etc.

(86) *Éléments de biologie générale*, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1928).

(87) H. ROSTAND, *La vie et ses problèmes* (Flammarion, 1939).

par son étroite dépendance d'une conception systématique du monde. D'après DESCARTES, l'essence de l'âme, c'est la pensée; l'essence de la matière, l'étendue. Tout ce qui n'est pas pensée est étendue et matière. L'être vivant et même l'animal ne pensent pas, puisqu'ils ne parlent pas et qu'ils ne s'adaptent pas : ils ne sont donc que matière, et leur activité doit s'expliquer par le jeu des forces physiques.

Aussi nous contenterons-nous d'exposer les arguments du mécanisme moderne qui se fonde sur des faits, mettant en relief les phénomènes biologiques qui se rapprochent des phénomènes observés dans la matière brute qui semblent imiter les phénomènes caractéristiques de la vie.

a) La molécule de l'être vivant constitue un édifice beaucoup plus compliqué que celle du corps brut, mais nous y retrouvons les mêmes éléments.

La molécule des composés inorganiques est assez simple : qu'on se rappelle la formule de l'acide sulfurique ( $\text{SO}_4\text{H}_2$ ) ou celle de l'acide azotique ( $\text{NO}_3\text{H}$ ). Au contraire, un grand nombre de corps simples entrent dans la composition de la molécule vivante et combinés en édifices d'une complexité extrême. Sur 94 corps simples connus actuellement, 36 entrent dans la composition des êtres vivants. Tous, semble-t-il, ne sont pas indispensables : « le carbone, l'azote, l'oxygène, l'hydrogène, le phosphore, le soufre et quelques autres ne manquent jamais et forment, à une petite fraction près, la majeure partie du protoplasme » (88); mais « les derniers éléments découverts dans la matière vivante, ceux qui y sont en quantités infinitésimales, semblent jouer un rôle important dans les phénomènes de la vie » (89). De plus, ce ne sont pas quelques atomes, mais des centaines ou des milliers d'atomes qui constituent la molécule des êtres vivants. Ainsi l'ovalbumine, un des albuminoïdes les plus simples, a pour formule  $\text{C}_{250}\text{H}_{409}\text{N}_{67}\text{O}_{81}\text{S}_3$  (90). La formule de l'albumine contenue dans l'hémoglobine du cheval serait, d'après ZENOFFKY (91),  $\text{C}_{712}\text{H}_{1130}\text{N}_{214}\text{O}_{246}\text{S}_2$ .

N'avons-nous pas là l'explication, seule acceptable scientifiquement, des propriétés caractéristiques de la vie, et est-il besoin d'en appeler à un hypothétique principe vital dont nous ne pourrions jamais contrôler expérimentalement l'existence ?

*Si corps vivants et corps inertes ont essentiellement la même composition, ils ne sont cependant pas identiques et, jusqu'à preuve formelle du contraire, nous sommes autorisés à penser que les prétendues propriétés vitales ne sont que les caractéristiques physico-chimiques de la substance vivante.* (RABAUD, *Le vitalisme et la science*, art. de *Scientia*, t. 33 [1923], p. 202.)

DISCUSSION. — Que la matière vivante soit essentiellement conditionnée par les propriétés chimiques des éléments qui la constituent, on ne saurait le nier. Mais ce ne sont pas les propriétés physico-chimiques de ces éléments qui font qu'ils s'agrègent pour former un être vivant, et les propriétés vitales de cet être ne sont pas des propriétés physico-chimiques.

b) Les mécanistes invoquent aussi les progrès réalisés par l'explication mécaniste des phénomènes vivants depuis cinquante ans et s'en autorisent pour fonder leurs espoirs. Il y a un siècle, on affirmait que les substances qui entrent dans la constitution de l'être vivant ne sauraient être produites que par la vie :

(88) ARON et GRASSÉ, *Biologie animale*, p. 16.

(89) G. ROHN et ANNA DRZEWINA, *La chimie et la vie*, p. 19-20.

(90) L. BOULE, *Etudes des fondements cyto'ologiques du vitalisme*, p. 12.

(91) DUMAS, *Nouveau Traité de psychologie*, II, p. 40.

or, on est parvenu à fabriquer synthétiquement les principales matières organiques. Cette réussite ne permet-elle pas d'espérer qu'on réussira un jour la synthèse du vivant lui-même ?

DISCUSSION. — Nous discuterons cet argument en faisant appel au chimiste, qui fut un des principaux initiateurs de la production synthétique des matières organiques : les substances organiques produites par synthèse sont relativement simples et n'ont rien de commun avec un organisme qui suppose coordination de moyens multiples à une fin; de ce qu'on a pu produire les unes il ne s'ensuit pas qu'on puisse produire l'autre. En tout cas, cette production n'est pas du ressort du chimiste.

*En proclamant notre impuissance absolue dans la production des matières organiques, deux choses avaient été confondues : la formation des substances chimiques, dont l'assemblage constitue les êtres organisés, et la formation des organes eux-mêmes. Ce dernier problème n'est point du domaine de la chimie. Jamais le chimiste ne prétendra former dans son laboratoire une feuille, un fruit, un muscle, un organe. Ce sont là des questions qui relèvent de la physiologie; c'est à elle qu'il appartient d'en discuter les termes, de dévoiler les lois du développement des êtres vivants tout entiers, sans lesquels aucun organe isolé n'aurait ni sa raison d'être, ni le milieu nécessaire à sa formation. (M. BERTHELOT, La synthèse chimique, 9<sup>e</sup> éd., Alcan, 1903, p. 270-271.)*

c) Si les propriétés du vivant diffèrent de celles du corps brut, il n'y a pas opposition entre elles, et les lois de la matière inanimée régissent aussi la matière vivante : « Dans ce qui frappe nos sens au cours de l'observation des êtres vivants, rien n'est en dehors des lois naturelles établies pour les corps bruts. » (92). Claude BERNARD l'avait déjà fortement affirmé.

*Il n'y a qu'une mécanique, qu'une physique, qu'une chimie, qui comprennent dans leurs lois tous les phénomènes qui s'accomplissent autour de nous, soit dans la machine vivante soit dans les machines brutes. Sous le rapport physico-mécanique, la vie n'est qu'une modalité des phénomènes généraux de la nature; elle n'engendre rien, elle emprunte ses forces au monde extérieur et ne fait qu'en varier les manifestations de mille et mille manières. (Cl. BERNARD, Rapport sur la marche et les progrès de la physiologie générale en France, cité par GLEY dans Scientia, 1923, p. 85.)*

Ainsi les deux grandes lois de la thermodynamique s'observent dans la matière vivante comme dans la matière brute. L'être vivant transforme l'énergie : il ne la crée pas, et il ne peut fournir un travail mécanique ou résister au froid s'il n'a pas reçu, sous forme de nourriture, un supplément de calories.

*Si nous mettons un cobaye ou un homme dans un calorimètre et que nous mesurions le travail et la chaleur produits, et l'énergie contenue dans la nourriture prise et dans les matières sécrétées, nous trouverons que notre bilan sera exact. L'être vivant ne détruit ni ne crée aucune énergie. Une partie de la liberté et de la spontanéité apparentes dont nous parlions a disparu. L'action productrice d'énergie a été compensée par l'énergie consommée. Les êtres vivants ne font pas exception aux lois de l'échange qui gouvernent le monde inanimé. (G. DONNAN, Les phénomènes de la vie, art. de Scientia, t. 43 [1929], p. 124.)*

Les êtres vivants ne paraissent pas davantage faire exception à la seconde loi de la thermodynamique, d'après laquelle l'énergie se dégrade en chaleur et tend vers un état d'équilibre qui sera la mort de toute vie.

Pour autant qu'on les connaisse, les faits biologiques et physiologiques semblent montrer que les êtres vivants, tout comme les choses inanimées, obéissent à la seconde

(92) LE DANTEC, *Théorie nouvelle de la vie*, p. 320.

loi; ils ne vivent et n'agissent pas dans un milieu en parfait équilibre physique et chimique. C'est ce non-équilibre, cette énergie libre et utile de l'environnement, qui est l'unique source de leur vie et de leur activité. Une machine à vapeur se meut et produit du travail parce que le charbon et l'oxygène ne sont pas en équilibre, tout comme un animal vit parce que sa nourriture et l'oxygène ne se trouvent pas en équilibre. Comme l'a si finement dit Baylis, l'équilibre, c'est la mort. (F.-G. DONNAN, *ibid.*, p. 123.)

DISCUSSION. — En général<sup>(93)</sup>, ce qui se passe dans les êtres vivants est conforme aux lois de la physique et de la chimie, et la vie n'a pas le pouvoir de soustraire les substances qu'elle informe au déterminisme de la matière. Les partisans modernes du vitalisme le reconnaissent et l'affirment avec autant de force que les mécanistes eux-mêmes.

Il est absolument certain — c'est la pierre basilicale de la Biologie — que tout ce qui se passe de phénoménal dans cette évolution (de l'être vivant depuis la naissance jusqu'à la mort) est, en dépit de son effroyable complexité, et compte tenu de l'imperfection actuelle de nos connaissances, parfaitement intelligible pour un mécanicien, un physicien, un chimiste. Il n'y a en jeu que des actions que nous connaissons dans le monde inanimé, et que nous pouvons souvent imiter, in vitro : de l'osmose, des dissolutions et précipitations, de la catalyse et de l'hydrolyse, des oxydations, des actions diastatiques, des courants électriques, des dégradations d'énergie (les végétaux verts regradent sous forme d'énergie chimique potentielle une partie des radiations solaires). La physique biologique, la chimie biologique, ne sont rien de plus que de la physique et de la chimie; l'appareillage d'un laboratoire de physiologie est à peu près le même que celui des laboratoires de chimie et de physique. Le plus exact et le plus complet déterminisme préside à tout ce qui se passe dans le vivant, considéré en soi, absolument comme dans une machine industrielle. Même si notre attention se porte sur des phénomènes vraiment étrangers aux machines, comme par exemple celui de la régénération des tissus et des organes ou celui de la formation de monstres, nous avons encore la persuasion qu'ils obéissent à un déterminisme physico-chimique strict, car nous pouvons les contrôler dans une certaine mesure; il y a des monstres que l'on produit à volonté... (L. CUÉNOT, Exposé à la 5<sup>e</sup> Semaine internationale de Synthèse, 1933, dans *Science et loi*, p. 127, Alcan, 1934.)

On peut admettre, en définitive, que le vivant fonctionne comme une machine. Mais admettre ce fonctionnement mécanique, c'est renoncer au mécanisme, car une machine a été construite et agencée en vue de produire un résultat; elle implique un plan, une idée directrice, bref quelque chose qui déborde la matière et dépasse le jeu des forces physico-chimiques.

L'organisme créé est une machine qui fonctionne nécessairement en vertu des propriétés physico-chimiques de ses éléments constituants... De sorte que ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, mais bien la création de cette machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui lui sont propres et d'après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie. (CL. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2<sup>e</sup> part., chap. II, § 1<sup>er</sup>, p. 147, Delagrave, 1944.)

De même, L. CUÉNOT, après avoir fortement affirmé le règne du déterminisme des causes en biologie comme dans le domaine de la matière brute, ajoute qu'il est une seconde loi qui régit le monde vivant, la loi de finalité<sup>(94)</sup>.

(93) Il est en effet, dit Lecomte du Nouy (*L'homme devant la science*, p. 137), des « restrictions curieuses, et encore incompréhensibles. Or, dans tous les cas, ces restrictions, ces exceptions aux règles, ces infractions, parfois peu importantes, à nos lois cessent d'exister dès que la cellule est morte ».

Ailleurs (*Le temps et la vie*, p. 57), le même savant cite l'appréciation par Jacques Duclaux de la formule : « les organismes vivants obéissent aux mêmes lois que les composés chimiques inertes » : « L'idée qu'une pareille formule ait pu être sérieusement présentée nous fait sourire aujourd'hui. »

(94) Dans *Science et loi*, p. 128 et s.

d) Les mécanistes apportent aussi à l'appui de leur thèse des phénomènes donnés comme caractéristiques de la vie et qu'on trouve aussi dans la matière brute : nous citerons les phénomènes d'irritabilité et les phénomènes de nutrition.

1. L'irritabilité n'est pas une propriété exclusive des corps vivants. Ainsi que l'a montré le biologiste hindou sir Jagadis Chunder Bose, les tissus irrités, que l'excitant soit mécanique, chimique ou lumineux, répondent par une réaction électrique qui varie avec l'activité physiologique déclenchée; on peut donc considérer cette réaction électrique comme caractéristique des tissus vivants. On observe le même phénomène dans la matière brute; l'aiguille du galvanomètre révèle jusque dans les métaux des phases de stimulation et des phases de fatigue ou de dépression.

*Les réactions de la matière vivante, jusqu'en toutes leurs modalités, ne sont qu'une réplique de la matière inorganique. Il n'y a là ni mystère ni caprice, ainsi que nous devrions au contraire l'admettre avec l'hypothèse d'une force vitale extramécanique, agissant en contradiction avec les lois physiques. Nulle part, dans l'ensemble des phénomènes de réaction comprenant ceux des métaux, des plantes et des animaux, on ne peut déceler une solution de continuité.* (Sir Jagadis Chunder Bose, *Réactions de la matière vivante et non vivante*, Gauthier-Villars, 1926.)

Discussion. — Des phénomènes électriques accompagnent les réactions vitales comme les réactions physiques, mais il ne s'ensuit pas que les premières se réduisent aux secondes; dans les êtres vivants, il y a quelque chose de plus que dans la matière brute.

Appliquons le même excitant, par exemple un choc : 1° sur un muscle, 2° sur une feuille de *Mimosa pudica* (Sensitive), et 3° sur une tige de métal, nous aurons les trois réponses suivantes :

- 1° (Muscle) Modification moléculaire + contraction + réaction électrique;
- 2° (Sensitive) Modification moléculaire + repliement des folioles + réaction électrique;
- 3° (Métal) Modification moléculaire + réaction électrique.

Dans ces trois cas, nous trouvons quelque chose de commun, c'est la modification moléculaire et la réaction électrique, phénomènes non spécifiques, mais, en outre, dans les cas 1° et 2°, nous rencontrons une réaction caractéristique. (Rémy COLLIN, *Réflexions sur le psychisme*, p. 142, Vrin, 1929.)

2. Lorsqu'il est plongé dans une dissolution sursaturée, le cristal « se nourrit », disent les physiciens et s'accroît rapidement. N'avons-nous pas là un phénomène de nutrition indépendant de tout principe vital, et la nutrition de tous les vivants ne peut-elle pas s'expliquer par le jeu de forces physico-chimiques ?

Discussion. — Il n'y a entre le mode de croissance des cristaux et la nutrition des êtres vivants qu'une lointaine analogie. D'abord les cristaux n'augmentent que par simple accession, des particules nouvelles venant se juxtaposer aux particules déjà agglomérées, tandis que dans le vivant la nutrition se fait par intussusception. Ensuite, dans le cristal il n'y a qu'un agglomérat de plus en plus important d'éléments identiques et dont le fait d'être intégrés dans l'édifice cristallin ne change pas la nature; au contraire, la nutrition se fait par une assimilation transformatrice de la substance absorbée.

*La différence essentielle qui sépare la matière vivante de la non-vivante consiste en ceci : la cellule vivante synthétise ses matériaux spécifiques compliqués, à partir de composés simples, indifférents ou non spécifiques, qu'elle emprunte au milieu environnant, tandis que le cristal ne fait qu'ajouter les unes aux autres les molécules qu'il trouve dans la solution sursaturée.* (J. LOEB, *The organism as a Whole*, p. 45, cité par E. RIGNANO dans *Scientia*, t. 38 [1928], p. 234.)

Enfin le cristal qui « se nourrit » augmente nécessairement de volume; chez le vivant, au contraire, la nutrition ne comporte pas un accroissement nécessaire de volume, la substance assimilée ne faisant souvent que remplacer celle qui a été désassimilée.

3. Plus impressionnant, à première vue, l'argument tiré des « virus protéines »\* dont les propriétés ont été récemment découvertes. On connaissait depuis longtemps des agents pathogènes dénommés virus qui restaient invisibles aux meilleurs microscopes et qu'on ne pouvait isoler parce qu'ils traversaient les filtres Chamberland utilisés en bactériologie : aussi on les appelait couramment « virus invisibles » ou « virus filtrants ». Or ces virus, le microscope électronique a permis d'en avoir des photographies, et une technique appropriée est parvenue à les filtrer. C'est le virus de la mosaïque du tabac que le biologiste américain STANLEY a pu obtenir à l'état pur de nucléo-protéine (d'où le nom de « virus protéine » qu'on lui donne maintenant en 1935. Or ce virus présente des propriétés étranges. Tout d'abord, c'est une molécule d'un poids moléculaire de l'ordre de 25.000.000, de beaucoup supérieur à toutes les autres protéines, dont une des plus lourdes n'atteint que 3.000.000 : ainsi la complexité de l'édifice moléculaire du virus-protéine porterait à en faire un vivant. C'est surtout sa faculté d'assimiler et de reproduire qui constitue un argument puissant pour lui reconnaître la vie; inoculé à une plante, sensible à son action, le virus s'accroît aux dépens des cellules avec lesquelles il est en contact.

*Cette protéine est donc capable d'envahir la plante et, partant, d'accroître sa masse aux dépens des cellules avec lesquelles elle se trouve en contact. Tout se passe comme si elle était douée du pouvoir d'assimilation et de croissance que nous tenions jusqu'ici pour l'apanage des êtres organisés.* (J. ROSTAND, *Biologie et médecine*, p. 127, Gallimard, 1939.)

Mais, d'autre part, les virus-protéines ont une propriété bien étrange pour un être vivant : ils ne se présentent pas sous forme de cellule entourée de la membrane caractéristique des êtres vivants, mais ils cristallisent sous des formes variées et, après quinze cristallisations successives, le virus de la mosaïque du tabac conserve toute sa virulence.

Devant cette diversité de propriétés, les biologistes se sont demandé si les virus-protéines appartenaient au règne de la matière brute ou au règne du vivant. Ils concluent en général qu'on a affaire à un type d'être intermédiaire.

*Les virus constituent de véritables intermédiaires entre les molécules protéiques et les êtres vivants unicellulaires. Des premières, ils possèdent la forme, la structure et la composition chimique, ainsi que la forme cristalline. Des seconds, ils ont la faculté de multiplication et le pouvoir d'assimilation. Les virus représentent les termes de passage qui relie la matière inanimée agencée suivant le type chimique à la matière vivante organisée suivant le mode biologique (95).* (A. VANDEL, *Science et vie*, févr. 1943, p. 69.)

Il n'y a donc pas entre le vivant et le non-vivant le hiatus qu'admet le sens commun : « la frontière tend à s'effacer entre le vivant et le non-vivant » (96); on passe insensiblement de l'un à l'autre, et il n'y a pas lieu d'admettre un principe vital qui établirait une séparation nette entre les deux règnes.

DISCUSSION. — Nous n'avons pas à discuter ici la question de savoir si les virus-protéines se multiplient par assimilation (97). Même si le fait est exact et si ces virus sont de véritables vivants, il n'y a pas de difficulté à admettre qu'il y a en eux une forme inférieure de vie ou plus simplement une force inférieure : il est bien évident que le principe qui anime le chien est bien différent de celui qui anime le ver, et cependant nous attribuons à tous deux la sensibilité; de même, le principe

---

**Bibliogr.** — A. VANDEL, *Aux frontières de la matière et de la vie : les virus-protéines* (*Sciences et vie*, févr. 1943, 63-70). — L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie*, p. 89-91. — J. ROSTAND, *Biologie et médecine*, p. 119-167 (Gallimard, 1939). — A. BOUVIN, *Bactéries et virus* (Presses universitaires, 1941).

(95) En note, M. VANDEL fait remarquer que les bactériophages du biologiste canadien D'HÉRELLE « représentent probablement des formes intermédiaires entre les virus-protéines et les bactéries ».

(96) W. M. STANLEY, cité par J. ROSTAND, *Biologie et médecine*, p. 156.

(97) Cf. ROSTAND, *ibid.*, p. 156-163.

informant de la molécule de virus-protéine n'a pas toutes les potentialités du principe qui assure l'unité de la cellule vivante, mais, en considération de celles qu'on lui reconnaît, nous pouvons le ranger sous le terme générique de principe vital.

**CONCLUSION.** — Tous les biologistes actuels adoptent un mécanisme méthodologique, c'est-à-dire à titre d'hypothèse destinée à diriger les recherches. Ce mécanisme est, non seulement légitime<sup>(98)</sup>, mais exigé par la recherche scientifique : la science cherche à expliquer en identifiant; c'est l'impossibilité d'une identification totale entre la matière brute et la matière vivante qui, seule, pourra permettre de conclure à la réalité de la vie. Or c'est bien ce que nous observons : si chacun des détails de l'activité des êtres vivants s'explique assez bien par les lois de la matière brute, leur ensemble révèle un ordre, un plan, dont la matière ne peut rendre compte. Chacune des synthèses par lesquelles un organisme se développe et s'accroît est une opération chimique; mais ces synthèses se succèdent suivant un ordre dont la chimie ne peut donner la raison.

*Il est bien évident que ce sont des actions purement chimiques; mais il est non moins clair que ces actions chimiques en vertu desquelles l'organisme s'accroît et s'édifie s'enchaînent et se succèdent en vue de ce résultat, qui est l'organisation et l'accroissement de l'individu animal ou végétal. Il y a comme un dessin vital qui trace le plan de chaque être et de chaque organe, en sorte que, si, considéré isolément, chaque phénomène de l'organisme est tributaire des forces générales de la nature, pris dans leur succession et dans leur ensemble, ils paraissent révéler un lien spécial. (Cl. BERNARD, La science expérimentale, p. 209.)*

*Quand on songe à la difficulté qu'ont les hommes, armés du langage, de l'écriture, du téléphone, se servant de croquis et de plans, pour mettre sur pied une construction ou une institution collective, on admire la foi du charbonnier des biologistes qui s'imaginent expliquer l'harmonieuse formation des organes grâce aux seuls messages chimiques. (R. RUYER, Eléments de psycho-biologie, p. 172, Presses universitaires, 1946.)*

## II. Le vitalisme.

Ainsi que nous l'avons dit, on pourrait grouper sous le terme négatif de « antimécanisme » les différentes théories qui s'opposent au mécanisme biologique. Cette appellation n'étant pas usuelle, nous lui substituons le mot de « vitalisme », bien que, au dire de Claude BERNARD (*Principes de médecine expérimentale*, p. 205), il puisse y avoir « autant de nuances que d'individus ».

Mais il convient de préciser que, prenant ce mot au sens large, nous entendons par là toute théorie d'après laquelle les phénomènes vitaux sont irréductibles aux phénomènes physico-chimiques.

Après avoir exposé les principaux arguments du vitalisme, nous passerons en revue et discuterons ses principales formes.

**A. SES ARGUMENTS.** — On pourrait multiplier les faits d'observation qui dénotent une différence essentielle entre la matière brute et la matière vivante. Nous ne citerons que quelques-uns des plus frappants.

(98) E. GUYÉNOT déclare de la conception mécaniste de la vie, qui n'est pas la sienne : « Indiscutablement, la théorie matérialiste de la vie s'est montrée extrêmement féconde. » Dans *L'invention* (Neuvième semaine internationale de synthèse), p. 176 (Alcan, 1938).



a) Ainsi que nous l'avons dit, les phénomènes physico-chimiques qui se produisent dans l'être vivant ne violent pas les lois établies pour la matière brute, mais ils ne se produisent pas de la même manière que dans les corps bruts.

Ainsi, la transformation de l'énergie chimique en énergie mécanique est bien différente dans la machine à vapeur et dans le muscle. Dans une machine à vapeur, l'énergie chimique du combustible passe entièrement à l'état de chaleur, et la chaleur est ensuite partiellement transformée en énergie mécanique. Dans le muscle, au contraire, l'énergie chimique du glucose est en partie transformée directement en travail, sans passer par l'état de chaleur. « Les cellules végétales fixent l'azote chimiquement à la température ordinaire, tandis que nous ne pouvons obtenir le même résultat que vers 500 degrés. » (99).

*Les phénomènes de la vie considérés dans leurs formes diverses et dans leur nature intime ont donc à la fois une spécialité de formes qui les distingue comme « phénomènes de la vie », et une communauté de lois qui les confond avec tous les autres phénomènes du monde cosmique. Il faut reconnaître à tous les phénomènes vitaux des procédés spéciaux de manifestation; mais en même temps les considérer comme dérivant tous des lois de la mécanique, de la physique et de la chimie ordinaire. (LECOMTE DU NOUY, Le temps et la vie, p. 42-43, Gallimard, 1936.)*

On avait cru pouvoir expliquer par l'osmose l'absorption des aliments et le rejet des résidus. Mais on a dû abandonner cette conception purement physique. En effet, certaines cellules peuvent avoir un contenu plus concentré que le milieu dans lequel elles s'alimentent, et M. Louis LAPICQUE a proposé le mot d'épictèse. (ἐπί κτήσει, acquisition au-dessus) pour désigner cette propriété. Dans ce cas, la cellule dépense une énergie supplémentaire pour absorber plus que ne le lui permettent les lois de l'osmose. Pour expliquer cette énergie, on est amené à faire appel à un principe distinct de la matière. Ce qui confirme la théorie vitaliste, c'est que « aussitôt que la mort survient, l'épictèse disparaît, la thermodynamique reprend ses droits » (100).

Ensuite l'osmose ne peut pas expliquer le pouvoir sélectif de la membrane cellulaire. Pourquoi cette membrane est-elle perméable aux éléments dont le vivant a besoin et non aux autres ? On pourrait supposer que cette perméabilité varie avec la composition chimique de chaque cellule et que la membrane qui l'enclôt est constituée de manière à ne laisser passer que les substances qu'elle renferme. Mais cette hypothèse est contraire aux faits.

*A l'origine de son développement ontogénique, l'individu est constitué par une seule cellule. Il n'y a donc, à ce moment, qu'une membrane. Si cette membrane ne laissait pénétrer que les éléments en rapport avec sa constitution, toutes les cellules résultant de la multiplication de la cellule initiale devraient se ressembler et la différenciation deviendrait impossible. Or, c'est un fait qu'elles ne se ressemblent pas et que chacune se différencie, devenant, à chaque étape de son développement, autre qu'elle n'était à l'étape antérieure, et autre aussi que celles qui n'appartiennent pas au tissu dont elle fait partie. Il faut donc qu'à un moment donné certaines membranes aient laissé passer des éléments d'une autre nature que ceux qui les constituent. (L. ROULE, Fondements cytologiques du vitalisme, Archives de philos., XV, p. 24, Beauchesne, 1939.)*

Il faut donc admettre, pour expliquer les échanges nutritifs des êtres vivants, un principe distinct des propriétés, physiques de la matière. Ce qui confirme cette conclusion, c'est que le pouvoir sélectif de la membrane cellulaire est supprimé par

(99) LECOMTE DU NOUY, *Le temps et la vie*, p. 63 (Gallimard, 1936).

(100) LECOMTE DU NOUY, *Congrès de philosophie scientifique*, 1938, II, p. 11-12 (Hermann, 1936). Cf. A. BOUTARIC, *La physique de la vie*, chap. VI : Les phénomènes d'osmose (coll. *Que sais-je ?* 1945).

la mort : la membrane d'une cellule morte devient perméable à tous les corps dissous et à tous les solvants (101).

b) Une des caractéristiques les plus frappantes de l'être vivant (102), c'est la régénération \*, c'est-à-dire « la genèse, à partir d'un organisme amputé d'une ou de plusieurs de ses parties, d'un organisme sans défaut » (103). Ainsi que nous le savons par expérience, chez l'homme, ainsi que chez les vertébrés supérieurs, le pouvoir de régénération est limité aux tissus; mais chez les vertébrés inférieurs, et encore plus chez les invertébrés et dans le règne végétal, c'est l'organe ou même l'être entier qui se reconstitue à partir d'une de ses parties.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le phénomène de régénération, c'est que les mêmes cellules, en proliférant, peuvent former des tissus différents, suivant la constitution de la partie à régénérer. BERGSON avait déjà, dans *L'évolution créatrice*, cité quelques faits et en avait tiré la conclusion logique.

*Si l'on extirpe le cristallin d'un Triton, on assiste à la régénération du cristallin par l'Iris. Or le cristallin primitif s'était constitué aux dépens de l'ectoderme, alors que l'Iris est d'origine mésodermique. Bien plus : si, chez la Salamandra maculata, on enlève le cristallin en respectant l'Iris, c'est par la partie supérieure de l'Iris que se fait encore la régénération du cristallin; mais si l'on supprime la partie supérieure de l'Iris elle-même, la régénération s'ébauche dans la couche intérieure ou rétinienne de la région restante. Ainsi des parties différemment situées, différemment constituées, accomplissant en temps normal des fonctions différentes, sont capables de faire les mêmes suppléances et de fabriquer, quand il le faut, les mêmes pièces de la machine. Nous avons bien là un même effet obtenu par des combinaisons diverses de causes.*

Bon gré mal gré, c'est à un principe interne de direction qu'il faudra faire appel pour obtenir cette convergence d'effets. (H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 82-83.)

OBJECTION et RÉPONSE. — La régénération, a-t-on dit, n'est pas une propriété exclusive des êtres vivants : elle s'observe dans les cristaux qui tendent, quand ils ont été brisés, à reprendre leur forme normale.

*Lorsqu'un cristal a été brisé sur l'une quelconque de ses parties et qu'on le replace dans son eau-mère, on voit, en même temps que le cristal s'agrandit dans tous les sens par un dépôt de particules cristallines, un travail avoir lieu sur la partie brisée ou déformée, et en quelques heures il a satisfait, non seulement à la régularité du travail général, mais au rétablissement de la régularité dans la partie mutilée. (PASTEUR, cité par Cl. BERNARD, *La science expérimentale*, p. 174.)*

Entre la cicatrisation des cristaux et celle des êtres vivants, il n'y a qu'une analogie lointaine. D'abord, ainsi que nous l'avons dit à propos de la nutrition, la réparation de la partie endommagée se fait, dans le cristal, par juxtaposition de particules cristallines venues de l'extérieur; dans l'être vivant, c'est de l'intérieur que viennent les substances destinées à réparer les brèches. Ensuite, le processus de réparation se réduit pour les cristaux à une accélération locale de croissance, tandis que chez les êtres vivants « la cicatrisation se fait par un tissu différent de celui qu'il faut réparer » (104).

---

\* **Bibliogr.** — R.-M. MAY, *Les cellules embryonnaires*, 85-101 (Gallimard, 1938). — J. ROSTAND, *La vie et ses problèmes*, 68-72 (Flammarion, 1939).

(101) Cf. citat. dans BOULE, *op. cit.*, 25.

(102) On pourrait dire plus : « La fonction biologique essentielle est la régénération. Toute génération n'est que la régénération d'un organe complet par une partie plus ou moins étendue, détachée ou non de lui. » (J. DELAGE, *La structure du protoplasme*, p. 90, cité par LALANDE, *Les illusions évolutionnistes*, p. 82.)

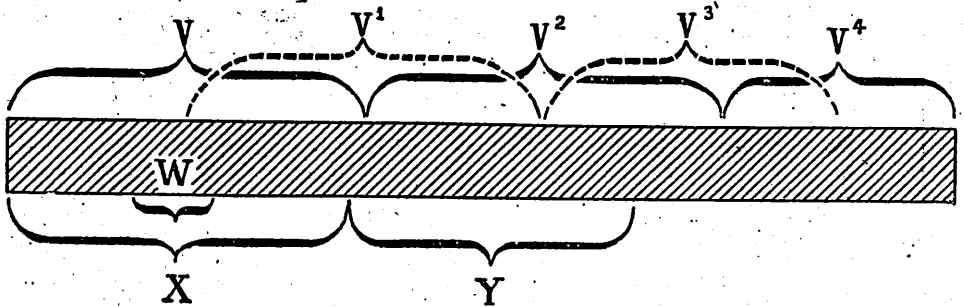
(103) ARON et GRASSE, *Biologie animale*, 2<sup>e</sup> éd., p. 227 (Masson, 1939).

(104) DAUVILLIER et DESGUIN, *La genèse de la vie*, p. 41, note 2 (Hermann, 1942).

c) L'embryologie \* fournit un argument analogue qui a été particulièrement mis en relief par le biologiste allemand Hans DRIESCH, qui expérimentait surtout sur des oursins. Tout être vivant, on le sait, résulte d'une unique cellule primitive qui se segmente pour former les diverses parties de l'organisme.

Lorsqu'on sépare les cellules qui résultent de la première segmentation, chacune d'elles, en continuant à se segmenter, donne, non pas deux moitiés d'individus, mais deux individus complets et normaux : c'est ainsi que se forment les vrais jumeaux. Avec des cellules résultant de segmentations ultérieures, et représentant  $1/8$ ,  $1/16$  ou  $1/32$  de l'œuf, on obtient des produits qui ne parviennent sans doute pas à leur complet développement, mais qui sont entiers. Bien plus, lorsque le germe composé d'environ 1.000 cellules a terminé sa segmentation, on peut en détacher une partie quelconque : le résultat définitif sera toujours un organisme entier.

Ces faits fournissent contre le mécanisme et, par suite, en faveur du vitalisme un puissant argument que Hans DRIESCH développe ainsi.



Un développement complet peut se produire dans chaque fragment de volume  $V$ , par exemple. Alors qu'il doit exister dans le fragment  $V$  une machine semblable à celle qui existe dans l'ensemble, mais seulement de plus petites dimensions. Mais une telle machine devrait exister aussi dans le fragment  $V^1$ , qui a le même volume que le fragment  $V$ ; et de même dans les fragments  $V^2$ ,  $V^3$ ,  $V^4$ , etc. Il y aurait ainsi une série indéfinie de fragments  $V_n$  de même volume dont chacun serait capable de produire une morphogénèse complète, et qui devraient chacun obligatoirement posséder ladite machine hypothétique. Mais tous ces fragments  $V_n$  rapportés au système original n'occupent que des espaces partiellement différents : ils empiètent les uns sur les autres. Beaucoup des éléments de  $V^2$  sont aussi des éléments de  $V^1$ ; beaucoup d'éléments de  $V^4$  appartiennent aussi à  $V^3$ . Autrement dit, les différents volumes  $V_n$  empiètent les uns sur les autres de telle manière que chacun d'eux ne dépasse celui qui le précède que d'une très petite quantité. Mais qu'arrive-t-il alors de notre machine ? Chaque fragment pouvant subir un développement complet doit posséder la machine dans son intégrité. Or, comme chaque élément d'un fragment déterminé peut jouer dans l'un quelconque des autres fragments un rôle tout différent, il en résulte que chaque partie du système harmonique primitif doit renfermer à la fois toutes les parties élémentaires de la machine et qu'en même temps toutes les parties du système sont les éléments constituants de machines différentes. Extraordinaire machine qui se retrouve entière en chacune de ses parties ! (Hans DRIESCH, *La philosophie de l'organisme*, trad. M. KOLLMANN, Rivière, 1921, p. 124-125.)

\* Bibliogr. — HANS DRIESCH, *La philosophie de l'organisme* (Rivière, 1921); *Le vitalisme*. art. de *Scientia*, t. 36 (1924). — R.-M. MAY, *Les cellules embryonnaires* (Gallimard, 1938). — CAULLERY, *Les progrès récents de l'embryologie expérimentale* (Flammarion, 1939). — A. DALCQ, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, p. 521-524 (Albin Michel, 1941). — R. RUYER, *Éléments de psycho-biologie*, p. 73-101 (Presses universitaires, 1946).

d) Mais l'argument qui résume tous les autres est sans doute celui qu'on tire de la finalité \* observée dans l'être vivant (Cf. *Logique*, 201, 203, 222-234). L'activité du vivant est orientée à la conservation de l'individu et à la conservation de l'espèce. Cette orientation ne pouvant pas s'expliquer par les forces physico-chimiques, on est amené à admettre un principe supérieur à la matière.

Nous avons observé cette finalité dans les phénomènes de régénération et d'orthogénèse. Citons les phénomènes d'auto-régulation. La proportion normale du sucre dans le sang est de 0,10 %. Lorsqu'elle s'abaisse à 0,07, l'animal éprouve des sensations de fatigue et de faim; à 0,03 %, il se produit des convulsions, signes avant-coureurs de la mort. Le régulateur de la teneur du sang en sucre est le foie, dont l'activité est commandée par le système neuro-humoral. S'il y a trop de glucose dans le sang venant de l'intestin, le foie l'emmagasine, le polymérise en glycogène, le change en graisse. S'il y en a trop peu, se produit une hydrolyse de glycogène. De même si la proportion d'acide carbonique dans le sang est trop élevée, le centre respiratoire du bulbe accélère le rythme respiratoire, les respirations deviennent plus profondes et l'équilibre est rétabli par l'expulsion de l'acide carbonique en excès. Il est des régulations analogues chez les animaux à sang chaud pour assurer la constance de la température.

On peut objecter sans doute qu'étant construit de manière à pouvoir atteindre un résultat déterminé, il n'est pas étonnant que l'animal l'atteigne. Nous n'admirons pas la machine de précision qui s'arrête exactement à un millième de millimètre près au point où elle doit s'arrêter : c'est à son constructeur que nous réservons notre admiration. Mais encore convient-il d'admirer et il ne suffit pas de reconnaître le jeu des causes efficientes pour avoir une explication exhaustive; il faut aussi déterminer comment a été organisé le jeu des causes efficientes. On ne fait que reculer la difficulté en disant que l'animal est une machine : il reste à expliquer la machine elle-même.

*Qu'est-ce qu'une machine, sinon un assemblage de matériaux organisés en vue d'un but à atteindre ? Organisés par qui ? Par une intelligence en vue d'une fin intelligente. Dans l'abstraction machine, nous faisons donc entrer, que nous le voulions ou non, outre l'idée des matériaux (ou cause matérielle), celle du plan et celle du but, c'est-à-dire, pour parler le langage de l'Ecole, la cause formelle et la cause finale; la cause formelle (le plan) étant subordonnée à la cause finale (au but), c'est en définitive la finalité qui caractérise la machine, la machine vivante comme les machines industrielles et plus qu'elles, autrement les mots n'auraient plus aucune signification...* (R. COLLIN, *Réflexion sur le psychisme*, p. 32-33, Vrin, 1929.)

L'objection prend une autre forme : si l'on fait intervenir la fin, les mêmes causes ne produiront plus les mêmes effets et le monde deviendra inintelligible. Mais, ainsi que nous l'avons dit en *Ontologie* (p. 261), ceux qui rejettent la finalité au nom du principe de causalité font de la fin une cause efficiente, ce qu'elle n'est pas. Tout ce qui arrive résulte immédiatement du jeu des causes efficientes, et certaines causes efficientes étant posées l'effet suivra nécessairement. Mais si la cause efficiente est posée, c'est en vue de la fin. Aussi le biologiste qui cherche la cause des phénomènes qu'il observe ne découvrira jamais une fin venant interrompre la chaîne de causalité efficiente. Néanmoins, il ne pourra comprendre cet enchaînement de causes qu'en remontant à l'idée d'une fin et au principe qui explique cette tendance, la vie.

*Parce que la vie est un facteur physique d'ordre supérieur aux forces pondérables, il nous est toujours aussi possible d'analyser ses productions sans la rencontrer elle-même. que d'expliquer mécaniquement une montre sans penser à l'horloger : à chaque instant l'Univers, même supposé doué de forces psychiques, représente bien un circuit fermé de déterminismes qui s'introduisent mutuellement. Mais d'un autre côté, parce que ces forces psychiques constituent, au fond, la cause de coordination des divers systèmes déterminés*

\* Bibliogr. — L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie* (Flammarion, 1941). — P. VERNAYES, *Vie et probabilité*, chap. III et VI (Albin Michel, 1942). — E. RIGNANO, *Les manifestations finalistes de la vie*, art. de *Scientia*, p. 1-38 (1925). — W. B. CANNON, *La sagesse du corps* (Editions de la Nouvelle revue critique, 1946). — H. ROUVIÈRE, *Vie et finalité*, 2<sup>e</sup> éd. (Masson, 1947).

dont l'assemblage constitue le Monde animé, les transformations successives de celui-ci ne sauraient être expliquées sans que nous ayons recours à d'impondérables forces de synthèse. (P. TEILHARD DE CHARDIN, *Revue des questions scientifiques*, 1925, p. 73.)

**B. LES DIVERSES FORMES DE VITALISME.** — On pourrait d'abord distinguer un vitalisme méthodologique et un vitalisme dogmatique. Dans le premier cas, le savant ne prétend pas se prononcer sur la nature dernière des êtres vivants; s'il cherche toujours l'explication mécaniste qui vient compléter l'explication finaliste ou vitaliste, il ne l'admet que comme une hypothèse de travail susceptible de lui suggérer des observations ou des expériences instructives : le vitalisme méthodologique ne contredit nullement le mécanisme méthodologique (106). Il y a, au contraire, contradiction absolue entre le vitalisme dogmatique et le mécanisme dogmatique, qui est une théorie philosophique qui dépasse les données de l'expérience et prétend se prononcer sur le fond des choses.

a) On appelle assez couramment vitaliste toute doctrine qui s'oppose au mécanisme. Dans ce sens, on peut définir le vitalisme la théorie d'après laquelle les phénomènes vitaux supposent l'intervention d'un principe irréductible aux forces physico-chimiques. C'est dans ce sens que nous avons jusqu'ici employé le mot.

Mais au sens strict, le vitalisme s'oppose à l'animisme et désigne la doctrine soutenue par BARTHEZ (1734-1806) et par l'Ecole de Montpellier, doctrine d'après laquelle il existe en chaque être vivant un principe vital, distinct de l'âme pensante aussi bien que des propriétés physico-chimiques des corps, et régissant les phénomènes de la vie.

Ce qui caractérise le vitalisme proprement dit et le différencie des théories modernes auxquelles on donne le même nom, c'est qu'il conçoit le principe vital comme une substance ou une force collaborant avec les énergies physico-chimiques ou même leur résistant.

DISCUSSION. — Nous verrons à propos de l'animisme, dans le chapitre suivant, si nous ne pouvons pas expliquer par l'âme qui l'informe les propriétés vitales du corps humain. Nous ne discuterons ici que la conception vitaliste, qui, admettant un véritable dualisme, fait du principe de la vie une chose ou une substance.

Si le principe vital est une substance, cette substance est de nature matérielle ou de nature spirituelle. Elle n'est pas de nature matérielle, puisqu'elle échappe à toutes les investigations; d'ailleurs, nous l'avons dit, elle manifeste des propriétés incompatibles avec celles de la matière. Elle est donc de nature spirituelle. Mais alors se présentent de graves difficultés. Cette substance devant réaliser l'unité du vivant doit être simple : comment alors peut-elle se diviser en sorte que le même individu en produise plusieurs ? Ensuite, comment un principe spirituel peut-il agir sur la matière ?

Le principe vital n'est donc pas une substance juxtaposée au corps qu'il

---

**Bibliogr.** — BARTHEZ, *Nouveaux éléments sur la science de l'homme* (1778). — GRASSET, *Traité pratique des maladies du système nerveux* (Montpellier, Coulet, 1886).

(106) J. A. THOMPSON, *Vitalisme méthodologique*, art. de *Scientia*, t. 33 (1924).

vivifie : nous ne pouvons pas admettre ce qu'on pourrait appeler un vitalisme ontologique. Ne pourrait-on pas se contenter d'expliquer la vie par la constitution des êtres vivants ? C'est la théorie proposée par BICHAT.

Il faut ensuite rejeter la conception d'un principe vital modifiant le déterminisme de la matière et intervenant dans le jeu des causes efficientes. La vie agit sur la matière comme la fin agit sur les moyens qui sont immédiatement les seules causes adéquates du résultat (Cf. *Ontologie*).

*Ce qui est antiscientifique dans le finalisme, c'est d'intercaler la vie dans la série des causes physico-chimiques de façon à lui faire produire directement des effets pondérables ou mesurables qui lui seraient spéciaux — comme si elle était une espèce de radiation ou d'électricité. (P. TEILHARD DE CHARDIN, Revue des questions scientifiques, 1928, p. 73.)*

b) Contrairement à BARTHEZ, Xavier BICHAT (1771-1802), dont la théorie a été appelée l'organicisme\*, ne fait pas appel à un principe immatériel pour expliquer les phénomènes vitaux qui, d'après lui, ne sont qu'un résultat de l'organisation de l'être vivant. Mais il s'accorde avec BARTHEZ pour reconnaître à la vie le pouvoir de s'opposer aux énergies physico-chimiques.

BICHAT a donné de la vie une définition célèbre : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort », définition que Claude BERNARD traduisait ainsi pour la mieux combattre : « La vie est l'ensemble des propriétés vitales qui résistent aux propriétés physiques. » (106).

La théorie organicienne a été reprise de nos jours sous le nom de « synthèse émergente » ou de « évolution émergente », en particulier par les biologistes américains JENNINGS et C. LLOYD MORGAN (107).

*Soient A, B, C, les phases successives de l'évolution progressive. C présente une possibilité de rapports qui manque à A. Si A représente la phase de l'atome, B celle de la molécule et C celle de la goutte liquide, il est évident que la composition d'une molécule présente une synthèse d'ordre supérieur à celui de l'atome, de même que les rapports d'une goutte d'eau présentent une synthèse d'un ordre supérieur à celui d'une molécule... Il y a, à chaque phase, une synthèse d'un ordre nouveau, une synthèse émergente, au sens spécial de ce mot... En tant que nouvelle, une synthèse émergente à quelque niveau que ce soit est imprévisible. Les qualités distinctives de l'entité C ne peuvent être prédites d'après les données fournies par A. (C. LLOYD MORGAN, Naturalisme et vie, art. de Scientia, t. 38 [1928], p. 7-8.)*

DISCUSSION. — Nous pouvons admettre que les propriétés vitales résultent de l'organisation, mais à la condition de ne pas concevoir l'organisation, à la manière des mécanistes, comme la simple juxtaposition d'éléments divers dans un ordre déterminé. Un organisme suppose, en plus des éléments qui le constituent, un pouvoir de cohésion qui en fait un tout fonctionnant avec ensemble; c'est ce pouvoir qu'ARISTOTE appelait la forme.

Contre la théorie de l'« émergence », LECOMTE DU NOÛY a porté cette condamnation sévère :

*Il est facile de se rendre compte qu'il s'agit simplement là d'un artifice de pensée qui, au moyen d'un verbalisme enfantin, nous ramène aux « commencements absolus »*

\* Bibliogr. — BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800). — Cl. BERNARD, *La science expérimentale*, p. 159-183. — C. LLOYD MORGAN, *Life, Mind and spirit*, Gifford Lectures (London, Williams and Norgate, 1925); *Naturalisme et vie*, art. de *Scientia*, t. 38 (1928).

(106) *La science expérimentale*, p. 161.

(107) Cf. R. W. SELLARS, *L'hypothèse de l'émergence*, dans *R. M. M.*, 1933, p. 309-324.

contre lesquels la science lutte depuis si longtemps. (LECOMTE DU NOÛY, *La dignité humaine*, p. 92-93, Brentano's; 1944.)

c) Nous sommes ainsi amenés à la théorie hylémorphique qui fait du principe vital la forme grâce à laquelle la matière acquiert les propriétés caractéristiques de la vie.

Ainsi que nous l'avons dit (*Ontologie*, p. 242), matière et forme ne sont pas deux substances ou deux choses ayant chacune leur être propre : la vie ne se promène pas hors de la matière et il n'y a pas de matière sans quelque forme. La vie et la matière sont deux principes que les propriétés des vivants nous forcent à reconnaître <sup>(107 bis)</sup>, et non des êtres existant indépendamment l'un de l'autre.

Mais la question se pose de savoir si, chez l'homme, la forme à laquelle la matière doit d'être vivante est un principe vital distinct de l'âme pensante <sup>(108)</sup>, comme l'affirme le vitalisme de l'École de Montpellier, ou l'âme pensante elle-même ainsi que l'enseigne l'animisme.

d) Par opposition au vitalisme, l'animisme\* est la théorie formulée par ARISTOTE, adoptée par les scolastiques et reprise plus récemment par le médecin allemand STAHL (1660-1734), « théorie d'après laquelle une seule et même âme est en même temps principe de la pensée et de la vie organique ». (*Voc., Animisme*, sens A.)

L'animisme se fonde principalement sur l'expérience interne : j'ai conscience de mon unité et je m'attribue les sensations résultant de l'excitation des organes sensoriels aussi bien que les pensées abstraites qui semblent dépendre de l'âme seule. Il est confirmé par la psycho-physiologie qui montre l'étroite dépendance du moral et du physique : si ce n'est pas mon âme pensante qui informe le corps, comment se fait-il que ma pensée est affectée par les troubles corporels ?

DISCUSSION. — Contre l'animisme biologique, voici les principales objections formulées par un partisan du vitalisme classique.

*Ce qui me fait, avec l'École de Montpellier, repousser cette doctrine, c'est que je ne retrouve pas dans les manifestations vitales les grands caractères essentiels que nous avons assignés aux phénomènes intellectuels et moraux, et particulièrement l'intelligence et la liberté...*

*De plus, le principe de la pensée a une existence indépendante de la matière, et il survit au corps qui l'anime. Le principe de la vie, au contraire, meurt à son heure et ne peut pas être conçu en dehors de l'agrégat matériel auquel il préside.*

\* **Bibliogr.** — ARISTOTE, *De anima*, II. — F. BOUILLIER, *Du principe vital et de l'âme pensante* (Baillière, 1862). — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, II, p. 71-88 (Aubier, 1940). — CH. BURDO, *Le vitalisme contemporain* (*Archives de philosophie*, t. IV, 1928). — R. COLLIN, *Réflexions sur le psychisme*, p. 202-219 (Vrin, 1929).

(107 bis) Nous relevons dans un ouvrage récent une conception analogue, mais son auteur semble éprouver quelque difficulté à tenir le juste milieu entre un organicisme mécaniste et un organicisme vitaliste ou plutôt animiste.

Il faut donc franchement accepter l'hypothèse que l'organisme observable, corps dans l'espace et dans le temps, ne représente pas tout l'être vivant dont la réalité le déborde de beaucoup. Cette réalité, que l'on peut appeler le potentiel, en tant qu'elle commande dynamiquement le développement, doit être considérée comme de nature psychique, c'est-à-dire à fois idéale et mnémonique. Elle n'est pas une double inefficace du corps visible, elle n'en est pas non plus une simple propriété. C'est plutôt au contraire le corps qui est à chaque instant la trace du potentiel de l'actualisation psycho-mnémonique.

(R. RUYER, *Éléments de psycho-biologie*, Presses universitaires, 1946.)

(108) Une question analogue pourrait se poser pour les animaux : le principe de la vie végétative est-il distinct du principe de la vie sensitive ?

*En outre, cette divisibilité de la vie, cette vie particulière des éléments séparés de l'ensemble, dont nous avons parlé, semble bien difficilement conciliable avec la notion de l'âme...*

*Je crois donc qu'il faut séparer dans l'homme le principe de la vie et le principe de la pensée.* (GRASSET, *Traité pratique des maladies du système nerveux*, p. 40. cité par COGONNIER, *L'âme humaine*, p. 336-337.)

A la première de ces difficultés, les animistes répondent qu'une force n'agit pas nécessairement suivant toute sa puissance. Nous l'observons d'ailleurs bien souvent : un petit nombre de nos actes seulement sont réfléchis et libres; la plus grande partie de notre activité est automatique, et nous passons insensiblement de l'automatisme pur à la réflexion totale sans qu'à un seul instant nous ayons l'impression de l'entrée en jeu d'une puissance nouvelle; c'est donc le même principe qui préside à notre activité organique et à notre activité mentale.

La seconde objection montre qu'il y a une grande différence entre le principe vital de la plante, celui de l'animal et celui de l'âme humaine : elle ne prouve pas que l'âme pensante ne puisse pas jouer le rôle de principe vital.

Il nous paraît plus difficile de répondre à la dernière objection. Supposons que, ainsi que, en des expériences célèbres, l'a fait le docteur CARREL pour des parcelles de cœur de poulet, on conserve un organe humain ou une parcelle de cet organe, les maintenant artificiellement à l'état de vie : il est difficile d'admettre que c'est l'âme pensante qui informe ces cellules isolées et il semble bien que chaque organe a un principe vital particulier qui, dans un organisme complet, serait subordonné à l'âme pensante. L'animisme serait ainsi complété par la théorie de la pluralité des formes que nous avons exposée en *Ontologie*.

e) Il nous reste à dire quelques mots du néo-vitalisme \*. On appelle de ce nom la théorie ou plutôt l'attitude de Claude BERNARD, adoptée par beaucoup de biologistes modernes. Tout en rejetant le mécanisme, Claude BERNARD se refuse à admettre l'existence du principe vital des vitalistes de jadis, et même du principe substantiel qui, d'après la théorie hylémorphique, ne fait avec le corps qu'un seul et même être.

Combattant à la fois le mécanisme et le vitalisme classiques, les néovitalistes, Claude BERNARD en particulier, ont été rangés tantôt parmi les mécanistes et tantôt parmi les vitalistes. Pour éviter toute discussion vaine, on pourrait les caractériser comme finalistes.

Claude BERNARD a bien marqué son opposition au vitalisme d'une part (108 bis) et, d'autre part, au mécanisme, qu'il dénomme « matérialisme », dans le passage suivant :

*Nous nous séparons des vitalistes parce que la force vitale, quel que soit le nom qu'on lui donne, ne saurait rien faire par elle-même, qu'elle ne peut agir qu'en empruntant le ministère des forces générales de la nature et qu'elle est incapable de se manifester hors d'elles.*

*Nous nous séparons également des matérialistes; car, bien que les manifestations vitales restent placées directement sous l'influence de conditions physico-chimiques, ces conditions ne sauraient grouper, harmoniser, les phénomènes dans l'ordre et la succession qu'ils affectent spécialement dans les êtres vivants (109).*

\* Bibliogr. — Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 2<sup>e</sup> part.: *Définition de la vie*, dans *La science expérimentale*, p. 149-212 (Baillière, 1878). — Claude BERNARD, *Principes de médecine expérimentale* (Presses universitaires, 1947). — Pierre LAMY, *Claude Bernard et le matérialisme* (Presses universitaires, 1939). — A.-D. SERTILANGES, *La philosophie de Claude Bernard* (Aubier, 1944).

(108 bis) « Le principe vital n'existe pas. » (*Principes de méd. exp.*, p. 168.)

(109) Plus loin, Cl. BERNARD résume ainsi sa conception des rapports entre la vie et la



*Nous resterons en face des phénomènes de la vie comme des hommes de science expérimentale : observateur des faits, sans idée systématique préconçue.* (Claude BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, t. II, p. 46-47, Baillière, 1885; dans *les Morceaux choisis*, par J. ROSTAND, p. 203, Gallimard, 1938.)

DISCUSSION. — Ainsi que le montre le dernier alinéa de ce texte, le néo-vitalisme est un refus de prendre position dans la question actuellement controversée. Cette attitude est légitime pour le savant, qui ne cherche que les causes immédiates; elle ne saurait se justifier chez le philosophe, qui prétend aux explications dernières.

CONCLUSION. — « La science a fait des merveilles, a écrit M. Rémy COLLIN<sup>(110)</sup>, notre civilisation matérielle en témoigne; elle n'a pu arracher à la vie son secret. Au terme de nos investigations dans le domaine de la biologie, qu'avons-nous appris d'essentiel, sinon ce qui tient dans ces mots : « Il y a des corps bruts et il y a des êtres vivants », rien que n'enseigne le simple bon sens. » Mais ce ne serait pas rien que d'avoir confirmé par l'expérience scientifique cette donnée de bon sens qui est en somme la base de la philosophie.

Il y a dans le vivant quelque chose de plus que les éléments physiques qui le constituent et « tout se passe comme si la vie était une lutte contre les lois physiques »<sup>(111)</sup>. Mais ce « quelque chose » n'est pas une réalité isolable ou qui apparaisse à l'oculaire du microscope. Entre le principe informateur de l'être vivant et la matière brute qu'il informe, il n'y a pas de distinction physique, mais une distinction métaphysique : le principe matériel et le principe vital ne sont pas des *entia quae* mais des *entia quibus* : le vivant est ce qu'il est (Cf. *Ontologie*, p. 207-208).

De plus, la réflexion philosophique nous a amenés à concevoir la vie, par analogie avec la pensée, comme une activité tendue vers une fin, mais — et par là elle se différencie de l'activité humaine — vers une fin inconsciente. Elle nous fournit le type le plus frappant de cette finalité naturelle dont nous avons parlé en *Ontologie*.

S'il y a eu progrès, c'est dans le sens de la reconnaissance du rôle capital de la vie dans l'économie du globe. De là l'idée de biosphère, c'est-à-dire d'une « enveloppe particulière de l'écorce terrestre, enveloppe pénétrée de vie »<sup>(112)</sup>.

Une autre notion de la biosphère a été émise par le P. TEILHARD DE CHARDIN et adoptée par M. Edouard LE ROY : « La couche vivante qui entoure le globe » possède une réelle unité et, « en maintes circonstances, fonctionne d'ensemble comme un véritable organisme d'ordre supérieur »<sup>(113)</sup>. Cette hypothèse n'est pas un produit de la pure imagination : elle est fondée sur les faits : dans une faune qui se trouve géographiquement isolée, « un certain balancement s'établit progressivement entre formes herbivores, carnivores, fuisseuses, etc., comme si tout fragment suffisamment grand de vie — mis en bouture, pourrait-on dire — tendait à reproduire sur sa tige le dessin général de l'arbre dont il a été coupé...; les mutations se déclarent

---

matière : « La force vitale dirige les phénomènes qu'elle ne produit pas; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas. » *Ibid.* dans *les Morceaux choisis*, par J. ROSTAND, p. 207. Dans A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Claude Bernard*, p. 103.

(110) *De la matière à la vie*, 2<sup>e</sup> éd. (Beauchesne, 1927).

(111) L. LAPICQUE, cité par A. BOUTARIC, *La physique de la vie*, p. 131 (coll. *Que sais-je ?* 1948).

(112) W. VERNADSKY, *La biosphère*, p. 93 (Alcan).

(113) LE ROY, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, p. 41.

simultanément sur un nombre relativement grand d'individus qui se mettent tout à coup à dériver simultanément dans un même sens...; chaque nouvelle floraison de formes supérieures fait tomber la pression de la sève dans les branches les plus basses » (114).

Bien plus, ainsi que l'a suggéré BERGSON, la vie ne constituerait plus, d'après M. LE ROY, un accident dans un monde matériel : c'est la matière brute qui serait un résidu des activités vitales de la biosphère. « Suivant une expression de M. BERGSON (115), écrit Edouard LE ROY (116), il ne faut plus parler de la Vie en général comme d'une simple abstraction... C'est elle, au contraire, qui représente la réalité primaire et fondamentale, plus que les vivants où elle passe, plus que les vivants qui, en apparence, la véhiculent et la supportent; et cette réalité, de nature essentiellement dynamique, invente et crée individus et espèces. » Quant à la matière brute, ce serait un résidu d'êtres vivants. « De la réalité qui s'endort ou se défait, voilà sous quels traits se montre à nous la matière : elle est essentiellement seconde. » (117). M. LE ROY reprend ainsi la théorie proposée par BERGSON au chapitre III de *L'évolution créatrice* et concrétisée en cette image : la Vie est comme une fusée dont les débris éteints retombent en matière. Qu'on songe à l'importance du calcaire, de la houille, des phosphates, dans l'écorce terrestre.

Si la conception du P. TEILHARD DE CHARDIN d'un règne des vivants fonctionnant suivant les impulsions d'une conscience obscure est intéressante, elle ne fait guère qu'augmenter le mystère de la vie. Quant à la théorie de LE ROY, qui considère la vie comme l'élément premier d'où la matière dérive, elle semble bien inintelligible. Du moins ces deux vues audacieuses nous montrent combien la pensée contemporaine s'éloigne du matérialisme mécaniste de jadis et nous fait sentir l'importance des phénomènes vitaux.

## § 2. — QUESTIONS D'ORIGINE.

### I. L'origine de la vie.

Les Anciens n'étaient pas embarrassés pour expliquer l'origine de la vie. Ceux même qui admettaient la création des êtres vivants par Dieu ne rejetaient pas pour autant la génération spontanée. Ignorant, d'une part l'histoire de notre globe et d'autre part le conditionnement de la vie par la température, ils ne voyaient pas qu'un être ne pouvait vivre à l'époque où la terre était une masse incandescente : la croyance aux salamandres qui résistaient au feu nous en est le témoin (118).

**Bibliogr.** — R. TOURNAIRE, *La naissance de la vie* (Nouv. Soc. d'Édition, 1938); — LECOMTE DU NOÛY, *L'avenir de l'esprit* (Gallimard, 1941); — *La destinée humaine* (La Colombe, 1947). — Ch. GUYE, *L'évolution physico-chimique*, p. 204-240, Lausanne, 1947). — E. DESCUNY et A. DAUVILLIER, *La genèse de la vie* (Hermann, 1947).

(114) P. TEILHARD DE CHARDIN, *Revue des questions scientifiques*, 1926, p. 77. L'auteur se demande, page 78, si nous n'aurions pas là « la solution dernière du paradoxe transformiste ». — On trouvera des idées analogues dans R. RUYER, *Éléments de psycho-biologie* (Presses universitaires, 1946) : « L'espèce est plus qu'un simple mot, elle est plus qu'une catégorie de l'esprit humain... elle est une idée autonome, un être distinct, très intelligent, très artiste, souvent — à notre propre jugement — paresseux ou cruel, parfois noble, et parfois monstrueux. » (P. 140.) De même, « relativement au potentiel-vie, l'ensemble des espèces vivantes représente une seule et immense actualisation. » (P. 159.)

(115) *L'évolution créatrice*, p. 29.

(116) *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. 108.

(117) *Ibid.*, p. 21. Cf. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 268-272.

(118) Cf. par exemple SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, liv. XXI, chap. 1, Migne, t. 41, col. 709-710.

Mais les progrès de la science ont battu en brèche cette assurance simpliste et posé un point d'interrogation auquel il n'est pas facile de répondre. La vie n'a pas toujours existé sur la terre, supposent toutes les théories cosmogoniques. Lorsqu'elle est apparue, d'où venait-elle ?

Si la science, se fondant sur l'expérience, ne peut répondre à cette question, nous verrons, en raisonnant sur les faits connus, quelle est la conception la plus vraisemblable.

**A. THEORIE DE L'IMPORTATION.** — Même avant que les expériences de PASTEUR eussent fait considérer comme improbable l'apparition de la vie par génération spontanée, certains savants, par exemple le philosophe et naturaliste suisse Charles BONNET (1720-1793), avaient émis l'hypothèse de l'importation de germes vivants des espaces interplanétaires ou interstellaires. La présence de carbone, d'azote et d'hydrogène dans les météorites inclinait à croire qu'on se trouvait en présence de parcelles d'astres dans lesquels la vie était possible. Mais cette hypothèse reprit une faveur nouvelle lorsque les savants se rendirent compte qu'ils ne pouvaient guère accepter l'hypothèse de la génération spontanée.

Proposée en 1835 par l'Allemand Louis BÜCHNER<sup>(119)</sup>, elle a été reprise sous le nom de « panspermie » (tout contient des germes de vie) par l'astronome suédois Svante ARRHÉNÍUS (1859-1927) dans son livre sur *L'évolution des mondes*. D'après ARRHÉNÍUS, notre globe a étéensemencé par des germes ultramicroscopiques flottant partout dans l'espace et qui se développent sur les planètes qui se trouvent dans les conditions favorables à l'apparition de la vie.

**DISCUSSION.** — La théorie de l'importation ou de la « panspermie » prête le flanc à de telles objections qu'elle n'est plus guère défendue. D'abord, cette hypothèse n'est fondée sur aucun fait. Ensuite, elle s'avère impossible : les germes pourraient peut-être résister au froid des espaces interstellaires, mais ils seraient détruits par les rayons ultra-violet, ainsi que l'ont montré les expériences de BECQUEREL<sup>(120)</sup>. Enfin, et c'est la principale objection à lui faire, cette théorie se contente de reculer le problème : comment la vie est-elle apparue dans la planète ou dans les espaces interplanétaires d'où elle a été apportée à la terre ?

**B. LA GENERATION SPONTANEE.** — Ce terme de génération spontanée est mal choisi. Personne, en effet, ne prétend que la vie apparaisse d'elle-même sans antécédents qui l'expliquent. On entend par génération spontanée la formation d'un être vivant à partir de la matière non vivante. C'est pourquoi il aurait mieux valu adopter le terme de « abiogénèse » ou de « hétérogénie ».

a) L'histoire de la théorie de la génération spontanée nous montre que, très large et comme illimitée dans l'antiquité, elle s'est progressivement réduite à quelques cas exceptionnels.

(119) *Matière et force*, 7<sup>e</sup> éd. franç., p. 181. — Cf. E. PERRIER, *La terre avant l'histoire*, p. 67; E. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, p. 132-133.

(120) CL. SUDRE, *Les nouvelles énigmes de l'univers*, p. 212-213.

Dans l'antiquité et au moyen âge, philosophes et savants admettaient communément que des êtres vivants en général naissent de la matière non vivante (121) et ceux qui considéraient Dieu comme le créateur de toutes choses expliquaient facilement ce qu'ils considéraient comme un fait indiscutable : c'est Dieu qui a déposé dans la matière des semences de vie (*rationes seminales*) qui se développent quand elles trouvent des conditions favorables (122).

Il restait encore au xvii<sup>e</sup> siècle quelques survivants de cette croyance, et PASTEUR cite quelques recettes proposées par le célèbre médecin alchimiste belge Van HELMOND.

*Creusez un trou dans une brique, mettez-y de l'herbe de basilic pilée, appliquez une seconde brique contre la première de façon que le trou soit parfaitement couvert, exposez les deux briques au soleil, et, au bout de quelques jours, l'odeur de basilic, agissant comme ferment, changera l'herbe en véritables scorpions...*

*Si l'on comprime une chemise sale dans l'orifice d'un vaisseau contenant des grains de froment, le ferment sorti de la chemise sale, modifié par l'odeur du grain, donne lieu à la transmutation du grain en souris après vingt et un jours environ (123).* (Van HELMOND, cité par PASTEUR, dans sa Conférence du 7 avril 1864 aux *Soirées scientifiques de la Sorbonne*, Œuvres, t. II, p. 329 [Masson, 1922]. Dans *Les plus belles pages de Pasteur*, choisies et annotées par Robert VALLERY-RADOT, p. 101, Flammarion, 1944.)

Au xvii<sup>e</sup> siècle, on n'admettait guère plus que des animaux aussi complexes qu'une souris pussent naître de simples chiffons, mais la découverte du microscope ayant attiré l'attention sur les infiniment petits, ce sont les êtres microscopiques que l'on prétendit produits par génération spontanée.

C'est à cette dernière théorie que s'attaqua PASTEUR en 1860. POUCHET (124) avait apporté des faits dans lesquels, prétendait-il, on voyait de la vie apparaître, sans apport de germes, dans des substances préalablement stérilisées. Par des contre-expériences célèbres, PASTEUR montra comment des germes s'étaient introduits à l'insu de l'expérimentateur. La cause de la génération spontanée était perdue.

Depuis lors, plusieurs savants ont prétendu avoir réalisé la génération spontanée. BASTIAN avait cru obtenir, à partir de substances stérilisées, de véritables organismes vivants. L'Anglais BURKE provoqua, au moyen de bromure de radium et de chlorure de radium, l'apparition de petits corps sphériques qu'il prit pour des micro-organismes et qu'il appela radiobes. En 1903, Stéphane LEDUC, professeur à l'École de médecine de Nantes, obtint, avec des éléments dépourvus de tout germe, des arborescences au sujet desquelles il crut devoir faire une communication à l'Académie des sciences (26 novembre 1906). Mais un contrôle rigoureux de ces faits a montré que ces produits imitaient la vie, mais n'étaient pas des êtres vivants; ce n'est que le « calembour

---

**Bibliogr.** — PASTEUR, *Mémoire sur les corpuscules organisés qui existent dans l'atmosphère* (Examen de la doctrine des générations spontanées) (Masson, 1862), dans les Œuvres, réunies par PASTEUR VALLERY-RADOT, t. II, p. 210-317 (Masson, 1922); *Des générations spontanées*, conférence aux *Soirées scientifiques de la Sorbonne*; dans les Œuvres, II, p. 328-346; dans *Les plus belles pages de Pasteur*, p. 100-124 (Flammarion, 1944). — J. ROSTAND, *La genèse de la vie*, Histoire des idées sur la génération spontanée (Hachette, 1943). — M. CAULLEVY, *Le problème de l'évolution*, p. 15-34 (Payot, 1931). — J. ROSTAND, *Les grands courants de la biologie*, p. 176-208 (Gallimard, 1931).

(121) Cf. ARISTOTE, *De generatione animalium*, III, 11; OVIDE, *Métamorphoses*, I, vers. 108; IX, 73; XV, 366, 375; VIRGILE, *Géorgiques*, IV, vers. 355; LUCRÈCE, *De rerum natura*, V, vers. 791-815.

(122) Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, liv. V, chap. 23, 45, Migne, t. 34, col. 338; *De Trinitate*, liv. III, chap. 8, 13, Migne, t. 42, col. 876. SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 71, ad 1<sup>um</sup>.

(123) Van HELMOND prétend avoir effectué cette expérience, ce qui fait dire à PASTEUR (loc.) : « Il est aisé de faire des expériences, mais très malaisé d'en faire d'irréprochables. »

(124) *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, XLVII (1858), p. 979-984.

de la vie », dit M. D'ARSONVAL des arborescences de M. LEDUC, que M. Gaston BONNIER déclarait « bonnes pour les devantures des pharmacies » (125).

b) De nos jours, deux problèmes se posent à propos de la génération spontanée. D'abord : y a-t-il actuellement des cas de génération spontanée ? Ensuite : le Monde s'est-il trouvé jadis dans des conditions rendant possible la génération spontanée ?

Le premier problème, celui-là seul auquel s'était attaqué PASTEUR, est facile à résoudre. On ne peut pas prouver expérimentalement l'impossibilité de la génération spontanée : « Je ne la juge pas impossible », a déclaré PASTEUR lui-même (126). Mais comme on n'en peut montrer aucun cas, on n'a aucune raison de l'admettre.

*La biologie tient là, dorénavant, l'une de ses plus fortes certitudes. Si un expérimentateur voyait apparaître des infusoires ou des bactéries dans un milieu préalablement chauffé à 300°, plutôt que de croire à leur genèse spontanée, il préférerait d'admettre (sic) que leurs germes ont résisté à un pareil chauffage. (J. ROSTAND, La genèse de la vie, p. 164, Hachette, 1943.)*

Il n'en est pas de même du second problème, car les solutions qu'on en peut proposer ne sont pas contrôlables par l'expérience. Sans doute, disent certains savants, la génération spontanée est impossible dans notre monde actuel; mais elle était possible à une certaine période de l'histoire de notre système solaire. Le soleil est une étoile jaune, une étoile dont la lumière a pâli, et dont, par conséquent, certaines radiations se sont affaiblies, en particulier les radiations ultra-violettes, particulièrement puissantes, ainsi que nous le montre l'observation dans les étoiles blanches : ce sont ces radiations qui expliquent la synthèse, aujourd'hui impossible, de la matière vivante (127).

*Au moment où le Soleil traversait ces divers stades, les actions chimiques se produisant sur la Terre, sous son influence, devaient être plus nombreuses et notablement plus puissantes qu'elles ne le sont aujourd'hui; les radiations ultra-violettes étaient plus étendues que celles de nos lampes à vapeur de mercure; les combinaisons chimiques qu'elles étaient aptes à déterminer devaient être plus variées que celles que nous savons actuellement réaliser, condition nécessaire pour que la vie apparaisse...*

*L'apparition de la vie rentre donc, comme la physiologie tout entière, dans le domaine des forces physico-chimiques; elle se serait produite durant un état de choses que nous pouvons reconstituer aujourd'hui par la pensée, qui persiste sans doute dans certains systèmes stellaires, mais qui a disparu sans retour du système solaire. (E. PERRIER, La Terre avant l'histoire, p. 79-81.)*

Inutile de souligner le caractère problématique de cette hypothèse, fondée sur des conjectures incontrôlables. De plus, elle fait jouer au hasard un rôle excessif. Tout d'abord, le hasard aurait réuni les éléments nécessaires à la formation d'une cellule vivante : on a chiffré la probabilité que présente la réunion fortuite des éléments d'une seule de ces molécules à dissymétrie élevée dont sont constituées les cellules vivantes et on a conclu qu'elle était prati-

(125) GUIBERT et CHINCOLLE, *Les origines*, p. 183.

(126) Dans les *Pages choisies*, p. 125.

(127) Cf. par exemple E. HUANT, *Les radiations et la vie*, p. 112-121 (coll. *Que sais-je ?* 1942). — DAUVILLIER et DESGUIN, *La genèse de la vie*, p. 126 (Hermann, 1942).

quement nulle <sup>(128)</sup>. Une fois obtenue, par une suite extraordinaire de miraculeux hasards, une masse de ces molécules, par exemple de protéines, il faut un nouveau hasard tout aussi miraculeux pour expliquer la formation d'une cellule.

Se poser la question suivante : *quelles étaient les probabilités, quand les protéines ont été formées, pour que, par le seul jeu du hasard, une cellule apparaisse, c'est se poser un faux problème, car, jusqu'à preuve du contraire, il n'est pas homogène. Fût-il homogène, c'est-à-dire ne contient-il que des éléments dénombrables de même nature, le nombre en est si grand et les configurations si nombreuses que, même en les simplifiant arbitrairement à l'extrême..., les chiffres obtenus dépasseraient toute limite. Nous retombons dans des miracles semblables à ceux des singes dactylographes <sup>(129)</sup> qui s'expriment par une probabilité de l'ordre de 10-2.000.000.000.000. Un livre de dimensions moyennes renfermant moins de un million de caractères, il faudrait imprimer deux millions de livres qui ne contiendraient que des zéros, à part le chiffre 1 à la fin de la dernière page du dernier volume, pour écrire ce chiffre en entier. (LECOMTE DU NOUY, *L'homme devant la science*, p. 189-160, Flammarion, 1939.)*

Expliquer l'origine de la vie par l'action de rayons particuliers réalisant la synthèse de la substance vivante, c'est recourir à « un hasard vraiment miraculeux » <sup>(130)</sup>. Il est cependant des savants qui, faute de mieux, admettent cette explication, ajoutant d'une façon peu logique : « Pour *miraculeuse* qu'elle soit, l'apparition de la vie était cependant dans l'ordre naturel des choses. » <sup>(131)</sup>. Il n'en reste pas moins que, comme le dit Henri COLIN <sup>(132)</sup>, « un faisceau de probabilités de plus en plus compact se dresse désormais contre la doctrine de l'hétérogénéité ».

CONCLUSION. — A la question de l'origine de la vie, la science ne donne pas de réponse ferme et se contente de conjecturer. « Sur l'origine de la vie, avoue Jean ROSTAND, qui n'en a pas moins conçu le fameux cône du Palais de la découverte, nous ne savons rien. » <sup>(133)</sup>. Si la philosophie doit trancher le débat, elle le tranchera plutôt dans le sens de la spécificité de la vie et de l'impossibilité de la faire sortir de la matière brute : le principe de raison suffisante semble s'opposer, en effet, à l'hypothèse de la génération spontanée, car alors le plus sortirait du moins. D'où vient donc la vie ? Elle a été créée par Dieu, comme la matière.

*Il nous faut admettre que la Vie est transcendante à la matière inerte; si elle ne peut se manifester que sur un support matériel, avec toutes ses propriétés physico-chimiques, elle est quelque chose de superposé à celles-ci, qu'elle coordonne et domine; en d'autres*

(128) Cf. LECOMTE DU NOUY, *L'homme devant la science*, p. 136 et s. M. CUÉNOT va plus loin :

*Je tiens pour certain que si l'on réussissait à faire un composé (chimique analogue à celui constituant les êtres primordiaux, ce qui n'est peut-être pas impossible, il serait inerte et non pas vivant; il lui manquerait cette étincelle que l'on appelle la Vie, qui se transmet seulement d'être vivant à être vivant, comme le traduit la belle image de Lucrèce : Et quasi cursores vitae lampada tradunt (II, vers 79).*

(L. CUÉNOT, *L'inquiétude métaphysique*, dans *Etudes* du 20 oct. 1928, p. 136.)

(129) Cf. E. BOREL, *Le hasard*, p. 164-168, cité en *Logique*, p. 183-184, note 119.

(130) J. DAUVILLIER et DESGUIN, *La genèse de la vie. Phase de l'évolution géochimique*, p. 119. « D'après ce que nous savons des propriétés exceptionnelles du protoplasme, il semble que sa genèse exige une rencontre de circonstances éminemment improbables. » (J. ROSTAND, *Pensées d'un biologiste*, p. 91, Stock, 1939.)

(131) *Ibid.*, p. 120. C'est nous qui soulignons.

(132) *Revue de philosophie*, 1926, p. 333.

(133) J. ROSTAND, *L'homme*, p. 135 (Gallimard, 1926).

termes, elle est un principe différent de la matière. Donc, à moins d'être panspermiste, ce qui est une tentative désespérée pour reculer la difficulté, mais la reculer seulement, nous sommes contraints de reconnaître que la Vie sur la Terre a été un commencement absolu. (L. Guénor, *L'inquiétude métaphysique*, dans *Etudes* du 20 octobre 1928, p. 136-137.)

Mais n'est-ce pas se hasarder et n'est-il pas à craindre qu'un jour puisse se réaliser la synthèse de la matière vivante ? Si cette éventualité se produisait, nous reprendrions la thèse des anciens et nous dirions, avec Saint Augustin<sup>(134)</sup> et saint Thomas<sup>(135)</sup> que la matière recèle des potentialités<sup>(136)</sup> qui se révèlent lorsque se vérifient les conditions nécessaires à la vie. Les matérialistes ne procèdent pas autrement quand ils prétendent faire sortir de la matière la vie ou la pensée.

Lorsque le matérialisme réussit en apparence à rendre compte, dans tel ou tel cas, du supérieur par l'intérieur, c'est que, par une subreption dont il ne s'est pas aperçu, il a mis déjà dans l'intérieur ce supérieur que, ensuite, il croit en faire naître. (F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., p. 169, Hachette, 1896.)

Ce supérieur qu'est la vie, nous ne croyons pas qu'il soit contenu dans la matière brute. Si jamais on nous montre que de la matière brute naissent des êtres vivants, nous dirons que nous nous trompons et que la vie est en puissance dans la matière.

## II. L'origine des espèces.

**A. LE PROBLEME ET LES SOLUTIONS.** — La vie se manifeste sous des formes fort diverses et c'est par centaines de mille qu'on compte les espèces animales et végétales. En fut-il ainsi dès l'apparition des êtres vivants ou ces différentes espèces ont-elles apparu successivement au cours des temps et comment ont-elles apparu ?

a) L'hypothèse la plus simple et la plus conforme à la lettre de la *Genèse* dans laquelle l'Occident chrétien puisa ses idées sur l'origine des choses est le fixisme : Dieu a créé, sinon tous les types de vivants, du moins les types qui constituent une espèce, et ces espèces se perpétuent à travers les générations sans transformation essentielle.

Mais quand Dieu créa-t-il les espèces végétales et animales que nous connaissons ? En même temps croyait-on d'abord : d'après la *Genèse*, les végétaux, le troisième jour ; les animaux, le cinquième. Seulement l'observation des terrains anciens dans lesquels on découvre une faune disparue et où manquent la plupart des animaux actuels fit renoncer à cette hypothèse. Certains recoururent à celle de créations successives : d'ORBIGNY en admettait jusqu'à 27. Mais cette intervention répétée du Créateur ne satisfaisait pas les esprits qui ne pouvaient plus concevoir un Dieu agissant par volontés successives et comme par caprice.

b) L'hypothèse transformiste fournit de l'origine des espèces une explication qui dispense de faire appel à l'action créatrice pour la production d'un type nouveau de vivant : c'est le vivant lui-même qui, sous l'influence du milieu ou bien sous l'action d'un dynamisme intérieur, se modifie, soit lentement, soit brusquement, de manière à changer son type spécifique.

Nous n'avons plus à opter entre le transformisme et le fixisme, que personne

(134) Par exemple, *De Trinitate*, liv. III, chap. ix, 16, Migne, *Patrol. lat.*, t. 42, 877-878.

(135) Par exemple, 1<sup>a</sup>, qu. 69, art. 2; *De Potentia*, qu. 4.

(136) Les scolastiques, après Saint Augustin, appelaient ces potentialités des *rationes seminales*.

aujourd'hui ne soutient. La question est seulement de savoir si nous pouvons accepter la thèse transformiste ou bien si, n'ayant rien à mettre à la place de l'un et de l'autre, nous devons nous contenter de reconnaître notre ignorance.

Dans ce *Traité*, nous n'avons qu'à considérer le problème du point de vue philosophique. Nous dirons cependant d'un mot quelle est la position actuelle des savants à ce sujet.

**B. OBJECTIONS PHILOSOPHIQUES CONTRE LE TRANSFORMISME.** — La question du transformisme est une question strictement scientifique, et ce n'est pas au métaphysicien à prétendre trancher le débat qui peut séparer encore les biologistes. Le philosophe peut seulement, en attendant que la science soit parvenue à la certitude sur ce point, chercher à voir si l'explication transformiste de l'origine des espèces ne contredit pas quelque grand principe rationnel ou quelque thèse déjà solidement établie. Encore doit-il procéder avec prudence et réserve : si souvent nous jugeons impossible ce qui ne fait que heurter nos habitudes ! Nous nous moquons de nos ancêtres qui, malgré le spectacle des oiseaux, prouvaient que le plus lourd que l'air ne saurait voler : il est à craindre que nos descendants se moquent de nous si, malgré le spectacle du dynamisme de la vie, nous prétendons que les types vivants ne peuvent évoluer vers des formes plus parfaites.

a) On a parfois combattu le transformisme en se fondant sur ce principe : le plus ne peut pas sortir du moins.

Mais la question est précisément de savoir si, dans la moindre cellule vivante, il n'y a pas virtuellement beaucoup plus que ce qu'elle donnera effectivement. Nous l'avons vu, les cellules embryonnaires renferment une potentialité indéterminée grâce à laquelle elles peuvent, en se multipliant, former des tissus aussi divers qu'un muscle, un os, un ongle ou la cornée de l'œil ; jusque dans les êtres complètement formés, il reste des cellules indifférenciées qui conservent la propriété essentielle des cellules embryonnaires.

b) Toutefois la raison ou le mobile qui suscite le plus grand nombre d'adversaires à l'hypothèse transformiste est d'ordre théologique : on craint, en accordant à la cellule vivante le pouvoir de produire par évolution toute la variété du règne végétal et du règne animal jusque dans ses formes supérieures, d'attribuer à la créature un pouvoir créateur qui n'appartient qu'à Dieu <sup>(137)</sup>. Et, de

---

**Bibliogr.** — Les Cahiers de philosophie de la nature ; I. *Le transformisme* (Vrin, 1927). — P.-M. PÉRIER, *Le transformisme* (Beauchesne, 1938). — M. CAULLERY, *Le problème de l'évolution* (Payot, 1931). — J. ROSTAND, *L'évolution des espèces* (Hachette, 1932) ; *Etat présent du transformisme* (Stock, 1931). — P. TEILHARD DE CHARDIN, *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme* (*Études*, juin 1921, p. 324-344). — L. CUÉNOT, *La genèse des espèces animales* (Alcan, 1921) ; *L'adaptation* (Doin, 1926). — GUYÉNOT, *La variation de l'évolution* (Doin, 1930). — VIALLETON, *L'origine des êtres vivants* (Plon, 1928). — F.-M. BERGOUNIOUX, *Esquisse d'une histoire de la vie* (*Revue de Jeunes*, 1945). — AMANN, art. *Transformisme* du *Dict. de Théol. cath.*, XV, 1368-1396. — A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 127-143 (Aubier, 1945). — A. VANDEL, *L'homme et l'évolution* (Gallimard, 1948). — L. CUÉNOT, *L'évolution biologique* (Masson, 1934).

(137) Cette objection d'ordre philosophique est renforcée, chez les chrétiens, par le récit de la *Genèse* qui nous montre Dieu créant les différentes espèces. Mais pour que Dieu soit vraiment créateur, il n'est pas nécessaire qu'il produise par une action parti-



fait, il fut des savants qui pensaient bien trouver dans le transformisme, comme d'ailleurs dans la théorie de la génération spontanée, le moyen de se passer de Dieu.

Mais, pour qui réfléchit, l'hypothèse transformiste, loin de diminuer la divinité, lui reconnaît le rôle seul digne d'elle. Dieu agissant par l'intermédiaire des causes secondes, elle est tout à fait conforme à une juste conception de sa grandeur « la tendance à attribuer à l'action naturelle des causes secondes tout ce que la raison et les données positives des sciences d'observation ne défendent pas de leur accorder, et de ne recourir à une intervention spéciale de Dieu, distincte de son gouvernement général, qu'en cas d'absolue nécessité » (138).

*La toute-puissance de Dieu se manifeste par le fait que l'homme, descendant des vers marins, est aujourd'hui capable de concevoir l'existence future d'un homme supérieur et de vouloir être son ancêtre.* (LECOMTE DU NOUY, *La dignité humaine*, p. 230, New-York, Brentano's, 1944.)

D'ailleurs on se fait une idée impropre de la Création en se la représentant comme un acte posé à l'origine du monde et dont les conséquences se déroulent par le jeu de causes secondes se suffisant à elles-mêmes. Dieu n'est pas dans le temps, et l'acte créateur s'étend à la période actuelle aussi bien qu'aux origines. Ainsi que nous le verrons, les causes secondes ont besoin de la cause première pour persister dans l'être tout comme pour sortir du néant. Par suite, dans la conception évolutionniste comme dans la conception créationniste, tout dépend de Dieu.

*Le monde évolutif est comme un parchemin qui se déroule, le créationnisme le voyait comme une feuille une fois pour toutes posée à plat. Pour la causalité créatrice, cela revient au même.* (A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de la création*, p. 140-141.)

L'ovule fécondé se développe et devient oiseau ou mammifère; si le germe se divise en deux, c'est deux individus complets qui en résultent. Pour rendre compte de ces merveilleuses transformations, personne n'éprouve le besoin de faire appel à une intervention spéciale de Dieu. Les raisons que nous avons de faire intervenir Dieu pour expliquer l'apparition d'espèces nouvelles sont du même ordre. C'est pourquoi, du point de vue philosophique, on ne voit pas de difficulté à admettre le transformisme tel que le formule par exemple M. CUÉNOT.

culière chaque type spécial de vivant; il suffit qu'il donne aux êtres créés à l'origine le pouvoir de se reproduire suivant des formes variées. La première manière semble plus conforme à la lettre de la Bible, dit SAINT THOMAS, mais la seconde est plus rationnelle et je la préfère.

*Circa mundi principium, aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura tradiitur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. Augustinus enim vult (l. I, in Genesim, c. 8 et De Civitate Dei, l. XI, c. 9) in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo, post senarium illorum dierum, Deus natura prius conditam administrat: de quo opere (Joan, V, 17) dicitur: « Pater meus usque operatur et ego operor »; nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed natura et doctrina... Ambrosius vero (In Haexameron, c. VII) et alii sancti (Basilii, In Haexameron, Hom., 2; Gregorius, l. 32 Moral., c. 9) ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum; et haec quidem positio est communior et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior et magis ab irrisione infidelium Sacram Scripturam defendens; quod valde observandum docet Augustinus (Super Gen. ad litt., l. I, c. 91) ut sic Scripturae exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur. Et haec opinio plus mihi placet.* (SAINT THOMAS, *In II Sent.*, dist. XII, qu. 1, art. 1.)

(138) H. DE DORLÉDOT, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, nouv. éd., p. 118 (Bruxelles, Wromant, 1921);

Le premier grumeau vivant, dans les conditions de l'Univers telles qu'elles sont données, renfermait forcément en puissance les innombrables Vies qui se sont succédé depuis son apparition, aussi bien les minuscules microbes que les géants des mers et des forêts, aussi bien les végétaux stupides que les êtres les plus intelligents; il les renfermait, puisqu'ils ont apparu. Préordination qui a un sens si l'on accepte une intervention métaphysique dans la Création de la Vie, inconcevable dans toute autre hypothèse. (L. CUÉNOT, *L'inquiétude métaphysique*, dans *Etudes* du 20 octobre 1928, p. 137.)

Par conséquent, si nous rejetons le transformisme, ce ne pourra être que pour des raisons étrangères à la philosophie : soit des raisons religieuses, en particulier le récit de la Genèse (139); soit des raisons scientifiques, l'insuffisance des arguments apportés par cette théorie.

**C. LE POINT DE VUE SCIENTIFIQUE.** — Nous avons exposé en *Logique*, comme exemple de grande théorie de la biologie moderne, les diverses hypothèses transformistes de l'origine des espèces et les arguments sur lesquels elles se fondent. Nous pouvons trouver un état actuel de la question dans ces lignes de Maurice CAULLERY (140) :

En somme, l'Evolution reste une conception grandiose, la seule capable de nous expliquer rationnellement la nature vivante et, dans l'ensemble, elle s'impose comme un fait, mais son mécanisme reste encore hors de notre portée et, de son histoire même, nous ne savons que des bribes, qui sont infiniment petites par rapport à ce qu'elle a été réellement. (M. CAULLERY, cité par Lecomte du Nouy, *L'homme devant la science*, p. 187.)

a) L'évolution n'est plus discutée comme une simple hypothèse (141). Elle paraît si nécessaire pour rendre compte d'une masse de faits qu'elle est elle-même considérée comme un fait. Sans doute, on a parlé de la crise du transformisme provoquée par les obscurités que laissait cette théorie. On a même écrit que les biologistes n'y croyaient plus.

La théorie de l'évolution est impossible. Au fond, malgré les apparences, personne n'y croit plus; et l'on dit, sans y attacher autrement d'importance, « évolution » pour signifier enchaînement (142) — ou « plus évolués, moins évolués » au sens de plus perfectionnés —, parce que c'est un langage conventionnel, admis et presque obligatoire dans le monde scientifique. L'évolution est une sorte de dogme, auquel les prêtres ne croient plus, mais qu'ils maintiennent pour le peuple. (M. LEMOINE, dans *l'Encyclopédie française*, t. V, 82, 8.)

Mais cette trop fameuse déclaration contredit l'ensemble du tome V de *l'Encyclopédie française* qu'elle prétend résumer. « Pour la quasi unanimité des zoologistes et botanistes, le fait de l'Evolution est présentement hors de toute contestation...; en dépit de certaines difficultés ou de lacunes probablement irrémédiables, cette conception reste la seule explication rationnelle de l'ensemble des faits d'ordres divers que nous offre la Nature actuelle et passée » (143).

(139) Les catholiques sont plus libres pour l'interprétation de ce chapitre depuis que PIE XII a déclaré légitime la théorie des genres littéraires (*Encyclique Divino afflante Spiritu* du 30 sept. 1943). — Notons cette remarque du directeur du *Dict. Théol. cath.*, à l'art. *Transformisme* (Letouzey, 1946) : « La situation est sensiblement la même que celle que créait, au début du xv<sup>e</sup> siècle, l'hypothèse présentée par GALILÉE sur le mouvement respectif de la terre et du soleil. Il ne faudrait pas que fussent perdues les leçons qui sortent de ce pénible épisode de l'histoire des idées. » (T. XV, col. 1374.)

(140) Cf. CAULLERY, *Le problème de l'évolution*, p. 10, 401 et s.

(141) Cf. P. TRILHARD DE CHARDIN, *Etudes*, juin 1921, p. 344; A. VANDEL, *L'homme et l'évolution*, p. 21 (Gallimard, 1949); — L. CUÉNOT, *L'évolution biologique*, p. vi (Masson, 1931).

(142) Cf. TRILHARD DE CHARDIN, *Ibid.*, p. 341.

(143) M. CAULLERY, *Le problème de l'évolution*, p. 10 (Payot, 1931).

b) Ce qui a suscité la crise du transformisme, c'est l'insuffisance des théories prétendant expliquer le comment de l'évolution : « Si le fait de l'évolution paraît inébranlable, le mécanisme par lequel le fait se produit échoue, actuellement, devant toute explication profonde. » (144).

Ainsi que nous l'avons dit en *Logique* (p. 198-201), aucune des théories proposées — lamarkisme, darwinisme et néo-darwinisme, mutationisme — ne permet de rendre compte du passage d'une espèce à une autre, et surtout de la marche régulière de l'évolution vers des formes auxquelles les séries évolutions s'arrêtent comme si elles étaient leur but définitif.

## CONCLUSION

### LE MYSTERE DE LA MATIERE

*Le sens commun est offusqué lorsqu'il entend Descartes déclarer que « l'âme est plus aisée à connaître que le corps » (145). Comment, en effet, l'âme, que nous n'avons jamais vue, pourrait-elle nous être connue plus clairement que notre corps et les autres objets matériels dont nous avons le spectacle constant ?*

*Mais lorsque le sens commun se fait philosophe et sous les apparences sensibles cherche à pénétrer la nature intime des choses, la connaissance de la matière perd de sa clarté. Les savants eux-mêmes savent reconnaître le mystère de ces choses qui nous paraissent si familières.*

*Nos corps sont bien plus mystérieux que nos esprits; ou du moins le seraient-ils si nous ne pouvions mettre le mystère à part, grâce au système des cycles fermés de la physique qui nous permet d'étudier les phénomènes sans avoir à nous occuper du mystère qu'ils cachent. (Eddington, *La nature du monde physique*, p. 277-278, Payot, 1929.)*

*Pour le sens commun, en effet, comme pour Descartes, la matière se définit par opposition à l'esprit. L'esprit — celui de l'homme et, à un degré moindre, celui des animaux — est actif; il s'organise en vue d'une fin à atteindre. La matière, au contraire, paraît inerte, entièrement passive sous la main de celui qui l'organise. Mais l'expérience montre bientôt à qui réfléchit la fausseté de cette division : la matière est active; il y a, dans les êtres matériels, et surtout dans les êtres vivants, une tendance à réaliser un plan déterminé. Nous cherchons le cerveau ou l'esprit qui a conçu ce plan ou le conserve, et, ne trouvant pas, nous sommes déconcertés : la matière est bien difficile à comprendre.*

*Ayant pris conscience du mystère profond de la matière, nous sommes plus prêts pour aborder le mystère de la pensée.*

(144) A. GEORGES, dans *La vie intellectuelle* du 23 juin 1938, p. 431.

(145) *Discours de la méthode*, 4<sup>e</sup> part., éd. L'École, p. 37.

## CHAPITRE II

# PSYCHOLOGIE RATIONNELLE OU DE L'ESPRIT

### SOMMAIRE

ARTICLE PREMIER. — Le matérialisme : § 1<sup>er</sup>. Le matérialisme antique. — § 2. Le matérialisme du xviii<sup>e</sup> siècle. — § 3. Le matérialisme contemporain.

ARTICLE 2. — Le spiritualisme : § 1<sup>er</sup>. Les fondements psychologiques du spiritualisme. — § 2. Les grandes thèses spiritualistes.

### INTRODUCTION

Dans le cours de *Psychologie* qui a fait l'objet du premier volume de ce traité, nous nous sommes systématiquement cantonnés dans l'étude des données de l'expérience cherchant à les expliquer par d'autres données de l'expérience : sous le nom de « psychologie », c'est la psychologie empirique ou expérimentale qu'on désigne couramment, et les questions auxquelles on ne peut répondre par une simple consultation de l'expérience sont renvoyées à la métaphysique. C'est la réponse à ces questions que la partie de la métaphysique intitulée « psychologie rationnelle » doit chercher.

A. **NOTIONS.** — a) On peut définir la psychologie rationnelle ou psychologie métaphysique la partie de la métaphysique qui, se fondant sur les principes rationnels, cherche à déterminer la nature, l'origine et la destinée de la réalité à laquelle doivent être attribués les faits psychiques.

La psychologie rationnelle se différencie donc de la psychologie proprement dite ou psychologie expérimentale par son objet et par sa méthode. Par son objet, car tandis que la psychologie expérimentale ne dépasse pas la limite de ce qui est contrôlable expérimentalement, la psychologie rationnelle aboutit à l'affirmation de réalités dont nous n'avons aucune expérience immédiate. Par sa méthode : en effet, si le psychologue a recours au raisonnement pour diriger ses expériences, dans son domaine c'est l'expérience qui a le dernier mot; au contraire, en psychologie rationnelle, si le métaphysicien part de l'expérience, c'est sur la raison que s'appuient les affirmations métaphysiques suggérées par les faits d'expérience.

Ainsi le psychologue démontre l'existence d'un psychisme inconscient par les

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *De l'âme*, II. — SAINT THOMAS, *Questio disp. de anima*, 1<sup>a</sup>, qu. 75-76. — JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, p. 744-797. — PAUL JANET, *Principes de métaphysique et de psychologie*, I, p. 303-448 (Delagrave, 1897). — COCONNIER, *L'âme humaine* (Perrin, 1890). — CL. PIAT, *Quelques conférences sur l'âme humaine* (Alcan, 1914). — E. JOUVET, *Psychologie*, p. 641-681 (Vitte, 1940).

procédés auxquels a recours le métaphysicien pour démontrer l'existence d'un principe immatériel de la vie psychique : de même que le métaphysicien relève dans la vie psychique des opérations inexplicables par la matière, de même le psychologue observé dans la vie consciente des faits qui, n'ayant pas de raison suffisante dans leurs antécédents conscients, amènent à conclure à l'existence d'antécédents inconscients. (Cf. *Psychologie*, p. 303.) Mais, tandis que le métaphysicien ne prétend pas donner une vue immédiate de ce principe, le psychologue n'est satisfait que lorsqu'il a amené à la conscience les faits qu'il n'admettait jusque-là que comme explication nécessaire d'autres faits dont il avait l'expérience; les psychologies qui admettent une vie inconsciente essentiellement distincte de la vie consciente et totalement inaccessible professent une thèse métaphysique.

b) Par « esprit » (dérivé de *spiritus* qui signifie au sens premier souffle, vent), nous entendons ici la réalité pensante conçue comme distincte des représentations et s'opposant à elles.

On emploie aussi comme synonyme d'« esprit » le mot « âme » (dérivé du latin *anima*, autre mot pour dire souffle), et, suivant les circonstances, quand on parle du principe psychique de l'homme, l'un ou l'autre terme est préférable. L'âme est le principe de la vie sensitive (les animaux ont une âme) en même temps que de la pensée, tandis que l'esprit est le principe de la pensée seule : par suite, nous devons dire que la mémoire, le jugement et le raisonnement supposent l'existence d'un principe spirituel ou d'un esprit plutôt que d'une âme (1).

Il est frappant de constater que tous les termes qui servent à désigner l'esprit ou l'âme signifient, au sens premier, vent ou souffle. Nous pouvons donner de ce fait deux raisons : d'abord, c'est le souffle de la respiration qui est le signe de la présence de l'âme dans un corps; ensuite, le vent, étant de toutes les forces matérielles celle qui paraît le plus voisine de l'immatérialité, nous met par analogie sur la voie de l'idée d'une réalité spirituelle.

**B. LES CARACTERES PROPRES DE L'ESPRIT.** — L'esprit se différencie du principe vital et de l'âme des animaux par les trois propriétés suivantes : la réflexion, la raison et la liberté.

a) L'esprit est capable de réflexion : non seulement il perçoit, éprouve des sensations, mais il peut se replier en quelque sorte sur lui-même et prendre conscience de son être et de ses actes : il sait qu'il perçoit et qu'il éprouve des sensations.

b) Qui dit esprit dit raison. L'être spirituel ne perçoit pas seulement, comme l'animal; ce qui est : il perçoit aussi des rapports entre les diverses données de la perception; de plus, par suite d'une mystérieuse participation à un monde idéal qui est la norme de tout le possible, il connaît ce qui doit être, et ses opérations sont dirigées par les lois universelles et nécessaires qui s'imposent à tout être comme à toute pensée.

(1) En latin, nous avons aussi *anima* et *animus*. *Anima* correspond au grec *ψυχή* et désigne proprement le souffle, l'air, et par dérivation l'air en tant que principe vital. *Animus*, au contraire, traduit le grec *θυμός* et désigne le principe pensant et le « cœur » en tant que siège des passions et du courage. A l'époque impériale, et plus tard dans la langue de l'Eglise, à *animus* tend à se substituer *spiritus*, qui correspond au grec *πνεῦμα animalis* (*ψυχικός*) s'opposant à *spiritalis* (*πνευματικός*); ainsi que nous pouvons le voir par exemple dans la traduction que fait Saint Jérôme de 1 Cor., XV, 44-46. Cf. ERNOUT et MEILLER, *Diction. étymol. de la langue latine*, au mot *anima*.

c) Enfin — c'est une conséquence des propriétés déjà énumérées — l'esprit est doué de liberté, c'est-à-dire qu'il est capable de se dégager des liens de la matière qui peuvent l'ensermer et agir conformément à ses propres lois, optant pour les valeurs supérieures du vrai, du beau et du bien.

**C. ORIGINE DE LA NOTION D'ESPRIT.** — Nous avons abordé la métaphysique avec l'idée d'âme ou d'esprit, et la croyance à la réalité d'un principe distinct du corps a précédé la spéculation philosophique. D'où vient cette idée et quels sont les caractères que les primitifs reconnaissent à l'âme ? La réponse à cette question fournira l'ébauche d'une psychologie rationnelle qui, par suite des corrections successives apportées au cours des siècles à ces hypothèses naïves, rejoint la doctrine que nous allons exposer.

C'est par l'application spontanée de la méthode de différence que l'humanité primitive est arrivée à la notion d'âme ou d'esprit. L'homme éveillé et vivant, qui parle et qui travaille, est bien différent de celui qui dort, à plus forte raison de celui qui a une syncope ou qui est mort. Cette différence s'explique par la présence et par l'absence d'une réalité donnant au corps sa vigueur et son activité et qui peut se séparer de lui, soit pour un temps, soit pour toujours. Les rêves confirment cette interprétation : ils consistent dans une évasion de l'âme qui, durant le sommeil, mène une vie différente qui lui paraît irréaliste quand elle reviendra animer le corps.

Cette réalité est conçue comme constituée par une matière plus subtile : l'humanité n'est parvenue que tardivement à l'idée de véritable esprit. Pour beaucoup de primitifs, l'âme est une substance matérielle reproduisant, ordinairement, en beaucoup plus petit, le corps qu'elle anime, véritable double invisible de l'individu perceptible aux regards de l'homme. C'est pourquoi beaucoup d'entre eux considèrent les ombres, les images reflétées par les eaux ou les photographies comme des âmes de ceux que ces figures représentent. Mais d'autres identifient l'âme soit avec le souffle, soit avec le sang ou avec une vapeur subtile mêlée au sang.

Étant distincte du corps, l'âme ne suit pas le sort de ce dernier et lui survit, au moins l'âme de ceux qui appartiennent à une caste noble ou de ceux qui se sont bien conduits durant leur vie : la survie de l'âme est une des croyances les plus générales de la mentalité primitive, mais il semble que la plupart des primitifs ne se sont pas élevés jusqu'à l'idée d'une âme immortelle. Un grand nombre de peuples, en particulier d'Orient, associent la survie à la théorie de la métempsychose : après la dissolution du corps qu'elle anime, l'âme se réincarne dans le corps d'un autre homme ou d'un autre animal. D'autres croient que les âmes, après avoir erré dans les alentours des lieux qu'elles ont habités, rejoignent le royaume qui leur est propre, situé soit sous terre comme l'Hadès, soit dans des îles fortunées, soit dans les astres, soit dans les airs, et elles y sont traitées suivant leur mérite.

**D. COMMENT CONNAISSONS-NOUS L'ESPRIT ?** — Ainsi que nous l'avons répété, nous avons deux manières de connaître : l'intuition et le « discours » ou raisonnement. Il y a donc lieu de se demander si la connaissance de l'âme est intuitive ou discursive.

Il est d'abord indiscutable que la conscience par laquelle nous atteignons les faits psychiques, c'est-à-dire les états et les actes que nous attribuons à l'âme, est intuitive ou plutôt qu'elle est le type même de l'intuition.

Mais il n'en résulte pas que nous ayons l'intuition de l'âme ou de l'esprit en eux-mêmes. Nous percevons l'objet qui occupe l'esprit, mais l'esprit lui-même

**Bibliogr.** — *Dictionnaire de sociologie*, art. *Âme en ethnologie*, I, p. 521-564. — J. FRAZER, *Le roseau d'or*, éd. abrégée, chap. xviii, p. 168-182; chap. lxvi, p. 521-564 (Geuthner, 1923). — E. TAYLOR, *La civilisation primitive*, chap. xi et xii, t. I, p. 482-584; t. II, p. 1-140 (Reinwald, 1876). — E. БОНЬЕ, *Psyché* (Payot, 1928). — DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 313-390 (Alcan, 1912). — LÉVY-BRUNEL, *L'âme primitive*, p. 162-191 (Alcan, 1927).

n'est pas perçu. Pour percevoir l'esprit, nous devons en faire un objet, c'est-à-dire une réalité distincte du sujet pensant : par suite, lorsque nous pensons à l'esprit, c'est à une représentation de l'esprit que s'arrête notre pensée, non à l'esprit lui-même.

Toutefois, s'il ne nous est pas possible de connaître l'esprit en lui-même, nous pouvons dire que l'esprit nous est donné immédiatement dans ses états et dans ses actes : nous sentons sa présence, nous expérimentons son activité. Mais cette intuition reste confuse, car elle nous donne d'une façon inséparable le sujet pensant et l'objet qu'il pense.

C'est pourquoi nous pouvons dire que nous avons l'intuition de l'existence d'un principe de la vie de l'esprit; mais quand il s'agit de préciser la nature de ce principe, nous devons recourir au raisonnement. La question de la nature de l'âme relève de la métaphysique.

**E. EXPOSE SCHEMATIQUE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.** — a) Nous fondant sur les faits d'expérience — l'expérience externe et surtout l'expérience interne —, nous avons distingué en *Psychologie* (p. 53 et suiv.) deux catégories de phénomènes qui paraissent bien distincts : les phénomènes physiologiques, communs à tous les êtres vivants, comme l'assimilation, la génération; les phénomènes psychologiques, comme la conscience, la volition, la pensée, qui ne s'observent que chez l'animal ou chez l'homme, et, sous leur forme supérieure, chez l'homme seul.

b) Ces faits posent le problème fondamental suivant : à ces phénomènes distincts correspond-il des réalités distinctes, et les phénomènes psychologiques propres à l'homme (2) peuvent-ils s'expliquer par un principe matériel ou par le principe vital ? ou bien faut-il admettre un principe spécial, le principe de la pensée ?

De la solution de ce problème fondamental dépendra la réponse à faire à d'autres questions subsidiaires que nous avons déjà formulées : quelle est l'origine de ce principe et quelle est sa destinée ? En effet, c'est d'après la nature de ce que nous appelons âme ou esprit que nous déterminerons d'où il vient et où il va.

c) Trois théories répondent au problème fondamental qui fait l'objet de la psychologie rationnelle : le matérialisme, qui nie l'esprit; l'idéalisme, qui nie la matière, et le spiritualisme, qui admet l'existence d'un principe spirituel et d'un principe matériel.

L'idéalisme ayant été déjà étudié et discuté, il nous reste à choisir entre le matérialisme et le spiritualisme.

---

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS, *De Veritate*, qu. X, art. 8; 1<sup>a</sup>, qu. 87. — BL. ROMÉYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 2<sup>e</sup> éd., *Archives de philosophie*, VI. — G. DWELLSHAUVERS, *L'étude de la pensée* (Téqui). — DESGRIPES, *Connaissance de l'âme par elle-même*, art. de la *Revue de philosophie*, 1936. — N. BALTHAZAR, *La méthode en métaphysique*, p. 48-49, 125-126 (Louvain, 1943). — G. MADINIER, *Conscience et amour*, p. 5-9 (Alcan, 1938).

(2) La psychologie rationnelle classique se borne à l'explication métaphysique du psychisme humain. Mais elle ne saurait être complète sans expliquer aussi le psychisme animal. Nous aurons l'occasion, au cours de ce chapitre, de donner quelques idées sur la manière dont on pourrait concevoir l'âme des animaux. (Cf. COCONNIER, *L'âme des bêtes*, dans le *Dictionnaire apologétique*, I, p. 107-123.)

## ARTICLE PREMIER

## LE MATÉRIALISME

Le primitif est porté à expliquer les phénomènes du monde matériel d'après ce qu'il expérimente dans le monde intérieur de la conscience : il voit partout des intentions, des volontés analogues à la sienne; les forces de la nature sont personnifiées et divinisées. Mais le progrès des sciences ayant abouti à donner une explication des phénomènes physiques sans faire appel à l'intervention d'un être pensant, le savant moderne est amené, par réaction contre le mode primitif de penser, à expliquer la vie psychique elle-même par les propriétés de la matière. Ce revirement de la spéculation est bien marqué par Auguste COMTE.

*Le véritable esprit général de toute philosophie théologique et métaphysique consiste à prendre pour principe, dans l'explication des phénomènes du monde extérieur, notre sentiment immédiat des phénomènes humains; tandis que, au contraire, la philosophie positive est toujours caractérisée, non moins profondément, par la subordination nécessaire et rationnelle de la conception de l'homme à celle du monde... L'étude positive n'a pas de caractère plus tranché que sa tendance spontanée et invariable à baser l'étude réelle de l'homme sur la connaissance préalable du monde extérieur. (A. COMTE, Cours de philosophie positive, III, p. 188-189.)*

Nous avons à examiner dans cet article si la réaction contre l'animisme primitif n'a pas été excessive et si nous ne devons pas reprendre quelque chose de la conception première en adhérant au spiritualisme.

**NOTION.** — Le mot le dit, le matérialisme est la tendance à ne reconnaître que la matière ou à ne tenir compte que d'elle<sup>(3)</sup>. Nous devons en effet signaler, à côté du matérialisme ontologique ou matérialisme des substances dont il est ici question, un matérialisme moral ou matérialisme des valeurs qui est sa conséquence pratique.

a) Au point de vue moral, on appelle matérialisme la tendance à ne reconnaître de valeur qu'aux réalités matérielles et à mettre son idéal dans le plaisir sensible. Ainsi compris le « matérialisme » est une forme du « réalisme

---

**Bibliogr.** — F.-A. LANGÉ, *Histoire du matérialisme* (Schleicher, 1910). — J.-M. DARIO, art. *Matérialisme*, dans le *Dictionnaire apologetique*, III, p. 492-514.

(3) Au sens large, le matérialisme métaphysique consiste, aux divers degrés des êtres, à nier la forme et à n'admettre que la matière; il « explique les choses par leurs matériaux » (RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 89); ou encore, suivant la définition d'A. COMTE, le matérialisme est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur. Ainsi le matérialisme réduit la matière à la substance inerte et considère la force comme un élément qui lui est ajouté accidentellement; il réduit l'être vivant à la matière qui le constitue (ces deux théories sont habituellement dénommées mécanisme); l'être pensant lui-même n'est qu'un agrégat de matière (c'est à cette thèse qu'on réserve ordinairement le nom de matérialisme).



moral » et de « positivisme moral » et s'oppose à l'idéalisme moral plus qu'au spiritualisme (4).

b) Nous nous cantonnons ici au point de vue proprement philosophique ou métaphysique. On a parfois, de ce point de vue, par opposition à l'immatérialisme de BERKELEY, appelé matérialisme la théorie classique qui admet l'existence d'une réalité matérielle indépendante de la pensée : dans ce sens, le spiritualisme est matérialiste.

Mais, ordinairement, et par opposition au spiritualisme, le matérialisme est la théorie d'après laquelle il n'existe pas de réalité immatérielle, tout se réduisant à la matière.

On éviterait toute confusion en appelant cette théorie un monisme matérialiste, le spiritualisme qui admet un principe spirituel et un principe matériel constituant une théorie dualiste.

De nos jours, certains matérialistes marxistes semblent tenir une position intermédiaire entre le matérialisme proprement dit et le spiritualisme : avec les spiritualistes, ils attribuent la pensée à l'esprit et non au cerveau; comme les matérialistes, ils font de l'esprit un produit de la matière destiné à disparaître avec la mort du corps. Voici, par exemple, la profession de foi du biologiste anglais, HALDANE (4 bis) :

Quand je dis que je suis matérialiste, je veux dire que je crois aux propositions suivantes :

1. Il se produit des événements qui ne sont perçus d'aucun esprit.
2. Il y a eu des événements non perçus avant qu'il y ait eu un esprit. Et je crois aussi, bien que ce ne soit pas une déduction logique nécessaire des deux propositions précédentes, que :
3. Quand un homme est mort, il est bien mort. (J. B. S. HALDANE, *Pourquoi je suis matérialiste*, dans *La Pensée* de mars-avril 1947, p. 8.)

## § 1<sup>er</sup>. — LE MATERIALISME ANTIQUE

### I. Exposé.

A. **IDEE GENERALE.** — Les philosophes de l'antiquité ainsi que les peuples primitifs ne professent pas ordinairement le matérialisme formel ou monisme matérialiste, d'après lequel il n'est qu'une réalité, la matière. Au contraire, ils affirment l'existence de l'âme qu'ils distinguent du corps; mais ils conçoivent l'âme comme une chose matérielle; par suite, on est amené à les considérer comme partisans du matérialisme.

Ainsi, dans HOMÈRE, l'âme n'est pas le principe de la pensée et du sentiment : une fois les deux éléments de l'homme dissociés, l'âme ne perçoit et ne sent pas plus que le corps; elle n'est qu'une ombre, une image, un double du corps (5).

Les philosophes, nous allons le voir, l'identifieront avec l'air ou avec le feu.

(4) Cf., dans *Le matérialisme actuel*, diverses conférences, en particulier celle de Ch. WAGNER, sur *Le matérialisme dans les mœurs*, p. 225-261.

(4 bis) Cf. J. B. S. HALDANE, *La philosophie marxiste et les sciences* (Editions sociales, 1946). Les matérialistes marxistes ne s'en prennent guère qu'à l'idéalisme, avec lequel, pour eux, le spiritualisme reste à peu près confondu.

(5) E. ROHDE, *Psyché*, p. 3-5 (Payot, 1928).

**B. PRINCIPALES FORMES.** — Le matérialisme est impliqué dans la métaphysique des deux grandes théories morales de l'antiquité, l'épicurisme et le stoïcisme.

a) ÉPICURE, suivi par LUCRÈCE, a repris la conception atomistique du monde proposée par DÉMOCRITE : « A l'origine de toutes choses, dit DÉMOCRITE (6), il y a les atomes et le vide, tout le reste n'est que supposition. » L'âme est un agrégat d'atomes, mais d'atomes plus légers et plus subtils.

*L'âme est un composé de parties ténues répandues dans tout l'ensemble de notre être, mais aussi tout à fait semblable à un souffle mêlé d'un certain degré de chaleur, et tantôt semblable au souffle et tantôt semblable à la chaleur. Considérée dans ses parties, elle a une subtilité bien plus grande encore que le souffle et la chaleur, ce qui la rend unie et mêlée bien davantage à l'ensemble de l'agrégat humain.* (ÉPICURE, *Lettre à Hérodoté*, dans Diogène LAERCE, *Les philosophes illustres*, X, trad. R. GENAILLE, II, p. 220-221, Garnier, 1933.)

b) Pour les stoïciens \* comme pour les épicuriens, tout ce qui est réel est corporel : l'esprit et même Dieu est conçu comme un souffle enflammé et pensant qui pénètre ce que nous appelons les corps, mais qui est lui-même matériel.

**C. LES ARGUMENTS.** — a) Le matérialisme des anciens se fondait d'abord sur l'observation vulgaire : c'est le spectacle de la mort qui posait pour eux le problème de l'âme et donnait la première idée de la nature du principe de la pensée. Voilà un homme en vie : il se meut, éprouve des sentiments, il pense, il parle. Il meurt : son corps n'a pas changé de forme, mais il est inerte, insensible, il ne manifeste aucune pensée. Quelque chose a donc disparu en lui : ce quelque chose, c'est l'âme.

Quelle est la nature de cette âme ? La coïncidence entre l'arrêt de la vie psychique d'une part et, d'autre part, l'arrêt de la respiration et le refroidissement du corps suggère l'hypothèse suivante : l'âme est composée de souffle, d'air et de feu.

*Il s'échappe en effet des mourants un léger souffle, mêlé de chaleur : or la chaleur implique avec soi de l'air, et il n'est point de chaleur à laquelle l'air ne se trouve également mêlé.* (LUCRÈCE, *De natura rerum*, III, 232-234, trad. A. ERNOUT.)

b) Mais stoïciens (7) et épicuriens se fondaient aussi sur un argument qui reste toujours l'objection fondamentale qu'on oppose au spiritualisme : la difficulté de comprendre l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme si l'âme n'est pas corporelle.

*De proprement incorporel, on ne peut rien concevoir, si ce n'est le vide. Et le vide ne peut agir ni subir, il permet seulement au corps de se mouvoir à travers lui. Par conséquent, dire que l'âme est incorporelle est une sottise. Si elle était telle, elle ne pourrait ni agir ni subir, ce que nous lui voyons faire pourtant avec évidence* (8). (ÉPICURE, *Lettre à Hérodoté*, dans Diogène LAERCE, X, t. II, p. 222.)

**Bibliogr.** — DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, traduites et précédées d'une introduction par M. SOLOVINE, p. 86-100 (Alcan, 1928). — ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, traduites par M. SOLOVINE (Alcan, 1928). — Diogène LAERCE, *Les philosophes illustres*, liv. IX et X. — JOYAU, *Epicure* (Alcan, 1910). — LUCRÈCE, *De natura rerum*, liv. III.

\* **Bibliogr.** — Von ARNIM, *Vetorum Stoicorum fragmenta* (Leipzig, 1903-1905). — Diogène LAERCE, *Les philosophes illustres*, liv. VII, trad. R. GENAILLE, II, p. 98-98 (Garnier, 1933). — E. BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 159-164 (Alcan, 1910).

(6) Diogène LAERCE, *Les philosophes illustres*, IX, 7, trad. R. GENAILLE, II, 169 p. (Garnier, 1933).

(7) Cf. BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 159 et 160, note 1.

(8) Cf. LUCRÈCE, III, p. 161-167.

## II. Discussion.

Comme le dit très justement M. BRÉMIER (*Chrysispe*, p. 159-160) de la théorie stoïcienne, ce matérialisme « se rapproche beaucoup plus d'idées très primitives que du matérialisme contemporain; le psychique n'y est pas un résultat de la matière, un épiphénomène, mais un être agent et patient ».

a) En réalité, DÉMOCRITE et CHRYSIPPE professent le dualisme de la matière et de l'esprit, et, s'ils en viennent à faire de l'esprit un agrégat de matière plus subtile, c'est par impossibilité de se représenter l'esprit. Cette difficulté, nous l'éprouvons toujours, et beaucoup de philosophes prétendent que de l'esprit nous ne pouvons avoir qu'une idée négative : pour eux, spirituel est synonyme de immatériel.

b) D'ailleurs, pour les matérialistes de l'antiquité, les éléments de l'âme ne se réduisent pas absolument aux éléments de la matière dont est constitué le corps : ils sont beaucoup plus subtils et d'une autre nature. A la suite des deux vers que nous avons cités, LUCRÈCE ajoute ces réflexions significatives.

*Déjà donc, trois éléments nous sont apparus dans la substance de l'esprit et pourtant tous les trois ensemble ne suffisent pas à créer la sensibilité : l'esprit, en effet, refuse d'admettre qu'aucun d'eux puisse créer les mouvements de la sensibilité, qui provoquent à leur tour ceux de la pensée. Il est donc nécessaire de leur adjoindre encore une quatrième substance. Celle-ci n'a reçu aucun nom; rien de plus mobile et de plus ténu qu'elle; rien dont les éléments soient plus petits et plus lisses; c'est elle qui, la première, répartit dans les membres les mouvements sensitifs. La première, en effet, elle s'émue, en raison de la petitesse de ses éléments : puis les mouvements gagnent la chaleur, et la puissance invisible du souffle, puis l'air; puis tout se met en branle... (LUCRÈCE, De Natura rerum, III, vers 237-243; trad. A. ERNOUT, coll. G. Budé, I, p. 108.) (9).*

c) Reste l'argument essentiel du matérialisme de tous les temps : l'âme ne peut pas agir sur le corps si elle n'est pas corporelle. Mais on peut se demander si « être corporel », pour ces philosophes, n'est pas synonyme d' « être », et si leur argumentation ne contient pas une pétition de principe. Sans doute, même en admettant une réalité spirituelle, il est difficile de comprendre l'action du corps sur l'esprit et de l'esprit sur le corps. Aussi ne ferons-nous pas de l'âme et du corps deux substances; nous les considérerons comme deux principes d'une même substance, l'homme.

### § 2. — LE MATERIALISME DU XVIII<sup>e</sup> SIECLE

A. **EXPOSE.** — Dans son *Essai philosophique sur l'entendement humain* (liv. IV, chap. III, § 6), LOCKE avait fait cette réflexion célèbre : « Nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capable de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans la révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou

**Bibliogr.** — LA METTRIE, *Histoire naturelle de l'âme.* — D'HOLBACH, *Système de la nature; Le bon sens ou les idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (Londres, 1774). — P. NAVILLE, *D'Holbach* (Gallimard, 1943).

(9) Cf. la citation d'EPICURE, plus haut : B, c.

s'il a joint à la substance matérielle ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. « Les philosophes » français du xviii<sup>e</sup> siècle sont moins prudents dans leurs affirmations massives et simplistes :

*Moi je vous dirai que je ne vois point mon âme, que je ne connais et ne sens que mon corps; que c'est le corps qui pense et qui juge, qui souffre et qui jouit...*

*De quel droit les théologiens refuseraient-ils à leur Dieu le pouvoir de donner à cette matière la faculté de penser? Lui serait-il donc plus difficile de créer des combinaisons de matière dont la pensée résultât, que des esprits qui pensent? (10). (D'HOLBACH, Le bon sens ou les idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, § 100, p. 102, Londres, 1774.)*

**B. DISCUSSION.** — Tandis que le matérialisme antique se présente comme le résultat de la spéculation philosophique sur la constitution intime des choses et que le matérialisme contemporain se fonde sur les découvertes scientifiques du siècle dernier, le matérialisme du xviii<sup>e</sup> siècle manque de la sérénité requise par la philosophie et par la science. Il est essentiellement politique et polémique, ses partisans ayant pour souci principal, non de trouver la vérité, mais de renverser l'ordre établi, en particulier de détrôner la religion qui, depuis des générations, régentait les esprits. Aussi ceux qu'on appelait les « philosophes » se bornent-ils le plus souvent à affirmer dogmatiquement leur thèse. Parfois seulement ils invoquent l'argument que nous avons déjà rencontré chez les atomistes de l'antiquité : puisque l'âme agit sur le corps, elle doit être corporelle (11).

Cette école, n'apportant rien de nouveau, ne mérite pas qu'on s'attarde à réfuter ses assertions gratuites.

### § 3. — LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN.

Pour les matérialistes du xix<sup>e</sup> siècle, l'hypothèse de l'âme est inutile : toute l'activité psychique s'explique par les processus cérébraux et, en définitive, par des processus physico-chimiques.

#### I. Son origine.

L'origine du matérialisme contemporain doit être cherchée dans les progrès des sciences naturelles et en particulier dans les découvertes qui ont suggéré les hypothèses biologiques qui, au xix<sup>e</sup> siècle, apportent une explication nouvelle de l'origine de l'homme.

**A. LA PSYCHOPHYSIOLOGIE.** — Ainsi que nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 61-66), physiologistes et médecins ont précisé et rendu plus apparente la

---

**Bibliogr.** — K. VOET, *Leçons sur l'homme* (Reinwald, 1865). — L. BÜCHNER, *Force et matière* (1838), trad. franç., 7<sup>e</sup> éd. (Reinwald, 1894). — E. HAECKEL, *Histoire de la création* (1868), trad. franç., 3<sup>e</sup> éd. (Reinwald, 1884); *Les énigmes de l'univers* (1899) (Schleicher). — MAUSLER, *La physiologie de l'esprit* (Reinwald, 1879). — P. JANET, *Le matérialisme contemporain en Allemagne* (Baillièrre, 1864); *Le cerveau et la pensée* (Baillièrre, 1867); — G. BONN, *La naissance de l'intelligence* (Alcan, 1927). — A. PIÉRON, *Le cerveau et la pensée* (Alcan, 1923). — P. CHAUCHARD, *La chimie du cerveau* (coll. *Que sais-je?* 1941); *Physiologie de la conscience* (coll. *Que sais-je?* 1948). — J. LHERMITTE, *Le cerveau et la pensée* (Bloud et Gay, 1931).

(10) On pourrait dire de même : serait-il plus difficile à Dieu de faire un carré circulaire ou un carré rectangulaire ?

(11) Cf. par exemple, LA METTRIE, *Histoire naturelle de l'âme*, chap. x, § 8.

dépendance du moral par rapport au physique; ils ont montré, en particulier, l'influence que le cerveau exerce sur la pensée.

*Un rien, une petite fibre, une chose quelconque, qui ne peut être découverte par l'anatomie la plus subtile, aurait fait deux idiots d'Erasmus et de Fontenelle.* (LA METTRIE, *L'homme-machine*, cité par LANGE, *Histoire du matérialisme*, I, p. 351.)

Ces observations suggéraient naturellement l'idée que le physique ou le cerveau suffisent à expliquer toute la vie psychique et qu'il est inutile de recourir à l'hypothèse d'un principe spirituel dont nous n'avons aucune expérience immédiate.

**B. LES SCIENCES BIOLOGIQUES.** — Cette conception a été confirmée par l'anatomie comparée et par la paléontologie, qui, montrant la continuité qu'il y a de la plante à l'animal et de l'animal à l'homme, ont conduit à l'hypothèse transformiste d'après laquelle les formes supérieures des êtres vivants sortent par évolution naturelle des formes inférieures, la première cellule vivante elle-même résultant d'une simple synthèse de molécules non vivantes. Dans cette hypothèse, il n'y a ni principe vital ni principe de pensée : les phénomènes psychiques comme les phénomènes vitaux s'expliquent par des propriétés de la matière.

## II. Ses différentes formes.

**A. LE MATERIALISME MECANISTE.** — a) Vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les progrès de la physique et de la chimie amenèrent certains savants à n'admettre qu'une seule explication, l'explication physico-chimique, et à ramener tous les phénomènes à un déplacement de matière. C'est en Allemagne que cette théorie fut professée avec le plus de brutalité. Ainsi, pour MOLESCHOTT, « la pensée est un mouvement de la matière »; Karl Vogt a émis cette parole célèbre : « Il y a le même rapport entre la pensée et le cerveau qu'entre la bile et le foie ou qu'entre l'urine et les reins. »<sup>(12)</sup> FRUERBACH précisait : « C'est le phosphore qui pense en nous. »<sup>(13)</sup>

(12) Cité par BÜCHNER, *Force et matière*, 320. — Avant lui, le médecin français CABANIS (1750-1808) avait formulé un jugement presque identique :

*Pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à la produire; de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires...; le cerveau digère en quelque sorte les impressions, il fait organiquement la sécrétion de la pensée.*

(CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, deuxième mémoire, § VII, Fartin, Masson et C<sup>ie</sup>, 1843, p. 122-123.)

On cite aussi, comme expression brutale du matérialisme, une phrase analogue de TAINE. Mais replacée dans son contexte, son affirmation n'a pas nécessairement ce sens, ainsi que l'a déclaré TAINE lui-même.

*Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, ils ont toujours des causes; il y en a pour l'ambition, pour le courage, pour la véracité, comme pour la digestion, pour le mouvement musculaire, pour la chaleur animale. Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, et toute donnée complexe naît par la rencontre d'autres données plus simples dont elle dépend.* (TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, introd., p. xv.)

Dans une lettre du 19 décembre 1872 au Directeur du *Journal des Débats*, TAINE proteste contre la signification matérialiste donnée à cette phrase par NAQUET à l'Assemblée nationale.

*Dire que le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, ce n'est pas dire qu'ils soient des produits chimiques comme le vitriol et le sucre; ils sont des produits moraux, que des éléments moraux créent par leur assemblage.*

(TAINE, *Sa vie et sa correspondance*, III, p. 214.)

(13) *Principes de la philosophie de l'avenir*, cité par LEMARÉ, II, p. 128.

Le mot « âme » n'est pas autre chose qu'un signe verbal collectif, une expression générale qui indique d'un seul coup l'ensemble des activités du cerveau et de ses diverses parties, exactement comme le mot « respiration » est un signe collectif pour l'activité des organes respiratoires, et le mot « digestion » une expression analogue pour l'activité des organes digestifs. (L. BÜCHNER, *Force et matière*, 7<sup>e</sup> éd. franç., traduite par A. REGNARD sur la 17<sup>e</sup> éd. allem., p. 318, Reinwald, 1894.)

Nous considérons l'âme comme un concept collectif désignant l'ensemble des fonctions psychiques du plasma. (HÄCKEL, *Les énigmes de l'univers*, p. 128, Schleicher.)

b) A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les progrès des sciences physiques stimulèrent les psychologues, et on enregistra dans l'étude de l'homme un important renouveau, que l'on peut désigner du nom de psychologie objective. Ambitionnant d'aboutir dans leur domaine propre à des résultats d'une valeur scientifique analogue à celle des résultats obtenus dans les sciences de la nature, ils crurent pouvoir réaliser leur rêve en adoptant les procédés de ces dernières et en renonçant à l'introspection, considérée jusqu'alors comme la méthode essentielle, sinon unique, de la psychologie. C'était renoncer à la conscience pour ne tenir compte que des conditions matérielles de la vie psychique, du comportement extérieur du sujet étudié, par conséquent adopter la conception matérialiste. Cette conception, certains, comme CLAPARÈDE, l'adoptèrent à titre d'hypothèse de recherche, admettant la réalité de la vie de l'esprit ou se défendant, en tant que psychologues, de se prononcer sur elle; d'autres, comme l'Américain WATSON et le Français LE DANTEC, la professèrent comme une thèse définitive, se ralliant au monisme le plus brutal; mais la plupart se tiennent entre ces deux positions dans une attitude indécise, se défendant, comme RIBOT et PIÉRON, d'être matérialistes, mais tenant pratiquement comme irréel tout ce qui n'est pas matière.

Nous avons exposé en *Psychologie* (p. 68-74, 103-107) diverses formes de psychologie objective qui impliquent le matérialisme, soit à titre d'hypothèse de travail soit à titre de dogme scientifique l'épiphénoménisme, professé en particulier par MAUDSLEY, HUXLEY, RIBOT, LE DANTEC; le parallélisme, représenté par TAINE, PAULSEN, HÖFFDING, CLAPARÈDE; le behaviorisme, ou psychologie du comportement, qui a pris une grande extension en Amérique, mais auquel se rattache aussi Henri PIÉRON.

**B. LE MATÉRIALISME DYNAMISTE.** — La majorité des penseurs contemporains ne conçoit pas la matière comme une réalité inerte : elle est traversée d'énergie ou même se ramène à l'énergie. Par là est rétréci l'abîme qui sépare l'esprit de la matière.

a) Il est d'abord des savants et des penseurs pour qui esprit et matière ne sont que deux formes d'une même énergie. C'est l'opinion émise par OSTWALD et Ernest MACH<sup>(14)</sup> et adoptée par d'autres savants ou philosophes comme AVENARIUS, W. JAMES<sup>(15)</sup>, Bertrand RUSSELL<sup>(16)</sup>.

Aussi bien l'esprit que la matière sont faits d'une substance neutre, dont les lois causales, loin d'avoir la dualité de la psychologie, forment la base sur laquelle s'édifient aussi bien la physique que la psychologie. (B. RUSSELL, *Analyse de l'esprit*, p. 288, Payot, 1926.)

(14) Cf. KÜLPE, *Einleitung in die Philosophie*, 10<sup>e</sup> éd., p. 83-84 (Leipzig, 1921); GEISER, *Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie*, I (Münster in W., 1920).

(15) Cf. *Archives de psychologie*, V (1905-1906), p. 9-11.

(16) Cf. aussi *Analyse de l'esprit*, p. 10, 35, 297. — Voir une déclaration matérialiste citée par Lecomte du Nouy dans *L'homme devant la science*, p. 223, note (Flammarion, 1939). L'auteur, qui la cite, ajoute : « Je ne crois pas qu'aucun philosophe, ni aucun poète, ait exprimé avant autant de douleur, d'éloquence et de force le cruel credo du matérialiste. »

b) Cette tendance à rapprocher l'esprit de la matière par l'intermédiaire de l'idée de force se retrouve dans la philosophie marxiste dont nous avons donné une idée à propos du matérialisme historique (II, 292-293) et dont la réponse à la question actuelle est appelée matérialisme dialectique\*.

Le matérialisme dialectique, dont les promoteurs furent Karl MARX et Frédéric ENGELS, est lié à une conception métaphysique du monde en réaction contre la métaphysique idéaliste de HEGEL, mais s'inspirant d'elle.

Pour HEGEL, les événements de la vie humaine et l'histoire en général sont commandés par l'Esprit, qui tend à prendre conscience de lui-même dans le monde.

MARX et ENGELS, au contraire, voient l'explication dernière de tout dans la matière, et ainsi, comme dit ENGELS (*Ludwig Feuerbach*, IV), « la dialectique de HEGEL fut mise la tête en haut, ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remit de nouveau sur ses pieds ». Mais, comme le remarque LÉNINE (*Matérialisme et empirio-criticisme*, chap. VI, § 2), « ils soulignèrent plus la dialectique que le matérialisme et, traitant du matérialisme historique, ils insistèrent plus sur le côté historique que sur le côté matérialiste ». Aussi ne trouve-t-on guère chez les marxistes d'exposé *ex professo* du matérialisme tel que nous l'avons défini. (Voir, par exemple, *Le Matérialisme dialectique* de H. LEFEBVRE, Presses universitaires, 1947.)

a) Le matérialisme dialectique s'oppose directement, non au spiritualisme, mais à l'immatérialisme d'un BERKELEY et à l'idéalisme hégélien. Il est essentiellement une réaction contre la conception idéaliste de l'histoire : ce sont les idées qui mènent le monde, dit la philosophie idéaliste; au contraire, disent les marxistes, c'est le monde, c'est-à-dire les conditions économiques, et en définitive la matière, qui commandent les idées. Ainsi le matérialisme dialectique consiste à « expliquer la conscience des hommes par leur manière de vivre, au lieu d'expliquer, comme on le faisait auparavant, leur manière de vivre par leur conscience » (ENGELS, *Anti-Dühring*, Introd.). Ainsi c'est avant tout les contenus de la conscience, les idées que les marxistes prétendent expliquer par la matière.

b) Ils en viennent bien cependant à vouloir expliquer par la matière la conscience elle-même et la pensée professant ainsi le matérialisme proprement dit, qui s'oppose au spiritualisme.

*La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit supérieur de la matière.* (FR. ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, II, Editions sociales, 1948, p. 16.)

*La pensée et la conscience sont des produits du cerveau humain.* (FR. ENGELS, *Anti-Dühring*; cité par LÉNINE, *Matérialisme et empirio-criticisme*, chap. 1<sup>er</sup>, § 5, *Œuvres compl.*, t. XIII, p. 63; Edit. sociales internat.)

Mais MARX et ENGELS ne conçoivent pas la matière comme les partisans du matérialisme mécaniste, qui n'y supposent pas d'autres virtualités que celles que l'observation révèle au physicien. Pour MARX, « la matière sans mouvement est aussi inconcevable que le mouvement sans matière » (17), et les marxistes actuels combattent le matérialisme mécaniste (18). Pour eux, la matière possède un certain dyna-

**Bibliogr.** — Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Etudes philosophiques* (Editions sociales internationales). — F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach* (Editions sociales, 1948). — LÉNINE, *Matérialisme et empirio-criticisme* (Editions sociales internationales). — STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique* (Editions sociales, 1948). — G. POLITZER, *Principes élémentaires de philosophie* (1946). — M. RAPHAËL, *La théorie marxiste de la connaissance* (Gallimard, 1937).

(17) ENGELS, cité par LÉNINE, *Karl Marx et sa doctrine*, nouv. éd., p. 11.

(18) Cf. Ph. FRANK, *Le principe de causalité et ses limites*, p. 117 et suiv.

À la séance d'ouverture de l'Université de la Renaissance française (29 nov. 1948) Paul LANGEVIN, protestant contre les « bourgeois » qui dégradent le matérialisme dialectique, affirma : « Le matérialisme dialectique ne nie pas qu'il n'y ait seulement que l'esprit. La matière existe indépendamment de l'esprit, et existait avant que l'esprit n'ait apparu. » Dans cette déclaration n'est impliquée, en somme, que la négation de Dieu.

misme la portant à produire son contraire ou son antithèse, puis à surmonter cette contradiction et à réaliser une synthèse par laquelle elle se dépasse elle-même, et ainsi indéfiniment.

De là l'apparition de la vie, sortie de la matière, mais supérieure et même opposée à la matière; l'apparition de la pensée, résultant d'une évolution du cerveau, mais dont les éléments matériels du cerveau ne donnent pas une explication suffisante (19).

### III. Ses arguments.

Le vulgaire qui veut faire l'esprit fort se déclare matérialiste parce qu'il ne croit, dit-il, que ce qu'il voit et qu'il ne voit pas l'âme. Cet argument ne mériterait pas de figurer dans un ouvrage de philosophie s'il n'avait pas été formulé par des savants qui se sont fait un certain renom, tel BROUSSAIS, dont la réflexion est bien connue : « Je ne crois pas à l'âme parce que je ne l'ai jamais trouvée au bout de mon scalpel. » Aussi bien les métaphysiciens ne prétendent-ils pas avoir l'intuition de l'âme; ils affirment seulement qu'il est des faits d'expérience inexplicables si on n'admet pas un principe spirituel. C'est pourquoi seuls méritent d'être retenus les arguments qui cherchent à montrer l'impossibilité ou l'inutilité de cette hypothèse.

**A. ARGUMENT PHILOSOPHIQUE.** — Les matérialistes de tous les temps se fondent sur l'impossibilité, dans l'hypothèse spiritualiste, d'expliquer l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps. Nous avons cité EPICURE et LA METTRIE. Voici la même objection sous la plume de STRAUSS, connu surtout comme auteur d'une *Vie de Jésus*.

*Comment une chose étendue, non pensante, peut-elle transmettre des impressions à une chose pensante, non étendue, telle qu'on nous représente l'âme, — comment des impressions peuvent-elles être communiquées de cette chose à la première — et en somme comment peut-il y avoir quoi que ce soit de commun entre elles deux ? — Voilà ce qui n'a pu encore être expliqué par aucune philosophie et voilà ce qui ne le sera jamais.* (D. STRAUSS, *L'ancienne et la nouvelle foi*, cité par L. BÜCHNER, *Force et matière*, p. 317, Reinwald, 1894.)

DISCUSSION. — Il faut le reconnaître, l'union de l'âme et du corps constitue la grande difficulté du spiritualisme. Mais cette difficulté ne nous accule pas à nier la réalité de l'âme.

a) Notons-le tout d'abord, le matérialisme n'est pas le seul moyen d'échapper aux difficultés résultant de la dualité esprit-matière. A propos de l'existence du monde extérieur, nous avons vu les idéalistes, se fondant sur le même argument, conclure à l'irréalité de la matière, et nous leur avons répondu que leurs objections, valables pour le dualisme et le mécanisme cartésien, tombent devant le système hylémorphique, dans lequel est comblé l'abîme qui sépare l'esprit de la matière.

b) De plus, pour esquiver une difficulté réelle, le matérialisme tombe dans une difficulté tout aussi indiscutable et que ses partisans les plus convaincus

(19) Cf. R. MAUBLANC, Société franç. de philos., 30 janv. 1937, *Bulletin*, p. 39; M. PRENANT, *Biologie et marxisme*, p. 75 et suiv. (Ed. sociales internat., 1935).



déclarent insoluble : s'il rend inutile l'explication des rapports de l'âme et du corps en supprimant l'un des deux termes, le matérialisme rend impossible l'explication de la pensée, dont la matière ne saurait rendre compte. La pensée peut être accompagnée d'un mouvement, mais elle n'est pas un mouvement et un mouvement n'est pas une pensée.

**B. ARGUMENT BIOLOGIQUE.** — D'après les spiritualistes, l'âme humaine seule présente les caractères d'immatérialité et de spiritualité qui en font une réalité indépendante du corps ayant sa destinée propre. DESCARTES allait même jusqu'à faire des animaux de pures machines. Or, ainsi que l'admet la science moderne, il y a entre l'homme et l'animal comme entre l'animal et la plante, non une différence de nature, mais une différence de degré, car il existe des intermédiaires qui font passer insensiblement d'un règne à l'autre. Les spiritualistes doivent donc, ou bien reconnaître à tous les êtres vivants un principe spirituel et par suite immortel, ou bien nier l'existence de ce principe dans l'homme. Comme ils refusent de l'accorder aux animaux, ils sont acculés à le nier aussi de l'homme.

Se fondant sur les ressemblances morphologiques qui existent entre l'homme et le singe, les évolutionnistes affirmaient, durant le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, que l'homme descend, non du singe, ainsi qu'on le dit vulgairement, mais d'anthropoïdes disparus qui seraient les ancêtres communs des hommes et des singes actuels. Or, si on n'a pas trouvé cet ancêtre hypothétique, on a découvert depuis cinquante ans de nombreux ossements humains fossilisés dont les caractères morphologiques dénotaient une parenté plus rapprochée avec les singes et qui s'étagaient dans le passé de manière à rendre comme sensible l'évolution de la forme simiesque à la forme humaine. Nous ne noterons que la plus ancienne et la plus récente de ces découvertes (20) : celle du médecin militaire hollandais DUBOIS, qui trouva à Java, en 1891, des ossements fossilisés qu'il jugea avoir appartenu à un être qu'il appela *Anthropopithecus erectus*; celle du P. TEILHARD DE CHARDIN, qui découvrit en 1929, près de Pékin, divers crânes ayant appartenu à des types qu'on a appelés *Sinanthropus pekinensis* I et II, intermédiaires entre le pithécanthrope et l'homme primitif qu'on suppose représenté par l'homme de Néanderthal (Prusse rhénane) découvert en 1856 (21).

DISCUSSION. — a) Il faut le reconnaître, il est difficile de maintenir la spiritualité de l'âme humaine quand on a admis que l'activité animale se ramène à un pur mécanisme. Le mécanisme de DESCARTES, contrairement aux intentions de son auteur, a entraîné au matérialisme absolu; la théorie des animaux-machines a préparé le traité de l'homme-machine. Mais, ainsi que nous l'avons dit, cet argument, qui vaut contre le mécanisme cartésien, n'infirmé pas la théorie hylémorphique : la vie psychique des animaux suppose l'existence d'un principe immatériel; la ressemblance de l'homme avec l'animal ne nous incline donc nullement à admettre la théorie matérialiste.

b) Sans doute, si, avec les transformistes, nous voyons en l'homme un animal évolué, nous posons de délicats problèmes, en particulier celui de savoir si l'âme humaine est le produit de l'évolution de l'âme animale; mais, admettrions-nous cette descendance qui, nous le verrons, ne s'impose pas, il n'est pas évident que nous serions, par le fait même, acculés au matérialisme.

(20) Cf. R. SCHMIDT, *L'aurore de l'esprit humain*, p. 52-58 (Payot, 1936).

(21) M. BOULE, *Les hommes fossiles*, 3<sup>e</sup> éd., par H.-V. VALLOIS, p. 22-23, 109-128 (Masson, 1946); G. MONTANDON, *L'homme préhistorique et les préhumains* (Payot, 1943).

c) Enfin, s'il est de sérieux arguments en faveur de la descendance animale de l'homme, les biologistes reconnaissent de nos jours que les pionniers du transformisme ont montré à l'égard des faits qui confirmaient leurs idées préconçues une partialité peu critique, quand ils n'ont pas manqué de bonne foi ou même fabriqué des faux qui ne font pas honneur à leur probité scientifique (22).

**C. ARGUMENTS PSYCHO-PHYSIOLOGIQUES.** — Mais l'argument capital du matérialisme est le parallélisme qu'on observe entre l'activité mentale et les processus organiques concomitants. Ainsi que nous l'avons vu en *Psychologie* (p. 56-66), le « moral » dépend étroitement du « physique ».

a) L'activité psychique est conditionnée par l'activité organique : digestion et assimilation, circulation et sécrétion de glandes endocrines.

b) Ensuite, le développement mental des espèces animales dépend du développement relatif de leur cerveau et, dans l'espèce humaine, sauf exceptions qui peuvent s'expliquer par l'intervention d'autres facteurs d'ordre matériel, ce sont les races et les individus qui ont le cerveau le plus lourd qui manifestent le plus d'intelligence.

c) Enfin, grâce à l'autopsie de malades atteints de troubles mentaux, on a pu observer les lésions entraînant la privation des diverses fonctions mentales et aboutir ainsi à la localisation dans le cerveau de ces diverses fonctions (23).

#### IV, Discussion.

Personne ne le nie, la vie psychique est conditionnée par la vie organique et en particulier par l'activité cérébrale. Mais, comme nous l'avons vu en *Ontologie*, la condition se distingue de la cause, et l'instrument n'est pas le véritable agent de l'action effectuée avec son aide. L'œil est l'organe de la vision, et, néanmoins, à parler proprement, ce n'est pas l'œil qui voit. De même, si on peut considérer le cerveau comme l'organe de la pensée, on ne peut pas prétendre qu'il pense.

(22) Sur les instances du docteur BRASS, HAECKEL dut avouer qu'une partie des dessins embryogéniques par lesquels il prétendait prouver que l'ontogénèse reproduit la phylogénèse (t. II, 196) étaient falsifiés. (Cf. *Revue pratique apologetique*, t. X, 15 nov. 1909, p. 276-280; t. XII, p. 109-115.)

L'histoire du docteur DUBOIS nous fournit le type du chercheur à idées préconçues et peu scrupuleux dans l'usage des documents : c'est seulement en 1891 à Java, et cette dent paraît bien être une prémolaire humaine. Si la forme de cette dent avait été connue lors de la découverte, l'hypothèse de l'anthropopithèque de Java n'aurait pas eu le succès dont elle bénéficia. (Cf. MONTANDON, *L'homme préhistorique et les préhumains*, p. 177-179, Payot, 1943.)

(23) Un essai primitif et un peu enfantin de localisations cérébrales est la phrénologie dont le fondateur fut le médecin allemand GALL (1758-1828). D'après les phrénologistes, le développement des centres cérébraux modifie l'aspect du crâne, provoquant des « bosses » qui permettent de juger des qualités psychiques des individus. Voici, par exemple, ce que dit BROUSSAIS de « l'organe des nombres » : « Situation. — Extrémité externe de l'arc sourcilier, à la fin du sourcil, d'où résulte ou l'abaissement de l'extrémité extérieure du sourcil, ou la saillie de cette extrémité en avant... Dans le cerveau, cet organe correspond à la face inférieure du lobe antérieur; une circonvolution paraît là qui en est le siège. » (BROUSSAIS, *Cours de phrénologie*, p. 353-356, Baillière, 1836.) — LANGE (*Histoire du matérialisme*, II, p. 341-254) fait une sévère critique de ces prétentions.

a) Tout d'abord, ainsi qu'il a été dit en *Psychologie* (p. 70-71), l'observation ne nous montre pas un parallélisme absolu entre la vie organique et la vie psychique (24); au contraire, elle nous porterait à croire que les mêmes faits organiques peuvent accompagner des faits psychiques différents qui, par suite, ne sont pas une simple doublure des faits physiologiques et supposent l'existence d'un principe de nature différente.

L'expérience vulgaire suffit à nous l'apprendre : on pleure de joie comme de tristesse; la fièvre peut suspendre la pensée tout comme la stimuler. Les observations scientifiques des hôpitaux confirment ces données de l'observation vulgaire : les anomalies cérébrales n'entraînent pas infailliblement des troubles mentaux rigoureusement déterminés.

*Les dispositions psychologiques individuelles déterminent la manière particulière dont l'esprit réagit sous l'influence des processus pathologiques du cerveau. On a même pensé que la même maladie organique ou le même processus cérébral pouvait produire tantôt une psychose périodique, tantôt un affaiblissement mental continu. Et tandis que cette opinion est encore en suspens, il est cependant connu qu'aux mêmes maladies cérébrales un malade répond par des manifestations hystériques, un autre avec des anomalies affectives, le troisième par un affaiblissement mental général sans autre symptôme.* (K. JASPERS, *Psychopathologie générale*, p. 374, Alcan, 1933.)

Les essais de localisation cérébrale ont échoué. Sans doute, ainsi que nous l'avons dit à propos des théories organiques de la mémoire (*Psychologie*, p. 385-386, 549-550), on a localisé les fonctions organiques de phonation ou de graphie qui sont étroitement liées à la vie de la pensée, mais les localisations de fonctions psychiques proposées par certains neurologues du siècle dernier ont dû être abandonnées. Le cerveau n'est pas comme une machine dont les divers rouages assurent un service déterminé. D'une part, « tous les phénomènes psychologiques, même les plus simples, sont si compliqués au point de vue neurologique, qu'ils intéressent l'écorce cérébrale tout entière » (25). D'autre part, il n'est pas de centre cérébral indispensable à l'activité mentale et on observe, dans les cas de lésions, des suppléances inexplicables si les différentes fonctions psychiques sont la propriété d'une portion déterminée de matière cérébrale.

Des opérations audacieuses exécutées par des chirurgiens contemporains, en particulier par l'Américain W. DANDY (Baltimore), ont confirmé ces observations. D'abord la décérébration supratthalmique unilatérale, c'est-à-dire l'ablation de la substance grise d'un hémisphère, ne provoque pas de troubles psychiques (26). Bien plus, l'ablation de deux lobes frontaux, considérés comme le centre essentiel des fonctions psychiques, n'entraîne pas l'arrêt d'une fonction mentale particulière, mais seulement un abaissement de l'activité et du pouvoir de synthèse (27).

b) D'ailleurs, même si nous constatons un parallélisme rigoureux entre le moral et le physique, entre le cerveau et la pensée, nous devrions dire que le cerveau est une condition nécessaire de la pensée, mais nous ne serions pas pour autant autorisés à affirmer que la pensée est le produit du cerveau. En effet, nous

(24) Notons la conclusion d'un petit livre consacré aux recherches récentes concernant les ondes électriques du cerveau.

Bien des espoirs ont été déçus. Certains avaient cru que les ondes cérébrales étaient le corollaire physiologique de l'activité psychologique consciente. Cette hypothèse est aujourd'hui controvérsée. Il y a bien une corrélation entre l'électricité cérébrale et la « pensée », mais celle-ci reste des plus grossières. Le travail mental modifie les ondes cérébrales, suspend les ondes alpha, mais cette modification est indépendante de la qualité de ce travail. D'autre part, l'encéphalogramme d'un débile mental ne diffère pas de celui d'un sujet intelligent, et les différences n'apparaissent qu'au-dessus d'un âge mental de quatre ans.

(J. DELAY, *Les ondes cérébrales et la psychologie*, p. 121, Alcan, 1942.)

(25) K. JASPERS, *Psychopathologie générale*, p. 383.

(26) LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau*, p. 74-76.

(27) LHERMITTE, *ibid.*, p. 83-85. Cf. *Annales médico-psychologiques*, 1939, I, p. 40, 55.

pouvons constater que toute pensée a toujours comme antécédent ou comme concomitant une modification cérébrale; nous ne pouvons pas constater qu'il n'y a pas d'autre antécédent ou concomitant.

Sans doute, si les modifications cérébrales et la pensée étaient du même ordre, nous aurions le droit de conclure de leur coïncidence constante à un rapport de causalité : c'est bien ainsi que s'établissent les lois physiques. Mais les processus mentaux et les processus organiques sont de natures si différentes que nous ne pouvons pas ramener les uns aux autres, et les matérialistes qui repoussent comme impossible une interaction du corps et de l'esprit sont illogiques en admettant que la pensée n'est que du mouvement. « On pourra bien dire : « La pensée est liée au mouvement; » mais on ne dira pas : la pensée est un mouvement. » (23). Comment le mouvement devient-il conscient ?

*La matière organisée du cerveau, qui manifeste les phénomènes de sensibilité et d'intelligence propres à l'être vivant, n'a pas plus conscience de la pensée et des phénomènes qu'elle manifeste que la matière brute d'une machine inerte, d'une horloge, par exemple, n'a conscience des mouvements qu'elle manifeste ou de l'heure qu'elle indique, pas plus que les caractères d'imprimerie et le papier, n'ont conscience des idées qu'ils retracent, etc. Dire que le cerveau sécrète la pensée équivaudrait à dire que l'horloge sécrète l'heure ou l'idée du temps. (Cl. BERNARD, De la physiologie générale, note n° 216, cité par SERTILLANGES, La philosophie de Claude Bernard, p. 77, Aubier, 1944.)*

c) Enfin les matérialistes qui comparent l'organisme humain à un mécanisme complexe qui effectue automatiquement ses opérations, y compris celles de la pensée, ne poussent pas leur comparaison jusqu'au bout : ces machines à l'image desquelles ils conçoivent l'homme ont le plus souvent besoin d'un opérateur qui les dirige et pense en quelque sorte pour elles; tout au moins un esprit a-t-il présidé à leur construction qui a prévu les moyens de réaliser le but qu'elles devaient assurer.

*Le cerveau ressemble, dit-on, à un bureau téléphonique où, sur le tableau de distribution, les communications peuvent être données ou supprimées entre tels et tels abonnés. Mais cette comparaison (et toutes les autres) ont un défaut capital; les organes auxquels on compare le cerveau ne fonctionnent pas d'eux-mêmes; ce ne sont que des machines au service des hommes qui les emploient. Retirez le personnel, et la fonction s'arrêtera. La fiche du tableau est manœuvrée par une personne qui reçoit un ordre, le comprend, possède les connaissances techniques nécessaires pour l'exécuter. Pour rendre compte du fonctionnement, il faut insérer dans le mécanisme l'homme lui-même, avec ses organes récepteurs, ses muscles, son cerveau. La communication ne peut être donnée si le fil est coupé, mais pas davantage si l'employé est distrait ou frappé d'apoplexie; son cerveau est intercalé dans le circuit. Le cercle vicieux est évident : pour faire comprendre le fonctionnement du cerveau, on le compare à un mécanisme qui comprend lui-même un cerveau comme pièce essentielle. La comparaison d'un organe avec une machine qui exige l'intervention d'un mécanicien, passe à côté de la difficulté essentielle. La fonction du cerveau est expliquée par un second cerveau intérieur au premier, comme la pensée de l'homme est expliquée par la pensée d'un homme intérieur. (P. GUILLAUME, Introduction à la psychologie, p. 330-331, Vrin, 1942.)*

Qu'on n'objecte pas le téléphone automatique. Celui-ci ne s'est pas fait tout seul, et d'ailleurs son automatisme ne dispense pas d'une surveillance et d'interventions sans lesquelles il serait bientôt hors de service.

(23) P. JANET, *Le cerveau et la pensée*, p. 161. Paul JANET, à qui on reprochait d'avoir écrit un article pour combattre la thèse paralléliste qu'une science plus avancée pourra peut-être reconnaître juste, répondait en substance par ces judicieuses remarques.

L'argument des matérialistes repose sur ces deux prémisses :

Si la pensée est en raison directe de l'état du cerveau, elle est une propriété du cerveau;

Or, il est de fait que la pensée est en raison directe de l'état du cerveau.

C'est à la mineure que s'en était pris JANET, considérant que la majeure avait été cent fois rétutée. Mais si la mineure était un jour reconnue vraie, la majeure restant fautive, le matérialisme resterait faux. (Cl. Paul JANET, *Le cerveau et la pensée*, p. 5. Baillière, 1867.)

Pour terminer<sup>(29)</sup>, nous citerons une déclaration très nette, faite, au pays du matérialisme d'Etat, par un savant qui se pique de rester sur le terrain des faits et de ne pas faire de philosophie :

*La conscience et la pensée, malgré les efforts de générations de penseurs et de savants, ne peuvent être ramenées ni à l'énergie, ni à la matière, quelle que soit la façon dont on définit ces bases de notre pensée scientifique.* (W. WERNADSKÝ, communication faite à la Société des naturalistes de Léninegrad le 3 février 1923. En appendice de *La biosphère*, p. 229.)

## ARTICLE 2

### LE SPIRITUALISME

Nous avons constaté dans les êtres vivants une organisation et une activité inexplicables par les propriétés physico-chimiques de la matière, et nous avons conclu à l'existence dans ces êtres d'un principe supérieur à la matière. C'est d'une façon analogue que nous allons procéder avec l'homme : nous constaterons en lui des faits inexplicables par le simple jeu de l'organisme, et nous concluons à l'existence, en lui, d'un principe d'activité supérieur au corps; seulement c'est à la psychologie et non à la physiologie que seront empruntés ces faits.

A. NOTIONS. — a) Le spiritualisme métaphysique ou ontologique dont il est ici question est la doctrine qui affirme la spiritualité de l'âme ou, d'une façon plus précise, la doctrine d'après laquelle, contrairement à la thèse matérialiste et à la thèse idéaliste, l'homme est à la fois esprit et corps.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *De l'âme*. — SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 75-83, traduit par J. WEBERT sous le titre de *L'âme humaine* (*Revue des jeunes*, 1928); *Quaestio disputata de Anima*; — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. — GILSON, *Le thomisme*, p. 238-275 (Vrin, 1942). — G. DUMESNIL, *Le spiritualisme*. — M.-T. COCONNIER, *Âme dans le Dictionnaire apolo-gétique*, I, col. 86-123.

---

(29) Jean-Paul SARTRE est-il matérialiste ? Le P. TROISFONTAINES a cru pouvoir l'affirmer (Cf. *Le choix de J.-P. Sartre*, p. 48.) Mais dans la *Présentation* de la revue *Temps modernes* (1<sup>er</sup> oct. 1943, p. 7), l'auteur de *L'être et le néant* s'est rangé incidemment parmi ceux qui, « sans être matérialistes », n'ont « jamais distingué l'âme du corps » et qui ne connaissent « qu'une réalité indécomposable ». Ces formules ne contredisent formellement pas l'hyémorphisme aristotélicien dont on ne saurait faire un matérialisme, mais la lecture de *L'être et le néant* laisse une impression bien différente.

L'être véritable de M. SARTRE c'est l'en-soi : « l'être est opaque à lui-même, précisément parce qu'il est rempli de lui-même...; il est massif » (p. 33). Au contraire, dans l'être pour-soi, c'est-à-dire doué de conscience, il y a une certaine dualité, car être pour-soi, c'est être présent à soi, ce qui suppose une sorte de « décollement » de l'être qu'on est, une certaine distance de soi, distance qui d'ailleurs n'est rien, une simple « fêlure » : « L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi, et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le néant » (p. 120). La conscience n'introduit donc pas dans le monde un être nouveau; SARTRE le répète : être pour-soi, c'est simplement « n'être pas ce qu'on est et être ce qu'on n'est pas »; aussi la partie de son livre qui traite de l'être pour-soi est-elle précédée d'un chapitre consacré à la phénoménologie de la mauvaise foi. En effet, la conscience suppose une sortie de soi et, par suite, une « néantisation » de ce soi, puisqu'on en est sorti. Sans doute, si on sort de soi, c'est, non pas pour ne pas être, mais, au contraire, pour être à un degré supérieur : sur le mode du pour-soi et non plus seulement sur le mode de l'en soi. Mais cette prétention (être-en-soi-pour-soi) est contradictoire, car il n'y a qu'une manière d'être, l'en-soi : aspirer à être réellement (c'est-à-dire en-soi) pour-soi, c'est

Mais il est aussi, correspondant au matérialisme moral, un spiritualisme moral qui consiste dans la tendance à accorder la primauté aux valeurs spirituelles, à l'art, au vrai, au bien. Le spiritualisme moral se fonde logiquement sur le spiritualisme métaphysique; mais, ainsi que nous l'avons dit à propos de KANT (*Morale*, 463-464), beaucoup de modernes professent le culte des valeurs spirituelles sans avoir résolu les problèmes métaphysiques de l'esprit, ou ne croient à l'esprit que pour sauvegarder les valeurs spirituelles auxquelles ils sont attachés.

b) La spiritualité est le caractère des êtres spirituels ou des esprits, c'est-à-dire le caractère des êtres dont l'existence et l'activité est intrinsèquement indépendante de la matière. Cette indépendance intrinsèque peut laisser subsister une certaine dépendance extrinsèque : si l'activité spirituelle de l'âme est le fait de l'âme seule, nous savons qu'elle est conditionnée par la matière, la pensée étant impossible pour nous sans certaines conditions cérébrales.

Le spiritisme\*, apparu en 1848 aux Etats-Unis, où il fut appelé *modern spiritualism* et répandu en France par Hippolyte RIVAIL (1803-1869), connu sous le pseudonyme de Allan KARDEC, est la croyance d'après laquelle les « esprits », en entendant par là les âmes des morts, peuvent communiquer avec les vivants, en particulier par l'intermédiaire d'individus possédant le pouvoir d'entrer en rapports avec les esprits désincarnés et qu'on appelle à cause de cela « médium ».

Le spiritisme diffère du spiritualisme en ce que : 1° il ne s'intéresse qu'à l'âme des morts; 2° il prétend fonder sa croyance à l'âme sur l'expérience et non sur le raisonnement; 3° il conçoit l'âme comme revêtu d'une enveloppe matérielle, le « périsprit », si subtile qu'elle est normalement imperceptible, mais capable d'agir sur la matière, par exemple de déplacer des objets, de frapper des coups, etc.

On ne peut rejeter *a priori* les faits allégués par le spiritisme : des philosophes et des savants comme W. JAMES, BERGSON, CHARLES RICHER, ont admis, au moins comme possibles, des communications directes avec les âmes des morts. Mais les fraudes des spirites professionnels, pour qui le spiritisme n'était qu'une pratique lucrative, la

\* Bibliogr. — Allan KARDEC, *Le livre des médiums* (Didier, 1867); *Qu'est-ce que le spiritisme ?* (1889). — L. ROURE, art. *Spiritisme*, dans le *Dict. apolog.*, IV, 1477-1491, et dans le *Dict. de théol. cath.*, XIV<sup>2</sup>, 2307-2322; *Le merveilleux spirite*, 3<sup>e</sup> éd. (Beauchesne, 1922); *Le spiritisme d'hier et d'aujourd'hui* (Beauchesne, 1923). — Ch. NORDMANN, *L'au-delà* (Hachette, 1927). — Ch. RICHER, *Traité de métapsychique*, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1923). — E. BOIRAC, *La psychologie inconnue* (Alcan, 1908). — H. BERGSON, *Fantômes de vivants et Recherches psychiques*, dans *L'énergie spirituelle*, p. 63-89. — R. GUÉNON, *L'erreur spirite* (Rivière, 1923). — CARD. LÉPICIER, *Le monde invisible* (Desclée de Brouwer, 1931). — P. HEUZÉ, *Les morts vivent-ils ?* (Renaiss. du Livre, 1921); *L'ectoplasme* (ibid., 1922). — Dr Ph. ENCAUSSE, *Sciences occultes et déséquilibre mental* (Payot, 1944).

viser à une opacité ou à une densité de l'être dans laquelle toute existence pour-soi est impossible. Ainsi « le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme projet vers l'en-soi : entre l'en-soi néanti et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant » (p. 632-633). C'est pourquoi la conscience introduit le désespoir dans le monde.

Pour ranger cette conception à côté de théories déjà cataloguées, il nous semble difficile de ne pas voir dans le pour-soi de SARTRE un épiphénomène de la matière, ou — puisque l'auteur n'admet pas de substance matérielle — des phénomènes qui préexistent à la pensée.

La grande difficulté qu'éprouve l'auteur de *L'être et le néant* à admettre la réalité de la conscience et de la vie de l'esprit c'est, semble-t-il, celle-là même qui avait amené COMTE à déclarer l'introspection impossible : on ne peut pas se voir soi-même. Mais, ainsi que nous l'avons dit, cette objection repose sur un postulat matérialiste : on commence par concevoir l'être sur le type de l'être matériel, puis on constate l'impossibilité d'expliquer l'existence d'un être conscient. En partant de l'expérience au moins aussi immédiate de l'être conscient, on aboutit à de toutes autres conclusions. Le matérialisme de SARTRE n'est donc pas prouvé : il est donné au départ.

pauvreté ou la sottise des communications venues de l'au-delà ont ridiculisé ces croyances, qui supposent un goût naïf du merveilleux. Ajoutons que le spiritisme se recrute parmi des gens peu équilibrés que le mystère des séances spirites achève parfois de faire tomber dans la folie<sup>(30)</sup>.

**B. DIVISION DE CET ARTICLE.** — A l'encontre des matérialistes, les spiritualistes admettent l'existence d'un principe de la pensée, distinct du corps. Mais à l'encontre des idéalistes et des immatérialistes, ils admettent aussi l'existence d'un corps matériel et cherchent à expliquer les rapports des deux éléments dont est composé l'homme. Nous traiterons donc :

- 1° de la nature de ce principe;
- 2° des rapports de l'âme et du corps;
- 3° de l'origine et de la destinée de l'âme.

### § 1<sup>er</sup>. — LA NATURE DE L'ÂME.

Les thèses capitales de la philosophie spiritualiste relatives à la nature de l'âme sont celles de sa substantialité, de sa simplicité, et celle de sa spiritualité.

#### I. La substantialité de l'âme.

**A. LES FAITS.** — Nous l'avons vu en *Psychologie* (56-57), notre vie intérieure forme une suite continue d'états toujours nouveaux. Et cependant, nous avons l'impression de rester les mêmes malgré les modifications constantes qui se produisent en nous; nous avons conscience d'un « moi » ou plutôt d'un « je » unique, identique.

a) D'un côté j'observe en moi multiplicité et changement : à chaque instant de ma vie, il se passe en moi de multiples phénomènes, pensées, sentiments ou désirs, sensation, activité musculaire ou repos...; d'un instant à l'autre, je constate des changements dans la tonalité de mes sentiments ou dans le contenu de mes représentations; du matin au soir, je sens la fatigue me gagner, tandis que du soir au matin elle se dissipe; chaque nouvelle année me trouve un peu plus vieilli...

b) Je constate d'autre part dans ma vie intérieure unité et identité : la multiplicité de phénomènes dont ma conscience est le siège se fond dans l'unité du moi, qui en est comme le substrat : ce sont mes pensées, mes sentiments

(30) On trouvera de multiples appréciations du spiritisme et de ses dangers au point de vue mental dans l'ouvrage du docteur ENCAUSSE signalé dans la bibliographie. Voici comment le professeur LAIGNEL-LAVASTINE juge les médiums :

Parmi les médiums, on peut distinguer trois catégories : 1° les dupeurs et les escrocs qui sont justiciables des tribunaux; 2° les aliénés qui, dans un délire systématisé, font intervenir le spiritisme pour y puiser des éléments nouveaux; 3° les sujets, débiles mentaux pour la plupart, chez lesquels le spiritisme n'est que la cause occasionnelle de l'apparition du délire.

Le spiritisme est donc une chose nuisible en ce qu'il favorise l'écllosion de ces délires. C'est le rôle du psychiatre d'en montrer les inconvénients et d'en faire ressortir les dangers. (Prof. LAIGNEL-LAVASTINE, cité par le Dr Ph. ENCAUSSE, *Sciences occultes et déséquilibre mental*, p. 117-118.)

et mes désirs; ce même caractère d'appartenance s'observe dans tout ce qui se passe dans ce que j'appelle *mon corps*; je parle de *ma* myopie, de *mon* poids, de *mon* profil. J'ai beau changer, de l'enfance à la décrépitude, j'ai conscience de mon identité : « Je me souviens, dira le vieillard, du jour où je reçus *mon* premier alphabet »; et, vous tendant une photographie jaunie par le temps : « C'est un groupe de premiers communiant; voyons si vous me reconnaissez. »

**B. LE PROBLEME.** — Nous avons fait en *Psychologie* (p. 326-328) l'analyse des éléments constitutifs du moi ou de la personnalité, puis cherché à déterminer la genèse de l'idée que nous nous faisons de nous-même, renvoyant à la métaphysique l'explication dernière du sentiment de notre individualité psychique.

C'est cette explication que nous devons chercher maintenant. Nous venons de relever dans notre vie intérieure deux séries de faits indiscutables et qui paraissent cependant inconciliables. Il s'agit de trouver une conception du psychisme humain qui rende compte à la fois de l'expérience du changement et de l'impression d'identité que nous donne la contemplation de notre vie intérieure.

**C. LES THEORIES CLASSIQUES.** — Nous signalerons d'abord deux conceptions qui n'expliquent chacune qu'une des deux séries des faits signalés et que par suite nous ne pouvons retenir. Nous serons ainsi amenés à une conception qui rende compte de tous les faits.

a) Le phénoménisme associationniste, qui remonte à HUME et était représenté en France par TAINE, se fonde sur la multiplicité des faits de conscience, mais néglige le sentiment d'unité et d'identité; c'est pourquoi il définit le « moi » ou la personne : une collection de phénomènes ou de sensations <sup>(31)</sup>. Pour HUME,

(31) Du phénoménisme, nous pouvons rapprocher la conception idéaliste dérivée de HEGEL, d'après laquelle « l'esprit n'est ni un être, ni une substance, mais un processus constructif, un développement, en continu devenant ». (G. GENTILE, *L'esprit acte pur*, p. 23, Alcan, 1926). — Cf. E. LE ROY, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, p. 63.) En faisant de l'esprit une substance, disent ces philosophes, les spiritualistes le matérialisent.

Il n'est pas douteux que la plupart de nos idées venant des sens et le mot de substance évoquant naturellement à notre esprit la substance matérielle, ce reproche est mérité par la masse. Mais les philosophes peuvent y échapper à la condition de se rappeler qu'appliqués à l'esprit les concepts tirés de l'expérience sensible n'ont qu'une signification analogique. Ensuite et surtout, il ne faut pas l'oublier, certaines idées nous viennent de la conscience, et parmi elles — nous l'avons vu en *Psychologie*, p. 346 — l'idée de substance. Par suite, quand on va au fond des choses, le mot de substance convient proprement à l'âme et ce n'est que par analogie que nous l'appliquons à la matière. On ne peut donc pas nous reprocher de matérialiser l'âme en la concevant comme une substance.

Ainsi, M. LAVELLE manifeste lui aussi cette crainte de tomber, par excès de spiritualisme, dans un matérialisme inconscient. Parlant du moi, il déclare :

*Nous dirons donc du moi qu'il n'est pas un objet, ni un objet matériel, car il ne se confond pas avec le corps, ni un objet spirituel, car il n'y a pas d'objet spirituel. C'est que le moi est esprit et qu'étant esprit il n'est rien de plus qu'un acte qui s'accomplit.*

(L. LAVELLE, *La découverte du moi*, *Annales de l'Ecole des hautes études de Gand*, 1939, p. 88-89.)

Il est vrai que le moi est un sujet connaissant et qu'il ne peut devenir un objet de connaissance qu'en cessant d'être sujet, en se projetant en quelque sorte hors de soi pour devenir son propre spectacle. Il est vrai aussi que la connaissance est un acte et non une chose. Mais cette connaissance est l'acte d'un être réel et le sujet, s'il n'est pas objet pour lui-même ni pour les autres, n'en a pas moins une réalité nécessaire pour rendre compte de ses processus subjectifs.



le moi n'est « autre chose qu'un faisceau ou une collection de différentes perceptions » (32).

*L'esprit est une sorte de théâtre où plusieurs perceptions font successivement leur apparition, passent, repassent, s'écoulent et se mêlent en une infinie variété de positions et de situations. Il n'y a pas proprement en lui de simplicité à un moment unique, ni d'identité à différents moments... La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les perceptions successives, uniquement, qui constituent l'esprit. (HUME, De l'entendement, 4<sup>e</sup> part., chap. VI, trad. DAVID, II, p. 306, Alcan, édit.)*

La comparaison de TAINE est célèbre :

*De même que le corps vivant est un polyèdre de cellules vivantes, de même l'esprit agissant est un polyèdre d'images mutuellement dépendantes, et l'unité, dans l'un et dans l'autre cas, n'est qu'une harmonie et un effet. (TAINE, De l'intelligence, I, p. 124, Hachette, édit.)*

*En fait d'éléments réels et de matériaux positifs, je ne trouve donc, pour constituer mon être, que mes événements et mes états, futurs, présents, passés. Ce qu'il y a d'effectif en moi, c'est leur série ou leur trame. Je suis donc une série d'éléments et d'états successifs. (TAINE, ibid., II, p. 207.)*

Le principal argument (33) du phénoménisme est que nous n'avons aucune expérience de ce prétendu « moi ». Voici comment HUME le formule :

*Quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur quelque perception particulière ou quelque autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'obscurité... Je ne puis jamais, à aucun moment, me saisir moi-même dans une perception, et l'on peut dire à bon droit que je n'existe pas. (HUME, De l'entendement, 4<sup>e</sup> part., VI, éd. DAVID, II, p. 303. Cf. 337.)*

DISCUSSION. — Cette théorie s'appuie sur un fait : nous n'atteignons jamais notre moi indépendamment de ses états ou de ses actes : « La conscience de soi ne se réalise jamais sans l'accomplissement de quelque action. Elle oscille sans cesse entre la pensée d'une action que j'ai accomplie et la visée d'une action que je dois accomplir. » (34). Mais la théorie phénoméniste rend si peu compte des données de l'expérience qu'elle est pratiquement abandonnée.

a) Elle ne voit qu'un côté du fait : si, me regardant moi-même, je n'aperçois pas mon moi, je n'aperçois pas davantage une joie, une tristesse, une pensée; je perçois ma joie, ma tristesse, ma pensée : « Le fait psychique élémentaire, dit W. JAMES (35), n'est ni la pensée, ni cette pensée-ci, ou cette pensée-là, mais bien ma pensée. » Ou plutôt je perçois l'ensemble des états de conscience qui

(32) De l'entendement, 4<sup>e</sup> part., VI, trad. DAVID, II, p. 306. Cf. p. 253.

(33) TAINE trouvait un second argument en faveur de sa thèse dans *Les maladies de la personnalité*, sur lesquelles il a insisté avec tant de complaisance. Ces maladies lui montrent que l'unité réalisée chez l'homme normal n'est pas un résultat nécessaire : « La combinaison normale est une réussite » (*De l'Intelligence*, II, p. 230-231). Il dirait presque que c'est un hasard heureux.

Nous avons déjà, en *Psychologie* (p. 324), rejeté cet argument et noté l'attitude des psychiatres modernes à l'égard des faits étranges qu'on avait cru observer au XIX<sup>e</sup> siècle chez les hypnotisés et chez les hystériques. Dès 1886, BERGSON (cité dans le *Traité* de DUMAS, II, p. 533) parlait à leur sujet de simulation inconsciente due à une complicité involontaire du sujet et de l'opérateur. Cette opinion est aujourd'hui générale. Quant à TAINE, il semble avoir fait preuve, dans la circonstance, de peu d'esprit critique. Dans une étude sur *La documentation psychiatrique de Taine* (*Journ. de psychol.*, XXI [1924], p. 336-376), Ch. BLONDEL montre que la théorie de la personnalité de l'auteur de *L'intelligence* est fondée sur des faits de deuxième ou de troisième main. Parfois même (p. 372), « le matériel clinique qu'emprunte TAINE est manifestement périmé à l'heure même où il l'utilise ».

(34) LAVELLE, *De l'acte*, p. 26.

(35) *Précis de psychologie*, p. 198.

se passent en moi : l'intuition plonge dans le courant de la conscience où tout fusionne; c'est l'abstraction qui, après coup, distingue des états différents.

Ils (TAINE et STUART MILL) voudraient une intuition, et, par une étrange inconséquence, ils demandent cette intuition à l'analyse, qui en est la négation même. Ils cherchent le moi, et prétendent le trouver dans les états psychologiques, alors qu'on n'a pu obtenir cette diversité d'états psychologiques qu'en se transportant hors du moi pour prendre sur la personne une série de croquis, de notes, de représentations plus ou moins schématiques et symboliques. Aussi ont-ils beau juxtaposer les états aux états, en multiplier les contacts, en explorer les interstices, le moi leur échappe toujours, si bien qu'ils finissent par n'y plus voir qu'un vain fantôme. (H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 219.)

b) Elle conclut indûment à l'inexistence du « moi »; car de ce que une chose n'est pas aperçue, il ne s'ensuit pas qu'elle n'existe pas, ni même qu'elle soit inconnue : si le moi n'est pas vu, son existence peut être conclue des faits constatés. Car il y a des faits inexplicables par les phénomènes seuls : l'attribution au même moi de tous les faits psychiques; serait-ce une illusion, il faudrait l'expliquer.

Pour représenter les faits, les phénoménistes eux-mêmes sont contraints de recourir à un langage substantialiste : « le moi est la trame des phénomènes psychologiques »<sup>(36)</sup>; ils parlent de la « possibilité permanente de certains événements » (*Ibid.*, II, 217) et la permanence d'états passés pose un problème que STUART-MILL lui-même, disciple de HUME, reconnaît insoluble.

Ce qu'il y a de réellement incompréhensible, c'est, peut-être, qu'une série de sentiments dont l'infiniment plus grande partie est passée ou à venir puisse être rassemblée, pour ainsi dire, en une sensation présente accompagnée d'une croyance à sa réalité. (J. STUART MILL, *La philosophie de Hamilton*, p. 237, Baillière, 1869.)

Aussi STUART MILL est-il moins sceptique que sa thèse générale pourrait le faire supposer :

Il y a quelque chose, dit-il<sup>(37)</sup>, que j'appelle *Moi* ou *Mon esprit*, et que je considère comme distinct de ces sensations, de ces pensées; quelque chose... qui pourrait être sans pensée aucune à l'état de repos. Mais ce qu'est cet être, quoiqu'il soit *Moi*, je l'ignore et je ne connais que la série de mes états de conscience. (STUART MILL, *Système de logique*, I, p. 66-68, Alcan, 1889.)

HUME lui-même, à la suite des négations que nous avons citées, ajoute cette déclaration plus agnostique que phénoméniste :

Ce sont les perceptions successives, uniquement, qui constituent l'esprit; et nous n'avons pas la plus lointaine notion du lieu où se jouent ces scènes, ni des matériaux dont il se compose. (HUME, *De l'entendement*, 4<sup>e</sup> part., VI, trad. DAVID, II, p. 306.)

HUME déclare donc, lui aussi, que nous ignorons quel est le fondement de notre sentiment du *Moi*; il ne nie pas l'existence du *Moi*.

c) Aussi les phénoménistes eux-mêmes, s'ils rejettent le mot de substance, admettent la chose; pour eux, en effet, toute la réalité ne se ramène pas à la sensation, car la sensation cessant (par exemple la sensation de blanc lorsque je détourne mes yeux de cette page), il reste une possibilité de sensation : lorsque je porterai de nouveau mes regards sur cette page, de nouveau je verrai la même couleur. Mais cette « possibilité permanente de sensation »<sup>(38)</sup>

(36) TAINE, *De l'Intelligence*, II, p. 346.

(37) Cf. *Philosophie de Hamilton*, p. 230-231.

(38) TAINE, *De l'Intelligence*, II, p. 217. STUART MILL, *Philosophie de Hamilton*, p. 229.

n'est pas une possibilité négative, c'est-à-dire une pure absence de contradiction comme lorsque je dis : « il est possible que l'on arrive un jour à faire du 1.000 à l'heure » ; c'est une possibilité positive, c'est-à-dire une puissance ou une force actuellement réelle, comme lorsque je dis : « avec cette voiture, il est possible de faire du 100 à l'heure ». TAINÉ lui-même conclut : « Nous ne répugnons pas à admettre que le monde dans lequel nous sommes plongés soit un système de forces... Des forces diverses qui, sous diverses conditions, provoquent en nous des sensations diverses : voilà les corps par rapport à nous et à tout être analogue à nous. » Il en est de même du moi : « le moi est un être aussi bien que tel corps chimique » (39), c'est-à-dire qu'il est la possibilité permanente d'éprouver des sensations. Mais les partisans de la substantialité du moi demandent-ils autre chose ?

b) A l'opposé du phénoménisme, le substantialisme spiritualiste des éclectiques (JOUFFROY, ROYER-COLLARD...) tient compte de l'unité et de l'identité de la vie psychique, mais non de sa multiplicité et de ses changements; c'est pourquoi il conçoit le moi comme une réalité immuable sous les modifications des phénomènes.

Prenant le contrepied de l'argument de HUME, JOUFFROY (*Mélanges*, p. 178-237) affirme que la conscience ne nous fait pas seulement connaître nos états; si nous sommes habitués à observer ses données, « nous sentirons vivre en nous ce qui pense, ce qui agit, ce qui sent, en un mot l'être qui est nous et que pour cela nous appelons moi... Et non seulement le même sous la variété des phénomènes qu'il produit ou qu'il éprouve dans un moment donné, mais toujours le même dans tous les moments ».

ROYER-COLLARD va plus loin; pour lui, le moi est une substance conçue comme le sujet un et permanent de phénomènes psychiques multiples et changeants; bien plus, une réalité immuable distincte des phénomènes :

*Nos plaisirs et nos peines, nos espérances et nos craintes, toutes nos sensations, tous nos actes, toutes nos pensées, en un mot, s'écoulent devant la conscience comme les eaux d'un fleuve sous les yeux d'un spectateur immobile attaché au rivage. La conscience seule les observe et en rend compte à la réflexion avec laquelle il ne faut pas la confondre* (40). (ROYER-COLLARD, *Fragments*, publiés par JOUFFROY à la suite des *Œuvres* de REID, t. IV, p. 433, Santelet, 1828.)

DISCUSSION. — S'il n'est pas vrai que l'introspection ne nous fasse saisir que des états de conscience particuliers, il n'est pas vrai non plus qu'elle nous donne une connaissance claire du moi en lui-même; le moi nous échappe dès que nous voulons le regarder et nous ne le saisissons que dans ses actes.

C'est surtout la conception d'un moi immobile professée par ROYER-COLLARD qui est tout à fait inacceptable et qui a déconsidéré le spiritualisme dont les éclectiques se faisaient les représentants officiels. Ou bien, en effet, le moi est modifié par la conscience des phénomènes qui se déroulent devant lui, et alors il n'est pas immuable; ou bien il n'est pas modifié, et alors on ne voit pas pourquoi il se les attribue et les déclare siens. Le moi des substantialistes

(39) TAINÉ, *De l'intelligence*, I, p. 350; II, p. 103.

(40) Cf. *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, éd. Schimberg, p. 125 (Alcan, 1913).

Nous retrouvons cette image chez un auteur plus récent, mais, il est vrai, dans un ouvrage de vulgarisation : « Le torrent, c'est le flux du phénomène; et le moi, la rive immobile qui en dirige le cours. » (Cl. PIAT, *Quelques conférences sur l'âme humaine*, p. 15, Alcan, 1914.)

éclectiques est, dit BERGSON<sup>(41)</sup>, « quelque chose de plus irréel encore » que celui des empiristes qui le composaient d'états particuliers; « l' « unité du moi » ne pourra plus être qu'une forme sans matière » et une forme sans matière n'est qu'un être de raison.

L'erreur des éclectiques réside, ainsi que nous l'avons dit en *Ontologie*, dans leur conception de la substance, qu'ils se représentent comme existant réellement indépendamment des accidents dont elle est le support, ou encore dans le fait de voir entre la substance et les accidents une distinction physique alors qu'il n'y a entre eux qu'une distinction métaphysique.

c) La correction de la conception substantialiste des éclectiques nous amène à la théorie scolastique, d'après laquelle la substance et les phénomènes ou accidents ne sont pas deux êtres, mais deux principes d'un même être.

Nous pouvons formuler ainsi l'argument essentiel du substantialisme thomiste. Tout accident, c'est-à-dire ce qui peut changer ou disparaître, suppose nécessairement un sujet ou un support, c'est-à-dire une réalité permanente dans laquelle se produisent ces changements : ainsi il est impossible de concevoir la couleur, la chaleur, le mouvement, sans un corps coloré, chaud ou en mouvement. Or, les phénomènes psychologiques ne sont que des accidents, puisqu'ils sont transitoires et changeants : je suis tantôt joyeux et tantôt triste; tantôt je raisonne et tantôt je laisse aller mon esprit à sa fantaisie. Il y a donc une substance sous-jacente aux phénomènes ou accidents psychologiques.

De cette substance, nous avons d'ailleurs une connaissance quasi intuitive. En effet, avons-nous dit, la conscience nous fait saisir intuitivement l'unité de notre moi : tous nos états de conscience sont perçus comme appartenant au même moi; en dehors de tout état de conscience actuel, il reste, même pour les phénoménistes, une « possibilité permanente de sensations »; c'est ce que les spiritualistes appellent la substance de l'âme. La mémoire attribue au même moi des faits qui s'étalent à travers le temps : si l'âme humaine ne différait pas de ses états et de ses actes, le souvenir serait impossible; il n'y aurait que des états actuels; le souvenir suppose la permanence d'un principe identique.

Mais il ne faut pas oublier ce que nous avons dit en ontologie sur la nature de l'accident et de la substance. L'accident n'est pas un être ayant une réalité indépendante : il est de sa nature d'exister dans un autre; c'est moins un être que l'être d'un être. Donnant leur existence aux accidents qu'elle supporte, la substance paraît avoir par elle-même une réalité propre; mais c'est là une illusion, car sans les accidents, elle resterait complètement indéterminée, n'étant ni ceci, ni cela, et par suite ne serait qu'une abstraction<sup>(42)</sup>.

*La vie intérieure... c'est... la continuité indivisible et indestructible d'une mélodie où le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé, lequel reste indivisé et même indivisible en dépit de ce qui s'y ajoute à chaque instant ou plutôt grâce à ce qui s'y ajoute. Nous en avons l'intuition; mais dès que nous en cherchons une représentation intellectuelle, nous alignons à la suite les uns des autres des états devenus distincts comme les perles d'un collier et nécessitant alors, pour les retenir ensemble, un fil qui n'est ni ceci ni cela, rien qui ressemble aux perles, rien qui ressemble à quoi que ce soit, entité vide, simple mot. L'intuition nous donne la chose dont l'intelligence ne saisit que la transposition spatiale, la traduction métaphorique.* (BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 88-89.)

L'être réel comporte donc substance et accidents, et les accidents sont aussi essentiels à la substance que la substance aux accidents. Ce qui nous est donné

(41) *La pensée et le mouvant*, p. 221.

(42) Cf. R. JOLIVET, *La notion de substance*, p. 186-191 (Beauchesne, 1929); P. DESCOQS, *Essai sur l'hylémorphisme*, p. 318.

intuitivement, ce qui agit sur nous, c'est l'être concret; dans le cas actuel, notre personnalité telle qu'elle est à chaque instant. C'est pour expliquer le sentiment de permanence et l'évidence de changement que nous sommes amenés à distinguer, dans notre moi comme dans les objets matériels, deux principes différents; mais ces principes ne sont pas des choses.

**D. CONCEPTIONS MODERNES.** — Nous avons distingué, en faisant l'analyse du moi (*Psychologie*, p. 320-322), des éléments psychologiques et des éléments sociaux. Nous avons là le cadre dans lequel nous pouvons présenter plusieurs théories modernes de la personne qui consistent à considérer, un de ces éléments comme essentiels.

a) La théorie physiologique, qu'on peut appeler un substantialisme matérialiste, a été soutenue par RIBOT dans la conclusion de son petit livre sur *Les maladies de la personnalité*; elle n'est qu'un corollaire de sa conception générale de la conscience épiphénomène (Cf. *Psychologie*, p. 71-72) : le sentiment d'unité et d'identité du moi s'explique par la permanence d'un même organisme; « l'individualité psychique n'est... que l'expression subjective de l'organisme » (43).

DISCUSSION. — Nous avons signalé l'importance des éléments organiques dans l'idée que nous avons de nous-mêmes. Mais nous ne pouvons trouver dans l'organisme l'explication suffisante de la personnalité.

Tout d'abord, il faudrait expliquer l'unité organique elle-même. RIBOT, d'ailleurs, reconnaît la difficulté de cette tâche : « Le problème de l'unité du moi, dit-il (44), est, sous sa forme ultime, un problème biologique. A la biologie d'expliquer, si elle le peut, la genèse des organismes et la solidarité de leurs parties. » Le pourra-t-elle sans un principe distinct de la matière ? Nous avons répondu par la négative au chapitre précédent.

Ensuite les éléments de notre organisme se renouvelant constamment ne restent pas identiques. Comment, dans ces conditions, expliquer le sentiment de l'identité individuelle ? Par la permanence de la même forme ? Mais c'est faire de la forme une réalité qui se confond avec l'âme substantielle.

Il reste enfin la difficulté essentielle à toute tentative d'expliquer un fait psychique par l'organisme : il est inconcevable que des modalités de la matière soient perçues sous forme de pensée.

b) La théorie sociologique de la personnalité n'a été qu'ébauchée par DURKHEIM dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (p. 386-390), mais elle est impliquée dans la conception générale de l'école sociologique d'après laquelle tout ce qui dans l'homme dépasse l'animal est de nature et d'origine sociale : pour le primitif, l'âme « n'est pas autre chose que le principe totémique, incarné dans chaque individu » (45); en style philosophique, la personnalité individuelle est la participation d'un organisme individuel à la personnalité de la société.

... La notion de personne est le produit de deux sortes de facteurs. L'un est essentiellement impersonnel : c'est le principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité. C'est lui,

(43) *Les maladies de la personnalité*, p. 169. Cf. *Les conditions organiques de la personnalité*, art. de la *Revue philosophique*. XVI (1883, 2), p. 620-621.

(44) Ouvr. cité, p. 172. C'est nous qui soulignons.

(45) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 335-336.

en effet, qui constitue la substance même des âmes individuelles... Mais d'un autre côté, pour qu'il y ait des personnalités séparées, il faut qu'un autre facteur intervienne qui fragmente ce principe et qui le différencie : en d'autres termes, il faut un facteur d'individualisation. C'est le corps qui joue ce rôle. (DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 336.)

DISCUSSION. — C'est sans doute à la société que nous devons d'abord la culture, l'ensemble des idées et des habitudes qui ont si profondément imprégné notre moi, ensuite une conscience plus nette de ce que nous sommes.

Mais ce « principe spirituel qui sert d'âme à la collectivité » n'est qu'une abstraction réalisée. Nous avons une conscience immédiate de notre moi; au contraire, le moi de la collectivité ne peut être que conclu et les faits sur lesquels on se fonde pour le prouver s'expliquent mieux, nous l'avons dit, par la psychologie individuelle.

D'ailleurs, la personnalité collective n'est qu'une résultante de personnalités individuelles : avant leur réunion en société, les hommes avaient déjà leur personnalité et la faculté de prendre conscience de leurs pensées et de leurs états intérieurs.

Enfin, l'âme individuelle n'est pas un simple écho de l'âme collective : non seulement elle présente des caractères distinctifs, mais elle s'oppose souvent à elle; bien plus, il arrive qu'une âme individuelle parvienne à imposer à toute une collectivité sa manière personnelle de voir et de sentir.

On ne peut donc pas expliquer la personnalité par l'âme collective : au contraire, c'est l'âme collective qui ne peut être expliquée que par l'action des âmes individuelles.

c) La théorie psychologique de la synthèse mentale a été élaborée par réaction contre l'atomisme mental de HUME. Pour de nombreux psychologues modernes comme HOFFDING (46), DWELSHAUVERS (47), Pierre JANET (48), le moi est une synthèse ou plutôt un pouvoir de synthèse, et non un agrégat de faits ou une substance immuable.

HUME prétendait n'admettre le moi que s'il lui était donné comme un élément de la conscience et s'il la percevait par introspection. Mais, dit HOFFDING (p. 177), cette supposition est contradictoire : « Si le moi est identique à quelque élément particulier de la conscience... — même supposé constant —, il faut admettre que tous les autres..., du moment qu'ils ne peuvent se fondre complètement avec l'élément constant, tombent en dehors du moi, et alors comment se fait-il que nous les ayons ? » Le moi ne peut être que la synthèse des divers éléments que nous reconnaissons comme nôtres, et lorsque cette synthèse ne se fait plus ou se fait mal se produisent les maladies de la personnalité.

Mais il ne faut pas se laisser duper par les mots et concevoir la synthèse mentale sur le modèle de la synthèse chimique. La substance qu'étudie le chimiste se compose d'éléments qui peuvent être isolés par une analyse réelle et regroupés par une synthèse effective. Au contraire, « le psychologue se trouve en présence de synthèses dont les éléments n'existent pas en dehors de ces synthèses mêmes... Si par abstraction on arrivait à les dégager, on constaterait alors que la synthèse mentale est plus que le nombre de ses éléments et autre chose que la composition résultant de la fusion de ceux-ci » (49).

(46) *Psychologie*, p. 177 et suiv. 6

(47) *La synthèse mentale*, p. 169 et suiv.

(48) *L'automatisme psychologique*, p. 487-487.

(49) DWELSHAUVERS, *L'inconscient* p. 78

DISCUSSION. — Cette conception semble se conformer rigoureusement aux données de l'observation. Elle laisse cependant sans explication le fait même que nous étudions ou ne lui donne guère qu'une explication verbale. La personne est une synthèse de faits psychiques; quelle est la réalité grâce à laquelle s'effectue cette synthèse ? Nous revenons à la conception d'une âme substantielle, non pas inerte support de la vie psychique, mais se confondant avec tout ce que nous éprouvons.

## II. La simplicité et l'immatérialité de l'âme.

La simplicité est le caractère de ce qui est simple et indivisible, c'est-à-dire de ce qui ne comporte pas de parties. De plus, la matière étant essentiellement divisible, « simple » est synonyme de « immatériel ».

Nous allons voir que l'âme est simple, et par suite immatérielle, parce qu'elle est principe d'unification et de synthèse. Mais ce rôle n'est pas propre à l'âme humaine : nous devons le reconnaître aussi, non seulement à l'âme animale, mais encore au principe vital des végétaux et à la forme qui maintient dans la matière brute les propriétés de son espèce. Ce qui caractérise l'âme humaine, c'est la spiritualité et non la simplicité ou l'immatérialité.

**A. ARGUMENT TIRE DE LA REFLEXION.** — L'homme a la conscience réfléchie de ses états intérieurs; il peut se replier sur lui-même pour observer ses états et ses actes : nous sommes capables de fixer notre tristesse au moment où nous l'éprouvons, de constater que nous pensons dans l'acte même de la pensée. Or ce pouvoir exige la simplicité et l'immatérialité du principe connaissant, car ce qui est composé de parties ne peut se connaître soi-même. En effet, ou bien chaque partie peut se replier sur les autres et les connaître, mais elle ne se connaît pas soi-même et il n'y a pas de conscience véritable; ou bien chaque partie ne connaît que soi-même et on a alors une multitude de consciences et non une conscience une.

**B. ARGUMENT TIRE DU POUVOIR SYNTHETIQUE DE L'ESPRIT.** — Souvent, en *Psychologie* (p. 257, 262, 272, 294, 509, 700, 713), nous avons caractérisé l'esprit comme un pouvoir de synthèse. Or, l'activité synthétique de l'esprit est inintelligible dans l'hypothèse matérialiste qui explique la connaissance par le jeu d'un organe composé de parties. C'est donc que le principe de la connaissance est simple ou immatériel.

a) Nous pouvons prendre des exemples de l'activité synthétique de l'esprit dans toutes les parties de la psychologie. Nous citerons la perception, la conscience de soi, le jugement et le raisonnement, enfin l'acte volontaire.

Le réel nous est donné sous forme de multiples qualités sensibles juxtaposées dans l'espace ou se succédant dans le temps : qu'on se représente un individu déterminé, par exemple mon facteur, ou une phrase musicale. Mais ce n'est pas ainsi que nous le percevons et que les animaux le perçoivent; il nous apparaît comme formant un tout : la vue de mon facteur suppose que je saisis par un acte unique de l'esprit le képi, les traits caractéristiques du visage, la sacoche contenant les lettres, etc.; pour saisir la mélodie d'une phrase musicale, il faut que les diverses notes dont elle est composée fusionnent en quelque sorte dans une impression unique.

Notre moi, lui aussi, comporte de multiples éléments que nous avons analysés en *Psychologie*. Mais mon idée de moi unifie tous ces éléments dont elle est faite, la représentation de mon corps et celle de mes pensées, le souvenir de mon passé et celui de mes rêves d'avenir.

La pensée rationnelle consiste dans une perception des rapports; mais on ne peut percevoir un rapport sans maintenir sous le regard de son esprit les objets entre lesquels on cherche à percevoir le rapport. L'observation est vraie du jugement et encore plus du raisonnement: c'est une vue synthétique des trois propositions du syllogisme qui permet de vérifier s'il est ou non concluant.

Il se produit quelque chose d'analogue dans la délibération qui aboutit à la décision volontaire. Pour nous décider volontairement, c'est-à-dire d'après des motifs, il faut que nous percevions d'une vue synthétique le but visé, les moyens prévus et les motifs d'agir.

b) Reste maintenant à prouver qu'une connaissance synthétique d'objets différents nécessite un principe simple ou immatériel.

Supposons en effet que le principe connaissant soit composé de parties et matériel. Dans ce cas, ou bien chaque partie simple aura une connaissance du tout, et alors nous aurons une multiplicité d'âmes ayant chacune sa connaissance propre, ce qui est contraire à l'expérience que nous avons de l'unicité de la connaissance; ou bien chaque partie du principe connaissant connaîtra une partie de l'objet, mais l'objet lui-même ne sera pas connu dans son ensemble, ce qui est contraire aux faits, ainsi que nous l'avons vu dans l'exposé de la mineure.

Ainsi dans la perception sensible d'un visage, le point A de la réalité matérielle mystérieuse qui a le pouvoir de connaître contiendra la représentation du front; le point B, celle du nez; le point C, celle de l'œil droit (30), etc.; mais le visage dans son entier ne sera pas représenté et par suite reconnu. Puisque je perçois un visage, c'est qu'il y a en moi un principe simple qui perçoit à la fois toutes les données sensibles constituant la perception d'un visage.

Nous pouvons faire le même raisonnement à partir de la perception auditive qui synthétise des données, non plus juxtaposées dans l'espace, mais se succédant dans le temps.

THÉOPHILE. — ... Quand je prononce le mot *Bal-tha-zar*, la syllabe *Bal* n'existe pas avant la syllabe *tha*.

ARISTE. — Sans doute.

THÉOPHILE. — Son existence est donc du passé quand l'existence de la syllabe *tha* est de l'actuel ?

ARISTE. — Evidemment.

THÉOPHILE. — On s'exprimerait de même au sujet de la syllabe *tha* par rapport à la syllabe *zar*. Les trois syllabes n'existent pas dans le même temps. Pourtant, n'as-tu pas toujours tenu comme un fait certain que tu percevais ces trois syllabes, dont une seule à la fois peut être actuelle, comme si, pour toi, elles étaient toutes les trois présentes ?

ARISTE. — Je le tiens encore; car, à cette condition seulement, je puis trouver un sens au mot *Balthazar*.

THÉOPHILE. — Il faut donc admettre la conséquence qui s'ensuit inéluctablement: quand tu perçois le mot *Balthazar*, en tant que tu le perçois, tu es hors du temps.

ARISTE. — Il le faut bien. La conséquence est étrange, mais force est d'en passer par elle.

.....  
THÉOPHILE. — ... D'être dans le temps est la propriété essentielle de tout ce qui est matériel. Mais alors, ce qui n'est pas dans le temps, dans la mesure même où il n'est pas dans le temps, n'est pas matériel. Ou penses-tu pouvoir douter de la chose ?

(30) Remarquons d'ailleurs que le front, le nez, l'œil, sont eux aussi des ensembles constituant une perception synthétique.



ARISTE. — *On ne peut pas ne pas être de ton avis.*

THÉOPHILE. — *D'après ce que nous avons dit, ce qui en toi perçoit simultanément les trois syllabes du mot Balthazar quand je les prononce successivement n'est pas dans le temps; cette partie de toi-même n'est donc pas matérielle ?*

ARISTE. — *Il le faut bien.*

THÉOPHILE. — *Comment l'appellerons-nous ?*

ARISTE. — *Je ne sais.*

THÉOPHILE. — *Eh bien, forçons un mot : appelons-la spirituelle.*

(Aug. VALENSIN, *Balthazar*, p. 29-31, Aubier, 1934.) (51).

La perception intellectuelle, à plus forte raison, nous fournit des arguments du même ordre. Un jugement comporte deux termes et un raisonnement plusieurs jugements. Or, pour constater de la vérité d'un jugement, je dois voir en même temps le sujet et l'attribut; pour m'assurer qu'un raisonnement est concluant, il est indispensable que je perçoive par une intuition simple l'antécédent et le conséquent.

### III. La spiritualité de l'âme.

La spiritualité suppose la simplicité ou l'immatérialité, mais y ajoute un caractère de plus : est spirituel, l'être capable non seulement d'exister et d'agir indépendamment d'un organisme (caractéristique négative), mais encore de se représenter l'absolu et de tendre vers lui.

**A. ARGUMENTS TIRES DE LA VIE COGNITIVE.** — a) La mémoire a été pendant longtemps considérée comme une fonction du cerveau, et l'étude des maladies de la mémoire, à la fin du dernier siècle, avait confirmé cette conception. Mais des observations plus récentes ont ramené à une conception spiritualiste (52).

D'abord, la conservation des souvenirs ne paraît plus pouvoir s'expliquer par des impressions cérébrales. Des tumeurs du centre de la mémoire ont pu donner l'illusion que les souvenirs y étaient conservés et sont détruits, puisque le malade est incapable de les rappeler : mais, puisqu'ils reviennent plus tard, c'est qu'ils n'étaient pas détruits; et s'ils ne sont pas détruits avec le centre qui était supposé les conserver, c'est qu'ils n'étaient pas conservés dans ce centre. Le cerveau n'est que l'organe du rappel des souvenirs. Les souvenirs sont conservés hors de l'organisme (Cf. *Psychologie*, p. 381-391).

Ensuite l'impression de mon identité à travers le temps ne peut pas s'expliquer par le corps seul. Je me sens le même qu'il y a vingt ans; dans vingt ans, je me sentirai encore le même : sentiment inexplicable par l'organisme qui se renouvelle périodiquement. On pourrait dire, il est vrai, que si la matière de mon corps change, sa forme reste; mais n'est-ce pas précisément la persistance de cette forme qui nous a forcés à admettre, dans l'être vivant, dominant et organisant la matière, un principe distinct d'elle ? Ce principe, nous le retrouvons, à un degré supérieur, au degré de la pensée.

b) Mais les spiritualistes font de préférence appel à la pensée proprement dite, c'est-à-dire à la pensée qui procède par idées abstraites et générales : ces

(51) Cf. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, p. 59-60.

(52) Cf. BERGSON, *Matière et mémoire*.

idées étaient indépendantes de la matière, l'esprit qui les forme lui aussi, dans l'acte par lequel il les forme, doit être indépendant de conditions matérielles.

Les images proprement dites, par exemple l'image de mon chien ou du clocher de mon village, impliquent des données matérielles concrètes qui proviennent soit de l'objet lui-même dans la perception, soit du centre cérébral qui, dans le cas de réviviscence de la perception, fait renaître une impression analogue à l'impression passée. Il n'y a rien de tel, non seulement dans l'idée de justice et de vérité, mais encore dans celle de vivant et d'animal. De telles idées sont des représentations purement intellectuelles. Or suivant l'axiome formulé en ontologie, chaque être agit suivant ce qu'il est (*agere sequitur esse*). Par conséquent, si l'esprit humain a des représentations intellectuelles, c'est qu'il est lui-même intelligence pure.

Sans doute, la plupart de nos idées sont abstraites des données sensorielles et en définitive du monde matériel. Mais l'origine même de ces idées, loin de prouver que l'esprit dépend de la matière dans ses opérations propres, montre, au contraire, qu'il en est indépendant. Avec du matériel, l'esprit fait du spirituel : c'est donc qu'il est lui-même spirituel. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* : chacun reçoit l'action qu'il subit suivant ce qu'il est.

Voici un tableau sur lequel j'ai dessiné un triangle équilatéral. Je le photographie : sur la plaque, je retrouverai la reproduction exacte de ce qui est au tableau, avec les imperfections de la figure, les inégalités du fond noir; je ne puis pas dire que la plaque photographique a été impressionnée par le triangle; c'est tout qui a impressionné la plaque. L'animal qui aura été dressé à reconnaître un triangle équilatéral donné réagira devant le triangle sans tenir compte du fond sur lequel il est tracé; mais il n'aura pas l'idée de triangle en faisant abstraction de tout support et de toute dimension. Seul l'homme parvient, à partir de réalités concrètes et matérielles, à l'idée abstraite et spirituelle. C'est donc qu'il y a en lui un principe spirituel.

Les psychologues modernes ont confirmé cette preuve. Sans doute, ils admettent assez généralement qu'il n'y a pas de pensée sans images. Mais ces images sont le plus souvent des schémas, c'est-à-dire des ébauches d'idées, et on a mis en doute l'existence de vraies images, c'est-à-dire de représentations concrètes d'objets singuliers. De plus, lorsqu'elle s'accompagne d'images, l'idée est autre chose que les images : les images ne sont que la matière en laquelle prend corps une forme imperceptible aux sens et qui suppose l'esprit (Cf. *Psychologie*, p. 416-418).

c) Néanmoins ce sont les idées normatives, celles en particulier qui sont à la base de la morale, qui constituent l'argument le plus fort en faveur de la spiritualité de l'âme. Etant normatives, ces idées ne peuvent pas être une simple résultante de l'expérience sensible; elles supposent que l'âme est apparentée à un monde différent de celui que perçoivent nos sens. L'idée du bien, l'idée du beau, au moyen desquelles nous jugeons de la valeur spirituelle des choses terrestres, ne peuvent pas venir des spectacles dont nous avons été témoins sur terre (*Psychologie*, p. 484), elles supposent que nous participons à un autre monde, au monde de l'esprit qui n'est parfaitement réalisé qu'en Dieu.

## B. ARGUMENTS TIRES DE L'AFFECTIVITE ET DE LA VOLONTE. —

a) L'affectivité, qu'on a voulu ramener à la conscience de troubles physiologiques, nous fournira moins de faits exigeant un principe inorganique dans l'homme; elle nous en fournira cependant quelques-uns.

On pourrait noter d'abord que les sentiments ne dépendent pas de l'organisme seul, puisque le même fait organique (pleurs, rougeur) est lié à des états de conscience opposés, tantôt au plaisir, tantôt à la douleur.

Dans l'émotion, « le fonctionnement nerveux n'est plus à la disposition du psychisme » (R. DÉJEAN, *L'émotion*, 230) : l'introspection, quand elle est possible, nous fait saisir alors comme intuitivement la distinction de l'esprit et du corps. L'animal n'a pas de véritable émotion parce qu'il n'y a pas en lui une vie psychique distincte de son activité organique.

La passion elle-même, qui cristallise toutes les tendances, suppose un pouvoir de synthèse inexplicable par la matière : aussi l'animal, qui a parfois des inclinations violentes, n'a-t-il pas de passions.

b) La volonté, au contraire de l'affectivité, est essentiellement spirituelle. L'acte libre est encore plus irréductible à un processus de la matière que régit le déterminisme le plus rigoureux. Enfin, l'attention volontaire nous donne le spectacle d'une activité toute spirituelle, en sorte que « la méthode réflexive, usant de toutes les ressources d'une analyse de l'attention, suffirait à nous conduire vers une philosophie de l'esprit... vers une philosophie de l'âme » (83).

L'indépendance de l'esprit vis-à-vis du corps est rendue particulièrement sensible dans les cas où la volonté s'impose une souffrance physique contre laquelle tout l'organisme se révolte.

*Imaginez que j'aie une de ces blessures qu'on a vues sur les champs de bataille, par exemple une jambe fracassée... La gangrène me menace. Le chirurgien m'a dit, et je sais, pour les avoir apprises, les conséquences inéluctables : l'opération ou la mort. Alors, le cas s'est vu, je me décide à me laisser amputer, même sans anesthésie. Mon corps, que je veux sauver, va-t-il en prendre son parti ? Non, mais j'en décide. Alors, tout mon système nerveux se tord sous la souffrance. Tout ce qu'il contient de puissance vitale se révolte... Cependant, ma jambe ensanglantée, tenue par les seules contraintes de ma volonté et de ma raison, reste sous l'acier qui la fouille. Sans doute, sous la souffrance qui m'exténue, y a-t-il des réflexes que je ne parviens pas à retenir. Il se peut que je crie. Malgré tout, sans aide, je tiens ma jambe où je veux qu'elle reste et la soumetts au bistouri du chirurgien. Je le demande, où trouvera-t-on ici, dans la substance nerveuse, l'explication d'une action qui se réalise en un sens absolument contraire à celui dans lequel sa structure est faite pour agir ? (P. LAMY, *Le problème de la destinée*, p. 80, Presses universitaires, 1947.)*

## § 2. — L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

Le problème des rapports de l'âme et du corps est capital en philosophie et commande toutes les avenues de la pensée : la solution ébauchée par ARISTOTE et élaborée par les grands scolastiques est au centre de la *philosophia perennis*, qui n'est que le bon sens réfléchi et systématisé ; c'est pour avoir abandonné cette solution que DESCARTES a ouvert la porte à l'idéalisme d'une part et au matérialisme de l'autre. Mais il est aussi un des plus difficiles problèmes de la philosophie et nous ne pouvons pas prétendre aboutir à une solution qui nous

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS, 1<sup>er</sup>, qu. 76; *Quaest. disp. de Anima*, art. 8-10; C. GENTES, II, 56-57. — R. JOLIVET, *Psychologie*, p. 637-672. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III. — A. BAIN, *L'esprit et le corps* (Flammation, 1908). — R. RUYER, *La conscience et le corps* (Alcan, 1937). — BERGSON, *L'âme et le corps*, dans *L'énergie spirituelle*, p. 31-63.

(83) A. FOREST, *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès intern. de phil.*, VIII, p. 125.

contente parfaitement : là où tant de penseurs ont échoué, il serait vain d'escompter parvenir à une clarté sans ombres.

*L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son être propre.* (PASCAL, *Pensées*, éd. BRUNSCWICG, p. 357.)

## I. Exposé de la question.

**A. LES FAITS ET LE PROBLEME.** — a) Les grands penseurs et les moralistes s'entendent avec le sens commun pour reconnaître comme un fait la dualité de l'être pensant : l'homme est à la fois corps et esprit.

Les formes supérieures de l'activité psychique de l'homme nous ont amené à conclure à l'existence en lui d'un principe essentiellement différent de l'organisme pouvant exercer une activité et par suite avoir une existence indépendante de lui.

Mais, la chose est trop claire, l'homme n'est pas un pur esprit. Il est aussi corps, et le principe immatériel que nous lui reconnaissons doit aussi animer ce corps qui explique ce qu'il y a, dans notre vie psychique, de commun avec les animaux.

Jusque dans les formes supérieures de notre activité psychique, nous constatons le rôle joué par les fonctions organiques. Ainsi, c'est de la perception sensible que nous viennent la plupart des idées, et la pensée est normalement accompagnée d'images ou de paroles au moins ébauchées; les sentiments les plus nobles ont leur retentissement sur la vie organique, et les troubles organiques influent sur la pensée abstraite elle-même. Surtout la vie intellectuelle dépend étroitement du cerveau et des glandes endocrines.

Inversement, ainsi que nous l'avons vu en *Psychologie* (p. 59-61), et comme nous l'apprend l'expérience vulgaire, le psychisme exerce une influence profonde sur les fonctions organiques : non seulement nous pouvons mouvoir volontairement nos membres, mais nos représentations provoquent automatiquement des mouvements, et nos sentiments se répercutent dans tout notre organisme.

b) Ces faits posent un grave problème que nous avons déjà plusieurs fois signalé, car on le retrouve à chaque chapitre de la métaphysique : on l'appelait jadis le problème de la communication des substances; on le dénomme aujourd'hui le problème des relations de l'âme et du corps. Nous pouvons le formuler ainsi : comment des réalités hétérogènes peuvent-elles agir l'une sur l'autre ?

**B. SOLUTIONS REJETEES.** — La plupart des systèmes philosophiques modernes résolvent le problème en niant, contrairement aux affirmations du sens commun, l'une de ces données.

a) La majorité nie l'hétérogénéité de l'âme et du corps et, rejetant la dualité que nous avons établie, adopte une philosophie moniste : les idéalistes nient la matière dont ils font une représentation de l'esprit; les matérialistes nient l'esprit qu'ils conçoivent comme une sorte de phosphorescence de la matière.

Ces deux conceptions monistes ont été longuement discutées (p. 165-173, 352-358). Aussi nous contentons-nous de les rappeler.

b) D'autres, moins nombreux, reconnaissent l'hétérogénéité de l'esprit et de la matière, mais prétendent esquiver la difficulté que pose cette dualité en disant qu'ils n'agissent pas l'un sur l'autre bien qu'ils se correspondent rigoureusement. C'est la théorie appelée **parallélisme psycho-physiologique**, dont nous avons déjà parlé en *Psychologie* (p. 66-69), du point de vue scientifique et que nous retrouvons ici comme conception métaphysique de la nature humaine et même du monde.

La théorie paralléliste ne peut pas résister à l'objection suivante, fondée sur le principe de raison suffisante : la concordance ou le parallélisme que nous observons et que les parallélistes reconnaissent entre l'activité de l'âme et celle de l'organisme n'a pas de raison suffisante s'il n'y a pas d'action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sans l'âme. Aussi, nous le verrons, les métaphysiciens qui professent cette théorie ne s'en tiennent-ils pas là et expliquent-ils cet accord par l'intervention de Dieu.

**C. A LA RECHERCHE D'UNE SOLUTION SATISFAISANTE.** — Le problème des relations de l'âme et du corps ne peut être résolu que par une théorie évitant à la fois le monisme et le dualisme absolus :

a) Le monisme absolu, sinon elle laisserait sans explication acceptable une partie du donné de l'expérience : l'idéalisme n'explique pas la sensation; le matérialisme n'explique pas la pensée;

b) Le dualisme absolu, sinon elle rendrait inexplicable la concordance de la vie de l'esprit avec la vie du corps et l'influence réciproque dont cette concordance est le signe.

C'est après avoir fait l'histoire des doctrines qui ont prétendu résoudre ce problème que nous dirons quelle est celle qui nous paraît répondre le mieux ou le moins mal aux conditions indiquées.

## II. Histoire des doctrines.

**A. DANS L'ANTIQUITE.** — Dès le iv<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ s'opposent déjà très nettement les deux grandes conceptions qui diviseront l'humanité, la conception de PLATON et celle d'ARISTOTE.

a) La théorie platonicienne constitue un véritable dualisme (ROBDE, *Psyché*, p. 479-505). **Platon**, en effet, suivant la doctrine de PYTHAGORE, regarde l'union de l'âme et du corps comme accidentelle; il la compare à l'union du cavalier avec sa monture, du nautonnier avec sa barque; bien plus, cette union est un accident malheureux, la punition d'une faute.

En définitive, dans la mentalité platonicienne, l'homme est essentiellement une âme; le corps n'est qu'une entrave pour l'âme.

b) Au contraire, l'hylémorphisme aristotélicien, en affirmant l'unité substantielle de l'âme et du corps, évite le dualisme. Pour ARISTOTE, considérés séparément, âme et corps sont deux principes distincts mais ne constituant qu'une seule substance; ce ne sont pas des êtres existant par eux-mêmes : l'âme est la forme du corps comme la « tabulété » est la forme de la table, ou, pour

employer ses termes <sup>(54)</sup>, « l'âme est une entéléchie <sup>(55)</sup> première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé ».

Ainsi, pour ARISTOTE, qui par là se sépare radicalement du platonisme, l'homme est en définitive un corps que l'âme ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) fait passer de la puissance à l'acte <sup>(56)</sup>; la mort n'est que la disparition de la forme, cette âme, disparition qui entraîne la désagrégation du corps. L'intellect ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) principe de la pensée rationnelle, est quelque chose de divin et d'impassible <sup>(57)</sup> qui semble commun à tous les êtres pensants; il vient de l'extérieur <sup>(58)</sup> et, à la dissolution du composé humain, retourne là d'où il était venu. Par suite, le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  seul semble immortel, et ARISTOTE ne paraît pas admettre l'immortalité personnelle de l'homme <sup>(59)</sup>.

**B. AU MOYEN AGE.** — Les premiers essais de systématisation de la pensée chrétienne, surtout ceux de Saint AUGUSTIN et du PSEUDO-DENYS, s'étaient inspirés de la philosophie platonicienne <sup>(60)</sup> : le haut moyen âge ne connaissait d'ARISTOTE que quelques livres de l'*Organon*. C'est au XIII<sup>e</sup> siècle que les œuvres du stagirite furent répandues en Occident par les Arabes établis en Espagne. L'un de leurs maîtres, AVERROËS (1121-1198), qui enseignait à Cordoue, publia des *Commentaires* qui lui valurent jusqu'à la fin du moyen âge le titre de Commentateur de celui à qui était réservé le titre de Philosophe. Mais l'introduction de l'aristotélisme ne se fit pas sans combat, spécialement à l'Université de Paris. De ce combat, le P. MANDONNET O. P. (1858-1936) a conté un des plus intéressants épisodes dans *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*.

a) Les augustinieniens dépendent de Platon et représentent la tradition chrétienne. Ils comptent parmi eux les maîtres des deux grands ordres religieux mendiants de cette époque, les Franciscains et même les Dominicains; c'est l'influence de Saint THOMAS qui, non sans peine d'ailleurs, détacha l'ordre de Saint DOMINIQUE de l'augustinisme traditionnel.

Les augustinieniens ont le vif sentiment de l'abîme qui sépare l'esprit de l'âme <sup>(61)</sup>. Aussi répugnent-ils à admettre l'union substantielle d'ARISTOTE et sont-ils portés à

(54) *De l'âme*, II, 1, 412 a. On trouvera un commentaire de cette définition dans O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 373-374. Cf. aussi ROME, *Psyché*, p. 510-517.

(55) « Entéléchie » ( $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\iota\alpha$ ;  $\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ , avoir complètement) est synonyme d'« acte » et de « forme ».

(56) Pour ARISTOTE, « l'âme est quelque chose du corps... Corrélativement, le corps à son tour sera, semble-t-il, quelque chose de l'âme. Au fond, c'est une seule et même réalité, mais dont le corps représente l'aspect matériel et potentiel, tandis que l'âme en représente l'aspect formel et actuel ». (ROBIN, *Aristote*, p. 95. Presses universitaires, 1944.)

(57) *De l'âme*, I, 4, 408 b.

(58)  $\theta\upsilon\pi\alpha\theta\epsilon\nu$ , *De gener. animal*, 736 b, 28.

(59) *De l'âme*, III, 5, 430 a.

(60) Le corps est assez généralement conçu comme l'instrument de l'âme. Cf., par exemple, Guillaume d'AUVERGNE, *De Anima*, c. III, pars. 11 a, éd. de 1674, t. II, suppl., p. 100; Gilles de ROME, *In 2 Sent.*, dist. 1, pars. 2<sup>ae</sup>; qu. 2, art. 4, dubium 1, t. I, p. 97, I B (Venetiis, 1581). Le franciscain Mathieu de AQUASPARTA juxtapose la formule platonicienne et la formule aristotélicienne : Anima se habet ad corpus sicut sensor ad eum, quia est corporis motor, et ultra, quia est corporis forma. (*De Incarnatione*, qu. III, ad 6<sup>um</sup>. Dans *Quaestiones disputatae selectae*, II, 37, Quaracchi, 1914.)

(61) Voici, par exemple, quelques réflexions du dominicain John PECHAM, citées par H. SLETTMANN, O. F. M., *Psychologie des Johannes Pecham* (vol. XX<sup>e</sup> des *Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, 1919; p. 9-10 : Infinita distantia corporis a spiritu...; Intellectuale et spirituale improporcionabiliter et quasi infinite dignius est omni corporali...; Anima carceratur corpori. (*Quodlibet romanum*, 41 b.).

imaginer entre les deux éléments du composé humain des intermédiaires qui, semble-t-il, rendront moins paradoxal le fait de leur union. Pour eux, âme et corps peuvent avoir une existence indépendante, car tous deux constituent une substance complète, ou du moins sont composés de matière et de forme<sup>(62)</sup>, en sorte que le corps a sa forme propre, la corporéité, à laquelle l'âme se surajoute<sup>(63)</sup> : c'est la théorie de la pluralité des formes, communément admise par les franciscains. Allant plus loin, Pierre Orivi (1248-1298) enseigne que la partie intellectuelle de l'âme n'informe le corps que par l'intermédiaire des parties végétative et sensitive<sup>(64)</sup>.

b) Les averroïstes sont aristotéliens et représentent le mouvement novateur résultant de l'introduction des œuvres d'ARISTOTE en Europe par les envahisseurs arabes, en particulier par AVERROËS.

L'homme a, comme l'animal, une âme sensitive individuelle qui est strictement la forme du corps et, par suite, disparaît avec lui; mais il y a aussi, pour toute l'humanité, une âme intellectuelle unique et immortelle, émanation de la divinité si elle n'est pas divine elle-même<sup>(65)</sup>.

c) *Saint Thomas d'Aquin* tâche de réaliser un compromis entre ces deux théories : il adopte l'hylémorphisme d'ARISTOTE, mais en élimine ce qui ne peut s'harmoniser avec le dogme chrétien.

L'âme est la forme unique du corps et point n'est besoin de recourir à la corporéité : c'est l'âme qui donne au corps l'être, la vie, le sentiment<sup>(66)</sup>, en même temps qu'elle est l'instrument de la pensée. Mais elle est une forme particulière, pouvant agir et exister sans la matière. « Nous arrivons ainsi à cette singularité d'un pouvoir appartenant à une âme qui est l'acte d'un corps, sans que ce pouvoir soit acte du corps. Nous devons concevoir une émergence d'acte, en raison de laquelle l'âme, appuyée sur des conditions matérielles, les dépasse. »<sup>(67)</sup>.

De là on conclut que l'âme n'est ni une simple forme substantielle, comme la forme de cette fleur qui ne peut exister qu'unie à la matière, ni une substance proprement dite, comme les purs esprits ou les anges que les scolastiques appelaient des « formes séparées ». Elle est une forme subsistante.

Elle diffère des formes substantielles ordinaires : elle n'est pas, comme elles, totalement absorbée par l'information de la matière à laquelle elle est unie; elle est capable d'actes immatériels<sup>(68)</sup>; elle peut même subsister dans la matière.

Elle n'est pas cependant une vraie substance, puisqu'il est, dans sa nature d'être unie au corps, et que sans le corps elle est incomplète<sup>(69)</sup> parce qu'ordonnée, non pas seulement à l'être, mais à un être de telle espèce déterminée<sup>(70)</sup>.

(62) Cf., par exemple, Alexandro DE ALES, *Universae theologiae Summa*, Pars. 2<sup>a</sup>, qu. 12, membrum 1.

(63) Cf. A. DE ALES, *ibid.*, qu. 63, membrum 4.

(64) Cette doctrine fut condamnée en 1311 par le Concile de Vienne en Dauphiné. Cf. CAVALLERA, *Thesaurus Doctrinae Catholicae*, n° 651, Denzinger, n° 481.

(65) Cf. DENIFLE et CHATELAIN, *Cartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 544-545, nos 13 et 32. Contre cette théorie, Saint THOMAS a écrit un *De Unitate intellectus*.

(66) Cf., par exemple, *Summa Theol.*, 1<sup>a</sup>, qu. 86, art. 1; *De spiritualibus creaturis*, art. 3; *Contra Gentes*, II, 68.

(67) A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses*, p. 188. — « Je suis matière et forme, mais forme émergente; le monde est matière et forme, mais forme immergée dans la matière. » (BALHAZAR, *Mon moi dans l'être*, p. 89, Louvain, 1946.)

(68) Cf. *De anima*, art. 2, corp. : Unde dicendum est.

(69) Il faut reconnaître que cette notion de substance incomplète n'est pas totalement satisfaisante, et ce n'est pas sans raison que LEIBNIZ l'appelle « monstrum in philosophia ». (*Lettre au P. des Bosses*, Gerhardt, II, p. 325.)

(70) Cf. *De anima*, art. 1. ad 1<sup>um</sup>, ad 4<sup>um</sup>, ad 16<sup>um</sup>.

**C. DANS LES TEMPS MODERNES.** — a) *Descartes*, qui n'admet comme distinction réelle que la distinction physique, nous fait logiquement retomber dans le dualisme, et c'est pour échapper aux difficultés de ce dualisme que les philosophes postérieurs aboutiront au monisme idéaliste.

Pour DESCARTES, l'essence de l'âme est la pensée. En effet, dit-il, je puis douter de tout, sauf de ma pensée; c'est donc que je suis essentiellement un être pensant, et je ne laisserais pas d'être tout ce que je suis, même si je n'avais pas un corps (71).

Le corps, d'autre part, est essentiellement étendu, car je ne puis concevoir hors de ma pensée rien qui ne soit étendu.

Le corps et l'âme sont des substances complètes, et il n'y a pas entre elles d'union substantielle (72). Ils ont cependant, ainsi que le montre l'expérience, des relations très étroites (73) que DESCARTES explique par l'hypothèse des « esprits animaux », vapeurs subtiles qui circulent dans le sang et servent d'agents de liaison entre le corps et l'âme dont le siège est la glande pinéale (74).

b) Les disciples de Descartes pourront encore parler des esprits animaux, mais ils ne prétendront plus expliquer par eux les rapports de l'âme et du corps : n'étant que matière, les esprits animaux ne sauraient servir d'intermédiaire entre la matière et l'esprit. Restant d'autre part, profondément pénétrés de l'hétérogénéité de l'âme et du corps, ces penseurs se rallieront au parallélisme expliqué lui-même par une action divine.

Ce parallélisme, d'ailleurs, est conforme à la grande idée que beaucoup de philosophes se font de Dieu qu'ils conçoivent comme la cause unique de toutes choses. Cette thèse a été brillamment mise en valeur par MALEBRANCHE, mais elle a été soutenue par d'assez nombreux philosophes du moyen âge et elle sourit à certains modernes (75).

1. A l'explication cartésienne, Malebranche substitue la théorie des causes occasionnelles. D'après lui, « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens » (76) est d'accorder aux créatures une causalité véritable et de méconnaître un privilège essentiel de la divinité : il affirme avec force...

(71) *Discours de la méthode*, 4<sup>e</sup> part., éd. L'Ecole, p. 37. *Méditations*, médit. 2<sup>e</sup> (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 21); Médit. 6<sup>e</sup> (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 62); *Principes*, I, 8 (A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 28). — Cf. O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, p. 272-289; J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, p. 220-284 (Presses universitaires, 1948).

(72) Il faut noter cependant que la pensée de DESCARTES reste assez flottante. Si, dans les *Principes* (I, § 8), il affirme que l'âme « est une substance entièrement distincte du corps », ailleurs il admet leur « union substantielle ». Cf. *Quatrièmes réponses* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 177), *Lettres à Regius* (A.-T., II, p. 493, 508). D'après HAMELIN, la théorie cartésienne est au fond la théorie scolastique. (*Le système de Descartes*, p. 287.)

(73) Cf. *Traité des passions*, art. 34. La difficulté d'expliquer ces relations n'a pas échappé à DESCARTES, qui répond que c'est un fait indiscutable. *Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit; haec enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus.* (Lettre à Arnauld. A.-T., V, p. 222.)

(74) Cf. *Discours de la méthode*, 5<sup>e</sup> part. (éd. L'Ecole, p. 53); *Traité de l'homme* (A.-T., XI, p. 129-141); *Traité des passions*, art. 11. — Le terme « esprits animaux » est dû à GALIEN, pour qui les esprits animaux étaient des intermédiaires entre les humeurs de l'organisme et l'âme.

(75) Elle fut d'abord soutenue par l'Arabe ELGAZALI ou ALGAZEL. REID incline vers cette doctrine et DUGALD-STEWART l'accepte. Cf. HAMILTON, *Lectures on Metaphysics*, I, p. 302-303.

(76) *Recherche de la vérité*, liv. VI, 2<sup>e</sup> part., titre du chap. III, qui traite des causes occasionnelles. Cf. *Eclaircissements* sur le 6<sup>e</sup> livre (éd. Bordelet, IV, p. 351-353). Cf. *Méditations chrétiennes*, 5<sup>e</sup> Médit.; *Entretiens sur la métaphysique*, 7<sup>e</sup> entr.



... qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu; que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles.

... Dieu ne peut même pas communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumières de la raison; il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire des dieux. (MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. VI, 2<sup>e</sup> part., chap. III, t. III, p. 113, 123-124, Bordelet, 1749.)

L'âme et le corps n'exercent donc aucune influence l'un sur l'autre. C'est Dieu qui, à l'occasion des modifications du corps, produit dans l'âme les idées correspondantes et qui, à l'occasion des volitions de l'âme, produit dans le corps les mouvements commandés, ou plutôt qui a établi la loi générale du parallélisme : « Il a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprit. Il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse, que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. »

2. *Leibniz*, lui non plus, n'admet pas d'action de l'âme sur le corps (77), ni du corps sur l'âme, pas plus que d'une substance créée sur une autre substance; mais il reproche à MALEBRANCHE « de faire venir *Deum ex machina* » (78) et d'introduire « des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances » (*Théodicée*, § 61). D'après lui, c'est dès l'origine du monde que Dieu a disposé les êtres, et en particulier le corps et l'âme, de telle sorte que, d'après les seules lois internes de leur développement, il y eût cependant entre eux une rigoureuse correspondance (79). C'est la théorie de l'harmonie préétablie que son auteur explique par cette comparaison célèbre (80).

*Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or cela peut se faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre; la seconde, dans le soin d'un homme qui y prend garde; la troisième, dans leur propre exactitude...*

*Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie d'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment. La voie de l'assistance est celle des causes occasionnelles; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au-delà de son concours général. (LEIBNIZ, *Troisième éclaircissement sur son hypothèse de philosophie*, Œuvres philosophiques, éd. P. JANET, II, p. 548, Ladrance, 1866.)*

3. *Spinoza* affirme lui aussi le dualisme de l'esprit et de la matière comme le parallélisme du psychique et de l'organique, et il rejette toute action de l'un sur l'autre (81). Mais, conscient des difficultés insolubles du dualisme cartésien, il se rallie en même temps au monisme : l'esprit et la matière sont deux attributs distincts de la seule substance qui existe, la substance divine (82). Ainsi l'auteur de l'*Ethique*

(77) *Entretiens sur la métaphysique*, 7<sup>e</sup> entr., éd. J. Simon, p. 161.

(78) *Système nouveau de la nature*, dans les Œuvres philosophiques éditées par Paul JANET, II, p. 581.

(79) *Théodicée*, § 62. Cf. *Monadologie*, n<sup>o</sup> 78.

(80) VOLTAIRE la résume d'une façon humoristique, mais inexacte. Dans *Micromégas*, le géant de Sirius, en visite sur la terre, demande au partisan de LEIBNIZ : « Qu'est-ce que ton âme ? — C'est, répond le leibnizien, une aiguille qui montre les heures pendant que mon corps carillonne. »

(81) *Ethique*, liv. II, théorème 7, scholie.

(82) *Ethique*, liv. I, théor. 10, scholie.

professe le monisme de la substance et le dualisme ou plutôt le pluralisme des attributs.

Nous renvoyons à la *théodicée* la discussion du panthéisme spinoziste.

c) Après la théorie exposée par DESCARTES et les corrections que lui apportèrent ses disciples indépendants, les philosophes n'ont pas trouvé de conception nouvelle qui mérite d'être étudiée. Nous citerons seulement deux penseurs qui ont imaginé entre le corps et l'âme un intermédiaire de nature mixte, à la fois spirituel et matériel : le philosophe anglais CUDWORTH (1617-1688), qui appelait cet intermédiaire « nature plastique » (on l'appelle couramment « médiateur plastique ») <sup>(83)</sup>; le mathématicien suisse EULER (1707-1783) qui parle d'« influx physique » <sup>(84)</sup>. Quant à la théorie paralléliste contemporaine, ou bien elle s'en tient au point de vue phénoménal et se défend de se prononcer sur le fond des choses, ou bien elle retombe dans le monisme matérialiste <sup>(85)</sup>.

CONCLUSION. — En définitive, c'est la théorie hylémorphique, telle qu'elle est professée par l'aristotélisme thomiste, qui se moule le plus exactement sur les faits : l'âme est la forme du corps, et corps et âme ne forment qu'une seule substance; mais l'âme, émergeant en quelque sorte au-dessus du corps, peut exercer une activité indépendante et par suite avoir son existence propre.

L'union intime de l'âme et du corps, nous la constatons dans la sensation qui n'est pas, ainsi qu'on le dit trop souvent, un phénomène psychologique, mais un phénomène psycho-physiologique, le fait du composé tout entier (Cf. *Psychologie*, p. 231), nous le constatons aussi dans la pensée qui s'exprime par des paroles et, lorsque les paroles manquent, tâche de se suggérer par des mouvements et des attitudes.

Nous sentons l'âme immergée dans le corps lorsque les idées évoquent à notre esprit des images concrètes, des couleurs, des sons ou des parfums. Cette immersion est sentie d'une façon plus intime et plus douloureuse quand la paresse ou l'inertie organique entrave notre pensée et endort l'esprit, lorsque l'attrait sensible domine notre raison et nous détermine comme elle détermine la brute.

L'émergence de l'âme hors de l'organisme, nous la saisissons dans la pensée abstraite : d'abord dans l'idée perçue comme un filigrane au travers d'un matériel d'images qui constituent dans bien des cas un support nécessaire; parfois même dans les représentations intellectuelles, dépouillées de toute imagerie auxquelles parviennent les esprits cultivés. Mais c'est la maîtrise que l'âme parvient à conquérir sur le corps qui nous donne le sentiment le plus vif de son émergence, sans d'ailleurs nous faire perdre la conscience de son immersion dans l'organisme : celui qui s'impose volontairement une vive souffrance sent bien que le principe qui maintient la décision prise n'est pas un simple épiphénomène de la matière; mais l'effort qu'il doit fournir pour surmonter la tentation de se relâcher lui montre bien que son âme n'est pas encore complètement libérée des liens de la matière.

(83) *Systema intellectuale hujus universi*, Iena, 1733, p. 130.

(84) *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II<sup>e</sup> part., lettre 14.

(85) Voici, par exemple, ce que dit MAUDSLEY : « Le mot *âme* ou *esprit* employé pour désigner la substance ou l'essence de la fonction psychique, et le mot *cerveau* employé pour en désigner l'organe, ne sont au fond que deux noms pour la même substance. Le premier mot correspond au langage du sens intérieur ou de la conscience; le second au langage du sens extérieur. » (*Psychologie physiologique*, p. 39-40, Reinwald, 1879.) Cf. *Psychologie*, p. 66-69.

### § 3. — L'ORIGINE ET LA DESTINÉE DE L'ÂME.

#### I. L'origine de l'âme.

Nous n'avons pas d'intuition immédiate de l'âme, Nous ne percevons que ses opérations, et c'est d'après les caractères de ces opérations, en nous fondant sur l'axiome *operatio sequitur esse*, que nous concluons à sa nature propre. C'est en nous fondant sur ces thèses déduites des faits d'observation que nous pourrions répondre à la question de l'origine de l'âme : nous déterminerons d'où nous venons d'après ce que nous sommes.

La question de l'origine de l'âme humaine peut être traitée comme à deux échelons : on peut se demander tout d'abord comment l'homme est apparu sur terre et d'où vient la première âme; ensuite, il faut expliquer comment des âmes individuelles viennent tous les jours informer un corps nouveau.

**A. L'ORIGINE DE L'HUMANITE.** — Pour rendre compte de l'apparition de l'homme sur la terre, nous avons à opter entre deux hypothèses : l'évolutionnisme et le créationnisme.

a) Restreinte à l'explication de l'origine des formes organiques dans le monde végétal et animal, la théorie évolutionniste, malgré les faits qu'on peut apporter contre elle et l'ignorance dans laquelle elle nous laisse du comment des transformations grâce auxquelles les espèces vivantes évoluent, est généralement acceptée comme seule plausible. C'est que, sans elle, il est une masse imposante de faits qui restent inexpliqués et qu'elle constitue une synthèse séduisante, non seulement pour l'esprit philosophique, mais encore pour l'esprit religieux.

Le penseur ne peut ne pas trouver une profonde simplicité dans la conception d'une biosphère marchant à tâtons mais sûrement vers une « céphalisation » plus grande et vers le règne de l'esprit. Dès lors la pensée apparaît, non plus comme un miracle, mais comme le couronnement d'un effort de milliers de millénaires (86).

Dans le domaine accessible à notre expérience, la naissance de la pensée ne nous apparaît-elle pas comme un « point critique » à travers lequel émerge et se consomme toute la « psychogénèse » des âges antérieurs, le point critique de la conscience se réfléchissant sur elle-même ? (P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, art. de *Cité nouvelle*, 10 juin 1941, p. 1112.)

L'âme religieuse ne peut pas manquer de juger que cette hypothèse reconnaît à Dieu son vrai rôle, celui de lancer les causes secondes, laissant au temps de mettre en valeur les virtualités qu'il a déposées en elles. En effet, pour reculer l'intervention de Dieu, on ne l'élimine pas, et il faut, à l'origine, admettre que le Créateur a mis dans la matière d'où tout devait sortir des virtualités qui, lorsque se produiraient

---

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS, 1<sup>e</sup>, qu. 90; *Contra Gentes*, liv. II, chap. 86-89; *De potentia*, qu. III, art. 9 et 10. — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., II, p. 138-142 (Aubier, 1940). — KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, trad. SIERP, t. IV, p. 161-228. — R. JOLIVET, *Psychologie*, p. 673-676 (Vitte, 1940). — A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 109-160 (Aubier, 1948).

(86) Cf. LECOMTE DU NOUY, *L'avenir de l'esprit*, p. 253, Gallimard, 1941; *La dignité humaine*, p. 261-262, Brentano's, 1944.

les circonstances favorables, passeraient en acte. On ne peut pas admettre, en effet, que le plus sorte du moins : si la vie est sortie de la matière et l'intelligence du principe vital, c'est que l'âme intellectuelle était virtuellement contenue dans la matière.

Mais la présence d'une âme virtuelle dans la matière est-elle concevable et ne nous payons-nous pas de mots en énonçant une hypothèse de ce genre ?

b) C'est pourquoi de nombreux philosophes continuent à juger plus satisfaisante l'hypothèse créationniste d'après laquelle c'est Dieu qui a créé au moins la première âme <sup>(87)</sup>.

Mais les savants éprouvent de sérieuses difficultés à admettre une intervention même unique dans le cours des phénomènes. Ensuite et surtout, l'âme étant unie à un corps qui a sa place bien déterminée dans l'échelle animale, on ne trouve pas d'hypothèse complètement satisfaisante relative à l'origine du corps : ou bien il a été créé; ou bien il résulte du corps d'un animal auquel Dieu a fait subir quelques transformations pour le rendre apte aux fonctions de la pensée; ou bien c'est le corps d'un animal auquel Dieu s'est contenté d'adjoindre une âme humaine.

La plus satisfaisante de ces hypothèses est la première; malheureusement elle a contre elle le fait que l'homme n'est pas un animal hors série; il est apparenté à la grande famille des primates, et on se demande pourquoi Dieu, s'il avait procédé à une création particulière, n'aurait pas produit un être qui fût nouveau physiologiquement autant que psychologiquement. (SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 130.)

La seconde hypothèse semble par trop anthropomorphique : elle fait de Dieu un artisan analogue au carrossier qui, il y a soixante ans, modifiait une voiture à chevaux pour y ajuster un moteur.

La dernière serait difficilement acceptée par les savants : le développement psychique et le développement organique sont parallèles; un animal qui aurait eu un cerveau relativement aussi important que l'homme serait une énigme s'il n'était pas raisonnable.

La philosophie et la science nous laissent donc tout à fait incertains sur l'origine de l'homme sur la terre.

**B. L'ORIGINE DES AMES INDIVIDUELLES.** — Comme dans la question précédente, nous avons à opter entre deux réponses : ou bien l'âme des enfants vient des parents, ou bien elle a été créée par Dieu. Pour être complet, il faudrait ajouter une autre théorie, la métempsychose, d'après laquelle l'âme du nouveau-né préexistait dans un homme ou dans un animal mort précédemment.

(87) La croyance chrétienne à la création est fondée sur deux passages de la *Genèse* : « Et Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu » (I, 26); « Yahweh Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant » (II, 7).

Un décret de la Commission biblique du 30 juin 1909 (CAVALLERA, *Thesaurus*, 106; Denzinger, 2121-2123) a affirmé la valeur historique des trois premiers chapitres de la *Genèse* et en particulier du récit de la création spéciale de l'homme. Mais la Commission a nié qu'on soit tenu à prendre tous les termes de ce récit au sens propre : par là une grande liberté est laissée aux catholiques pour l'interprétation du second texte (*Genèse*, II, 7). Ajoutons aussi que les décrets de cette Commission sont essentiellement disciplinaires : ils constituent des règles pratiques pour l'enseignement ordinaire, mais n'engagent pas l'infaillibilité du magistère ecclésiastique et ils peuvent être rapportés ou tomber en désuétude. Enfin, la liberté des catholiques a été élargie par l'Encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943) : ils peuvent considérer le récit de la *Genèse* comme un exposé populaire de cette grande idée que tout vient de Dieu : le mode de production consigné dans le livre sacré ne serait dans ce cas qu'une affabulation imaginée par le narrateur pour frapper les esprits et se faire mieux comprendre.

Mais cette théorie laisse pendante la question de l'origine première de ces âmes. Ensuite, elle concerne la destinée des âmes plus encore que leur origine : c'est pourquoi nous en parlerons au paragraphe suivant.

a) L'hypothèse de la création divine est la plus conforme à la tradition des peuples, et, d'un certain point de vue, la plus satisfaisante pour le philosophe et pour le moraliste : elle paraît seule capable d'assurer la transcendance de l'âme par rapport au corps et d'expliquer les formes supérieures de la vie de l'esprit; elle rend plus respectable cette âme qui vient immédiatement de Dieu, comme une étincelle de ce foyer ardent.

Mais, il faut le reconnaître, lorsqu'on veut préciser les conditions de cette création, les réponses auxquelles on aboutit laissent insatisfait.

D'abord, quand a lieu cette création des âmes ? Dieu a-t-il, dès l'origine du monde, créé toutes les âmes qui viendraient informer les corps à mesure qu'ils se forment ? C'est l'opinion de certains philosophes, en particulier de PLATON, qui pensait qu'avant son union au corps l'âme avait séjourné dans le monde des Idées, d'où elle tenait des connaissances qu'elle n'aurait pu tirer des données des sens. Mais la théorie de PLATON n'est qu'un mythe célèbre auquel lui-même ne croyait sans doute pas et les idées générales peuvent être expliquées sans supposer une préexistence des âmes.

Admettons-nous que chaque âme est créée au moment où elle doit informer le corps qui lui est destiné, il reste à préciser à quel moment se fait cette information : dès que l'ovule est fécondé ? ou bien plus tard, lorsque l'embryon, animé par une âme végétative, a atteint un certain développement ? Nous ne pouvons répondre à ces questions que par des conjectures sans fondement sérieux.

Mais ces difficultés tiennent dans une grande mesure à l'anthropomorphisme de nos conceptions du rôle de Dieu dans la création. Dieu n'est pas comme l'ouvrier qui a monté une machine qui subsiste et fonctionne indépendamment de lui : au contraire, son action est nécessaire pour que la créature ne retourne pas au néant, la création n'est pas le commencement de notre histoire, elle en est toute la trame, et c'est du créateur que nous tenons notre agir comme notre être. Aussi lorsqu'un nouvel être pensant est formé dans le monde, point n'est besoin d'imaginer une âme tombant d'on ne sait où pour informer le corps résultant de l'ovule fécondé; c'est tout naturellement, par la même puissance qui donne l'être et l'agir aux éléments d'où sortira le corps, que le principe informateur de l'ovule fécondé devient capable de réflexion et de pensée.

*La création qui intervient dans le cas de l'homme est de caractère immanent et non transcendant, toute transcendante que soit sa cause. Elle est l'œuvre de Dieu « mêlé à ses ouvrages », comme le dit saint Augustin. N'avons-nous pas dit et répété que Dieu est l'agent principal de cela même que fait la nature ? Dieu n'a pour produire l'âme qu'à dépasser par sa vertu propre ce que la nature opère déjà comme son instrument. En cela il ne se sépare pas d'elle.*

Aussi saint Thomas observe-t-il que la nature préparant le corps et Dieu créant l'âme n'agissent pas comme deux agents séparés, mais conjointement, quasi à la manière d'un unique principe. Dieu ne crée pas l'âme pour l'unir au corps, dit-il; il crée l'âme dans le corps, au terme de l'acte qui produit le corps, et c'est pourquoi il n'y a en tout et pour tout qu'un seul fait, une seule génération. *Homo generat hominem.*

Il n'y a donc pas lieu de parler ici de miracle. L'action génératrice de l'homme, toute mêlée de création qu'elle soit, est un phénomène naturel. L'ultime disposition matérielle une fois acquise par le travail de la nature, l'éveil de l'âme est nécessaire, dit saint Thomas (*De Potentia*, q. III, art. 9, ad 2. Cf. ad 20 et 20). *Telle est la loi, tel est l'ordre éternel* (A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 120-121. Aubier, 1945.)

b) Obtiendrons-nous d'ailleurs de meilleurs résultats avec l'hypothèse beaucoup moins poétique qui assimile complètement la naissance de l'homme à celle des animaux et des végétaux ? Dans cette hypothèse, l'homme tiendrait de ses

parents son âme comme son corps, et les âmes nouvelles apparaîtraient, comme les corps, par génération : cette thèse, qui permettait d'expliquer facilement la transmission du péché originel, fut adoptée par certains théologiens des premiers siècles du christianisme.

Nous admettons bien que l'âme de l'animal est engendrée et, qu'au moins après la fécondation, l'ovule est animé. Pouvons-nous admettre que l'ovule d'où naîtra un homme est animé par un principe pensant ? Dans cette hypothèse, l'âme humaine serait, comme l'âme animale, essentiellement liée à la matière et dépendante d'elle et on ne voit pas comment on pourrait expliquer les formes supérieures de la pensée par lesquelles nous avons prouvé sa spiritualité.

Pour éviter cette difficulté, on n'aurait qu'à faire naître l'âme de l'enfant de celle des parents ou plutôt le composé humain de l'enfant du composé humain des parents. Mais cette hypothèse<sup>(88)</sup> semble impliquer que l'âme de l'enfant est constituée par une parcelle de l'âme des parents; or, l'âme étant simple ne peut pas se diviser. Cette critique que les partisans du spiritualisme font au traducianisme spirituel pourra, il est vrai, paraître reposer sur une conception bien matérialiste de l'âme : l'indivisibilité est une propriété qui découle nécessairement de la simplicité matérielle, celle de l'atome; mais en est-il de même de la simplicité de l'être spirituel ? Au lieu de comparer la formation d'un esprit à partir d'un esprit à la division d'un atome, ne pourrait-on pas recourir à la comparaison d'une flamme qui se communique sans rien perdre d'elle-même ? Dans le cas des vrais jumeaux, ne pourrait-on pas croire que l'âme qui anima l'ovule primitif acquiert quand l'ovule se scinde en deux ou en trois une double ou une triple individualité ? Ici encore nous nous heurtons à des questions auxquelles ni la raison ni l'expérience ne peuvent répondre<sup>(89)</sup>.

Voulant développer le schéma complet d'une psychologie rationnelle, nous n'avons pas cru devoir laisser de côté ces questions qui nous montrent bien vite les limites de nos certitudes dans un domaine si important pour notre vie pratique. D'autres, plus sages peut-être, refusent de s'engager dans ces spéculations trop éloignées des faits, bien que destinés à établir des faits<sup>(90)</sup>, et demandent à la foi des lumières que ne peut leur donner la philosophie.

Mais la foi elle-même, quand on s'en tient strictement aux propositions révélées ou définies et qu'on fait abstraction des thèses proprement philosophiques introduites dans l'enseignement religieux, est bien moins explicite que ne pense le commun des croyants. Aussi, est-il peut-être plus sage de répondre que nous ne voyons pas de solution satisfaisante au problème de l'origine de l'âme.

(88) Elle a été désapprouvée par divers documents ecclésiastiques. Cf. CAVALLERA, *Thesaurus*, 643, 646, 653; Denzinger, 170, 1910-1914. Cf. A. MICHEL, art. *Traducianisme* du *Dict. de théol. cath.*, XV, 1330-1363.

(89) Jusqu'à la fin de sa vie, le plus grand docteur de l'Eglise, Saint AUGUSTIN, hésita entre l'hypothèse de la génération et celle de la création; mais c'est, semble-t-il, pour des raisons d'ordre théologique qu'il était tenté par la théorie générationniste : il ne voyait pas comment, dans l'autre hypothèse, pouvait s'expliquer la transmission du péché originel. Comme philosophe, il aurait fermement opté pour le créationisme. Cf. PORTALIÉ, art. *Augustin* (*Saint*) dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, I, col. 2339-2361, où on trouvera de nombreuses références.

(90) Il est suggestif de voir d'importants traités de philosophie rédigés par des prêtres (SORTAIS, LAHR, LEMASSON) omettre la question de l'origine de l'âme. R. JOLIVER, dont le traité en quatre volumes est spécialement destiné aux élèves des Grands séminaires, n'en donne qu'un exposé élémentaire (*Psychologie*, p. 674-676). LEMARIÉ, qui énumère les solutions relatives à l'origine de l'âme, ne parle pas de sa destinée.

## II. La destinée de l'âme.

Pour les matérialistes, toutes les fonctions psychiques s'expliquant par l'organisme, la question de la destinée de l'âme ne se pose pas puisqu'il n'y a pas d'âme. Seuls les spiritualistes peuvent se demander ce que devient l'âme après la mort. En réalité, la question est secondaire pour eux : une fois démontrée la spiritualité de l'âme, son immortalité est facilement acceptée. Mais si la thèse de la spiritualité de l'âme est si importante, c'est précisément qu'elle commande celle de l'immortalité qui a des conséquences pratiques si capitales. C'est pourquoi PASCAL dit avec raison (p. 430) : « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de COPERNIC : mais ceci... ! Il importe à tout homme de savoir si l'âme est immortelle. »

**A. L'IMMORTALITE DE L'AME ET L'EXPERIENCE.** — « L'idée de l'immortalité de l'âme, a écrit Claude BERNARD <sup>(91)</sup>, est une idée expérimentale. » BERGSON (*L'énergie spirituelle*, p. 62-63) affirme lui aussi que la probabilité de l'immortalité de l'âme est fondée sur l'expérience. Que faut-il penser de cette opinion ?

a) Si on entend par là que ce sont des faits d'expérience qui nous ont amenés à conclure à l'immortalité de l'âme, on ne peut que penser comme Claude BERNARD et BERGSON. Il n'est d'ailleurs pas de thèse de métaphysique spéciale qui ne se fonde sur l'expérience. C'est de l'observation de l'activité de l'âme que nous concluons à son immortalité, tout comme de l'observation des phénomènes de la vie nous avons conclu à l'existence d'un principe vital, tout comme de l'observation du monde et de l'âme nous concluons à l'existence de Dieu <sup>(92)</sup>.

b) Mais par expérience on entend ordinairement une connaissance immédiate et directe des objets : expérimenter, c'est constater. Dans ce sens, nous aurions une idée expérimentale de l'immortalité de l'âme si nous avions été en relation avec les âmes des morts. C'est bien ce que pensent, d'une façon plus ou moins confuse, beaucoup de gens du peuple qui croient aux histoires de revenants. C'est encore la thèse que soutiennent les spirites qui prétendent évoquer les âmes des disparus, les faire parler et mettre leurs adeptes en relation avec elles.

Ce n'est pas ainsi qu'on peut résoudre la question de la destinée de l'âme. Sans doute, il convient de se défendre de toute négation catégorique des faits

---

**Bibliogr.** — PLATON, *Phédon, République*, liv. X. — ROUDE, *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (Payot, 1928). — SAINT AUGUSTIN, *De immortalitate animae*. — CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd., p. 241-249 (Beauchesne, 1941). — SAINT THOMAS, *Quaestio disp. de Anima*, art. 14. — A.-D. SERTILANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, II, p. 131-138. — J. CHEVALIER, *La vie morale et l'au-delà*, p. 138-196 (Flammarion, 1938). — R. JOLIVET, *Psychologie*, p. 684-689. — P. LAMY, *Le problème de la destinée* (Presses universitaires, 1947). — J. MARTIN, *L'immortalité du Soi, dans De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 149-185 (Hartmann, 1947); *Raison et raisons* (Laffont, 1948).

(91) *Philosophie*, publié par J. CHEVALIER, p. 23 (Boivin, 1937).

(92) M. CHEVALIER (*La vie morale et l'au-delà*, p. 174) adopte une interprétation moins rationaliste de la parole de Claude BERNARD : il admet « une expérience psychologique et une expérience morale et religieuse, capables de nous conduire dans le domaine des réalités spirituelles que la science positive ignore, mais au seuil duquel elle nous conduit inévitavelmente ».

apportés comme preuve; mais il est permis de se montrer sceptique. On sait la puissance de la crédulité humaine, surtout dans les esprits que la disparition de la foi a préparés à la superstition. On sait aussi le mystère suspect dont s'entourent les pratiques spirites et les fraudes qu'on y a souvent relevées. D'ailleurs, les faits eux-mêmes, s'ils étaient vérifiés, devraient être intégrés dans un système philosophique cohérent.

C'est du système dont nous avons ébauché les grandes lignes que nous tirerons les preuves fondamentales de l'immortalité de l'âme.

**B. LES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.** — L'âme étant une substance distincte du corps ne meurt pas nécessairement avec lui. Bien plus, tandis qu'on ne voit pas de raison positive pour qu'elle soit anéantie en même temps que les éléments du corps se dissolvent, il y a de puissantes raisons d'admettre qu'elle lui survit et qu'elle est immortelle.

a) La preuve fondamentale et proprement philosophique de l'immortalité est la preuve métaphysique. De l'immatérialité et de la spiritualité de l'âme, il découle qu'elle est intrinsèquement immortelle, c'est-à-dire qu'elle ne peut disparaître que par l'action d'une puissance extérieure qui l'anéantisse. En effet, étant immatérielle et simple, l'âme ne peut pas, comme le corps, être anéantie par dissociation de ses éléments. Ensuite, étant spirituelle et indépendante à l'égard du corps, elle n'est pas liée au sort de ce dernier. Or, on ne voit pas pourquoi, dans un monde où rien ne se perd, Dieu aurait voulu l'anéantissement de la réalité la plus noble de la création,

b) La masse et avec elle les philosophes qui, à la suite de KANT, n'admettent pas la possibilité de la métaphysique, fondent leur croyance en l'immortalité de l'âme sur les preuves morales dans les deux sens classiques du mot qui tantôt est opposé à physique et pris comme synonyme de psychologique, et tantôt s'oppose à immoral, désignant alors ce qui se rapporte à la morale.

On peut appeler preuve psychologique l'argument tiré des aspirations de l'âme humaine. C'est un fait que l'homme a une horreur instinctive de la mort<sup>(93)</sup> et une soif inextinguible d'immortalité, qu'il éprouve un besoin insatiable de beauté, de vérité et de bonté. Or, ou le monde est mal fait, ou les tendances innées et universelles chez l'homme dénotent sa destinée naturelle.

Il est préférable de réserver l'appellation de preuve morale à l'argument tiré des exigences de la moralité et que nous avons vu proposé par KANT (*Morale*, p. 463) comme second postulat de la raison pratique. La conscience morale réclame la récompense des justes et la punition des méchants. Or dans cette vie l'homme n'est que bien rarement traité suivant ses mérites. Donc, ou bien il y a une autre vie, ou bien l'organisation du monde est immorale.

Pris chacun à part, les arguments moraux ne sauraient avoir une grande force probante et ne peuvent guère que provoquer le désir d'immortalité. Ils supposent, en effet, l'existence d'un Dieu juste et bon ainsi que la valeur de la conscience morale. Mais ils donnent complète satisfaction à celui qui admet les thèses fondamentales de la philosophie chrétienne.

(93) Cf. VIALLE, *Le désir du néant*, p. 119-125 (Alcan, 1933).

(94) Cf. Mythe d'Er l'Arménien à la fin de la République.

(95) De Μετά ἐμψυγῶν, j'anime après (la mort).



**C. LES MODALITES DE LA VIE DE L'AU-DELA.** — Nous continuerons à vivre après la mort et l'âme ne mourra jamais. Mais quelles seront les conditions de cette vie ?

a) Un grand nombre de primitifs et même de grands philosophes, comme PYTHAGORE, PLATON<sup>(94)</sup> et PLOTIN, ont cru à la *métempsychose* <sup>(95)</sup> ou transmigration des âmes : à la mort, l'âme irait animer un autre être, homme, animal ou même végétal.

Cette théorie n'est fondée sur aucun fait d'expérience et n'a été probablement provoquée que par le désir d'esquiver les difficultés que pose l'origine de l'âme et sa destinée après la mort. Or, ces difficultés, l'hypothèse de la transmigration ne fait que les reculer : il faut bien, en effet, expliquer comment ont apparu les âmes à mesure que les hommes se multipliaient sur la terre; il faut prévoir aussi ce qu'il adviendrait d'elles le jour où le nombre des décès dépasserait celui des naissances. D'ailleurs, d'après l'enseignement ordinaire des partisans de cette doctrine, les transmigrations ne sont pas indéfinies : elles ne durent qu'autant qu'il est nécessaire pour que l'âme parvienne à l'état qui lui permettra d'obtenir une vie meilleure, et d'entrer dans la véritable immortalité. En quoi consiste cette immortalité ?

b) L'argument métaphysique que nous avons proposé comme preuve fondamentale de l'immortalité nous conduit à affirmer, non pas seulement une survie morale, mais une survie substantielle et indéfinie.

Il est en effet une survie morale pour ceux dont le souvenir subsistera dans la mémoire des leurs ou même dans celle de leur pays et de l'humanité tout entière <sup>(96)</sup>. L'âme étant une réalité substantielle, survivre à la dissolution du corps c'est persister dans son être et non pas seulement à titre d'accident d'un autre être.

La survie des disparus dans la mémoire de ceux qui restent est fort courte dans la plupart des cas. A mesure que le temps s'écoule, les souvenirs s'estompent et s'effacent, un jour vient où celui qu'on a pleuré jadis est tombé dans un total oubli. Le temps ne saurait exercer la même action sur une âme qui subsiste toujours, quelles que puissent être les variations accidentelles dont elle est l'objet <sup>(97)</sup>.

c) Les arguments moraux corroborent notre conviction relative à la durée indéfinie de la vie de l'au-delà et de plus nous amènent à conclure à une **immortalité personnelle** comportant le sentiment de rester le même.

Il n'est pas évident que la spiritualité de l'âme entraîne nécessairement la personnalité de la vie dans l'au-delà. On pourrait croire en effet que l'âme séparée du corps, n'ayant plus les mêmes façons de penser et de sentir, a perdu le sentiment de son individualité, sinon son individualité elle-même <sup>(98)</sup>.

(96) C'est là ce qu'Auguste COMTE appelle l'existence subjective, l'existence objective étant pour lui celle du corps. Cf. *Catéchisme positiviste*, 2<sup>e</sup> entretien, p. 71 (Garnier, 1922).

(97) Bien qu'immortelle, l'âme n'est pas éternelle. L'éternité est la propriété de celui qui est hors du temps et qui, par suite, n'a ni commencement, ni fin. L'âme n'aura pas de fin, mais elle a eu un commencement; par suite, on pourra toujours dire à quel moment elle en est de sa vie immortelle, tandis qu'on ne saurait dire depuis combien de temps Dieu existe.

(98) Le dogme chrétien de la « résurrection de la chair » facilite l'intelligence des sanctions dans l'au-delà : il est en effet difficile de concevoir comment, sans corps, l'âme peut avoir le sentiment de son individualité et éprouver quelque souffrance.

Dans ce cas, elle se fondrait en quelque sorte dans le monde des esprits desquels rien ne saurait la distinguer. Mais c'est une survie personnelle que nous désirons; de plus et surtout, le rétablissement de la justice par des sanctions de l'au-delà exige la permanence de la personnalité : il faut que celui qui est l'objet de ces sanctions se rappelle et reconnaisse pour siennes les actions qu'elles récompensent ou punissent, sinon sa conscience se révolterait contre son sort.

Que serons-nous après la mort ? Quelle sera notre destinée définitive ? A ces questions la philosophie ne peut répondre qu'en énonçant des possibilités et des vraisemblances. Ce sont des considérations d'ordre religieux et d'ordre moral qui nous font avancer des affirmations plus précises.

*La science, disons-le, ne connaît pas de réponse à ces doutes et à ces questions, et il sera éternellement le point d'appui de la foi, car l'homme ne veut pas mourir tout entier; peu lui importe même que son être métaphysique subsiste, s'il en conserve, avec l'existence, le souvenir et l'amour. Disons seulement que si les décrets de la justice divine exigent l'immortalité personnelle de l'âme, une telle immortalité n'a rien en soi de contradictoire, quoique nous ne puissions nous faire aucune idée des conditions dans lesquelles elle serait possible. L'embryon, dans le sein de la mère, ne sait rien des conditions d'existence auxquelles il sera un jour appelé, et il peut croire que l'heure de la naissance est pour lui l'heure de la mort. Pour nous aussi, la mort n'est peut-être qu'une naissance, et ce que nous croyons l'extinction de la pensée n'est peut-être que la délivrance de la pensée. Si vaste que soit notre science, elle ne peut avoir la prétention d'avoir sondé l'abîme du possible et d'en avoir atteint toutes les limites. Ce qui est n'est pas la mesure de ce qui peut être. La morale d'ailleurs vient ici au secours de la métaphysique : ce que celle-ci déclare simplement possible, l'autre le proclame comme nécessaire. (Paul JANET. *Le cerveau et la pensée*, p. 178-179, Baillière, 1867.)*

## CONCLUSION

### L'ATTITUDE SPIRITUALISTE

Les termes de matérialisme et de spiritualisme ne désignent pas seulement les théories explicatives de la pensée; ils caractérisent aussi une conception générale de la philosophie, du monde et de la vie.

Comme le dit Auguste Comte, condamnant par là sa première conception de la science, « le matérialisme est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur »<sup>(99)</sup>. Inversement, le spiritualisme est la doctrine qui explique l'inférieur par le supérieur. Il est toujours vivant, non seulement chez les philosophes<sup>(99 bis)</sup>, mais encore chez les savants, par exemple Lecomte du Noüy et Ch.-E. Guye. Ce dernier écrivait : « Les recherches biologiques pourraient amener un jour à mieux concevoir la véritable signification du phénomène physico-chimique. » Appréciant cette idée du grand biologiste suisse, Lecomte du Noüy ajoute :

(99) C'est l'hypothèse impliquée dans sa classification hiérarchique des sciences, d'après laquelle la sociologie doit s'expliquer par la physiologie, la physiologie par la physique, etc. *Cl. Logique*, p. 58.

(99 bis) Par exemple, Raymond RUYER, *La conscience et le corps* (Presses universitaires, 4037) : *Éléments de psucho-biologie* (ibid., 1946).

Un siècle ou deux au moins... s'écouleront avant que l'on puisse savoir si, comme je le crois, il avait vu juste. Mais alors il me semble qu'on pourra dépasser sa prédiction et se demander si ce n'est pas dans une connaissance plus approfondie des phénomènes psychiques que gît l'explication des mystères de la biologie. (LECOMTE DU NOÛY, *La dignité humaine*, p. 122, New-York, Brentano's, 1944.)

Le spiritualiste rejette la conception mécaniste de la matière : pour lui, « au fond de la nature est un édifice de pensée »<sup>(100)</sup>. A plus forte raison ne peut-il pas adopter le mécanisme biologique : en tout être vivant il voit, non seulement un produit de la pensée, mais une pensée obscure qui se cherche et se dirige mystérieusement vers sa fin.

La pensée humaine elle-même ne trouve pas son explication dernière dans le monde et dans l'homme. Pour la comprendre, il faut s'élever au-dessus de tout le créé et la suspendre à l'être éternel et nécessaire, sinon on ne comprendrait pas comment l'esprit peut porter des jugements éternels et nécessaires. La psychologie rationnelle ne peut pas se séparer de la théodicée.

(100) F. RAVAISSON, *Testament philosophique*, p. 63 (Boivin, 1933) : L'histoire de l'opposition entre le matérialisme et le spiritualisme ainsi conçus est bien esquissée page 56 et suivantes. Notons cette pertinente critique du matérialisme ainsi défini :

Lorsque le matérialisme réussit en apparence à rendre compte, dans tel ou tel cas, du supérieur par l'inférieur, c'est que, par une subreption dont il ne s'est pas aperçu, il a mis déjà dans l'inférieur le supérieur, que, ensuite, il semble et croit en faire naître.

(F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., p. 189, Hachette, 1888.)

## CHAPITRE III

# THÉOLOGIE RATIONNELLE OU THÉODICÉE

### SOMMAIRE

- ARTICLE PREMIER. — Origine de la religion : § 1<sup>er</sup>. Les théories évolutionnistes. — § 2. Les recherches historiques.
- ARTICLE 2. — La connaissance expérimentale de Dieu : § 1<sup>er</sup>. L'expérience mystique. — § 2. L'expérience naturelle de Dieu.
- ARTICLE 3. — Les preuves rationnelles de l'existence de Dieu : § 1<sup>er</sup>. Preuves *a priori*. — § 2. Preuves *a posteriori*.
- ARTICLE 4. — Les rapports de Dieu avec le monde : § 1<sup>er</sup>. Dieu et le monde. — § 2. Dieu et le mal.
- ARTICLE 5. — La nature de Dieu : § 1<sup>er</sup>. La cognoscibilité de Dieu. — § 2. Les attributs de Dieu.

### INTRODUCTION

Nous avons vu que nos sensations ne pouvaient s'expliquer sans la matière et que notre vie psychique était incompréhensible sans un esprit distinct de la matière. Mais l'existence de cette matière et de cet esprit, comment l'expliquer ? Voilà le problème essentiel que nous avons à résoudre: Le sens commun, formé par la religion, trouve l'explication dernière de toutes choses en Dieu. Mais le philosophe doit-il admettre cette réponse, Dieu existe-t-il, et, s'il existe, comment faut-il le concevoir et quelle est sa nature ?

La théologie rationnelle, ou théodicée, a pour objet de répondre à ces questions. On voit dès lors son importance : de la conclusion à laquelle elle aboutit dépend la cohérence de la philosophie, car les êtres ne sont pas expliqués tant qu'on n'a pas trouvé l'Être auquel ils se rattachent.

Laissant de côté la question de savoir si le panthéisme admet Dieu ou le nie, nous distinguerons deux solutions à ce problème : l'athéisme et le théisme ou déisme.

---

**Bibliogr.** — ARISTOTE, *Métaphysique*, XII. — SAINT THOMAS, *Somme théologique*, 1<sup>a</sup>, qu. 1-26. Texte latin et traduction du P. SERTILLANGES, 3 vol. (éd. de la *Revue des Jeunes*, 1925-1926). — GILSON, *Le thomisme* (1<sup>re</sup> part.), 4<sup>e</sup> éd. (Vrin, 1942). — A.-D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 41-143 (Bloud et Gay, 1923); *Les sources de la croyance en Dieu* (Perrin, 1905); *Dieu ou rien* (Flammarion, 1933). — P. DESCOGS, *Praelectiones theologiae naturalis*, Cours de théodicée, 2 vol. parus (Beauchesne, 1932-1934); *Schema theodiceae*, I (Beauchesne, 1941). — G. RABEAU, *Dieu, son existence et sa providence* (Bloud et Gay, 1933). — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 6<sup>e</sup> éd. (Beauchesne, 1933).

A. **L'ATHEISME\***. — Athée et athéisme sont des termes dont les philosophes usent peu parce qu'ils sont quelque peu malsonnants et qu'on en a abusé jadis. Aux époques de foi, en effet, l'accusation d'athéisme était infamante et elle était portée contre quiconque ne partageait pas la croyance commune. On est toujours l'athée de quelqu'un : tel esprit cultivé qui, n'ayant pas de pratique religieuse, passera aux yeux du vulgaire pour un athée, verra à plus juste titre de l'athéisme qui s'ignore dans les pratiques de certaines gens qui se trompent essentiellement sur la nature de Dieu <sup>(1)</sup>. Il est des athées militants qui reconnaissent implicitement Dieu en partant en guerre contre lui. D'autres lui substituent l'homme, la nature, une race ou le bien abstrait qu'ils divinisent; ils nient Dieu, mais ne peuvent se passer du divin.

a) C'est pourquoi il convient d'abord de préciser la notion d'athéisme et de déterminer quelle est l'attitude d'esprit qui mérite le qualificatif d'athée.

Au sens large du mot, on peut entendre par athéisme l'attitude de celui qui ne croit pas en Dieu. Mais cette attitude se présente sous diverses modalités. Elle est souvent pratique et se réduit dans bien des cas dans l'absence de toute pensée relative à Dieu; parfois elle est impliquée dans la disposition à vivre sa vie et à chercher son plaisir sans souci de la loi divine; c'est d'elle que parle BOSSUET quand il écrit : « Il y a un athéisme caché dans tous les cœurs, qui se répand dans toutes les actions; on compte Dieu pour rien. » <sup>(2)</sup>. Quand il est théorique, l'athéisme se borne le plus souvent à l'opinion que l'existence de Dieu est incertaine; parfois cependant on rencontre des athées qui se disent convaincus de la non-existence de Dieu; tel CABANIS, qui déclara à l'Institut : « Je jure qu'il n'y a pas de Dieu ! et je demande que son nom ne soit pas prononcé dans cette enceinte. » <sup>(3)</sup>.

*Je distingue les athées en trois classes : il y en a quelques-uns qui vous disent nettement qu'il n'y a pas de Dieu et qui le pensent : ce sont les vrais athées; un assez grand nombre qui ne savent qu'en penser et qui décideraient volontiers la question à croix ou pile : ce sont les athées sceptiques; beaucoup plus qui voudraient qu'il n'y en eût point, et qui font semblant d'en être persuadés, qui vivent comme s'ils l'étaient : ce sont les fanfarons du parti. Je déteste les fanfarons : ils sont faux; je plains les vrais athées : toute consolation me semble morte pour eux; et je prie Dieu pour les sceptiques : ils manquent de lumières. (DIDEROT, Pensées philosophiques, XXII, Amsterdam, 1772, p. 20.)*

Nous prenons ici le mot athéisme au sens strict, entendant par là la doctrine de ceux qui nient l'existence de Dieu. Par conséquent, du point de vue philo-

\* **Bibliogr.** — X. MOISANT, art. *Athéisme* dans le *Dictionnaire apologétique*, I, p. 317-319. — B. ROMEYER, art. *Athéisme* dans le *Dictionnaire de sociologie*, II, p. 633-702. — P. DESCOQS, *Prolegomena theologiae naturalis*, I, p. 135-139; II, p. 441-524. — LE DANTEC, *L'athéisme* (Flammarion, 1912).

(1) Jules LAGNEAU a dit dans ce sens : « L'athéisme est le sel qui empêche la croyance en Dieu de se corrompre. » (*De l'existence de Dieu*, p. 13.)

Sur l'étymologie du mot θεος, les philosophes ne sont pas d'accord. Autrefois (voir par exemple BAILLY) on le faisait dériver de la racine θεσ, d'où vient θεσσαθαί, prier : Dieu, c'est celui qu'on prie. Aujourd'hui, on en fait plutôt une dérivation de la racine θεα, qui semble signifier souffle, esprit. Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, 4<sup>e</sup> éd., liv. I, p. 188 (Beauchesne, 1929).

(2) *Pensées détachées*, II.

(3) Cité par A. SICARD : *L'éducation morale et civique avant et après la Révolution*, p. 508.

sophique ne peuvent pas être considérés comme athées ceux qui vivent comme si Dieu n'existait pas (athées pratiques), ni ceux qui pensent qu'on ne peut savoir avec certitude si Dieu existe (sceptiques) : ne sont vraiment athées que ceux qui affirment que Dieu n'existe pas.

b) Ces précisions données, il sera facile de répondre à la question populaire sur le nombre des athées. Les sceptiques sont nombreux et les athées pratiques, légion; mais les athées dogmatiques ou athées proprement dits sont rares; bien plus, certains penseurs mettent en doute l'existence d'athées véritables.

Si l'on ne trouve pas parmi les grands philosophes de véritables athées, il ne manque pas de savants qui professent l'athéisme. Nous pouvons citer, parmi les contemporains : Félix LE DANTEC, Emile BOREL, Paul LANGEVIN.

Mais, il est bon de le remarquer, tout ce que peuvent prétendre les savants, c'est que, à leurs yeux, les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas convaincantes; ils peuvent déclarer, comme LAPLACE : « Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. » Ils ne sauraient démontrer l'inexistence de Dieu et, s'ils affirment qu'il n'existe pas, c'est sous l'impulsion de mobiles qui ne sont pas d'ordre intellectuel.

Aussi bien beaucoup de ces prétendus athées dogmatiques ne sont que des sceptiques qui, contrairement à leurs principes fondamentaux, majorent leur certitude, ou des positivistes infidèles à leur résolution de ne pas dépasser les faits. Auguste COMTE les trouve à juste titre trop métaphysiciens; « L'athéisme ne constitue qu'une émancipation très insuffisante, puisqu'il tend à prolonger indéfiniment l'état métaphysique en poursuivant sans cesse de nouvelles solutions du problème théologique, au lieu d'écarter comme ridiculement vaines toutes les recherches inaccessibles. » (4).

Écoutons l'un d'entre eux, qui, cherchant à analyser avec loyauté et humour les raisons de son athéisme, n'en trouve en somme pas et qui, en précisant sa pensée, en vient à se ranger parmi la masse des agnostiques.

*Je suis athée comme je suis Breton, comme on est brun ou blond, sans l'avoir voulu. Je n'ai donc aucune raison personnelle d'affirmer que l'athéisme vaut mieux qu'autre chose, n'ayant pu par moi-même goûter à autre chose.*

*« On devient cuisinier, on naît rôtisseur », dit le proverbe; je crois pouvoir affirmer que je suis né athée, et je me demande si, comme pour les rôtisseurs, cela n'est pas indispensable à la « perfection de l'athéisme »...*

*At-je le droit de dire que je suis arrivé où j'en suis sans idée préconçue? Je l'ai cru longtemps et je confesse aujourd'hui que c'était une erreur. Athée par tempérament, j'ai consacré ma vie à des études, qui, m'a-t-il semblé, m'auraient conduit à l'athéisme si j'avais été croyant. Mais si j'avais été croyant, je n'aurais pas dirigé mes études de la même manière; satisfait d'une explication, je n'en aurais pas cherché une différente... Je connais des hommes de grande valeur, qui, ayant fait des études analogues aux miennes, ont conservé leurs croyances premières; j'avoue que cela m'étonne profondément; j'avoue même que, pendant longtemps, je n'ai pas cru à leur entière bonne foi, tellement l'évidence me paraissait lumineuse. Je pense qu'ils ont eu la même opinion à mon sujet, et cela me console d'avoir pensé du mal d'eux...*

*Je suis assez sage pour me dire, avec M. de La Palisse, que, si je ne crois pas en Dieu, c'est parce que je suis athée; c'est la seule bonne raison que je puisse donner de mon incrédulité. (LE DANTEC, L'athéisme, p. 10, 15, 38, Flammarion, 1912.)*

Mais ce soi-disant athée convaincu se défend de tout dogmatisme intransigeant et fait plutôt l'impression d'un sceptique ami du paradoxe, et lui-même (Ib., *ibid.*, p. 46) se déclarera expressément agnostique.

*Lorsque je me déclare athée, j'entends seulement dire que je ne suis nullement satisfait par l'hypothèse dans laquelle les lois de la nature tireraient leur origine d'un Dieu (5) dont on pourrait parler comme on parle d'un homme. Comme, d'autre part, cette*

(4) *Système de politique positive*, I, p. 46-47.

(5) LE DANTEC s'en prend ici à une conception de Dieu assez commune dans le vulgaire, mais que nous avons plusieurs fois rejetée : les existences dépendent de la volonté libre de Dieu, mais Dieu ne peut pas faire qu'une chose n'agisse pas suivant son essence.

*hypothèse peu satisfaisante heurte ma logique à cause des comparaisons fautive sur lesquelles elle est basée, je la rejette définitivement, et je demeure agnostique. (Id., ibid., p. 58-86.)*

Aussi ne manque-t-il pas de penseurs qui n'admettent pas qu'il y ait de véritables athées : ceux qui se disent tels sont, d'après eux, ou bien des agnostiques qui, par esprit de contradiction, majorent leurs certitudes (6), ou bien des croyants qui ignorent la foi impliquée dans toute lumière morale (7), ou bien des croyants positifs qui passent pour incroyants, soit parce qu'ils se font une idée fautive de Dieu, soit parce qu'ils rejettent comme faux le Dieu anthropomorphique admis par la masse (8).

**B. THEÏSME ET DÉÏSME.** — Grammaticalement à l'athéisme s'oppose le théïsme, dérivé du grec *θεός*. Mais à partir du latin *Deus*, on a formé un autre terme, déïsme, qui est l'équivalent morphologique du mot théïsme, mais non son équivalent sémantique.

a) Le théïsme, en effet, s'oppose au panthéisme aussi bien qu'à l'athéisme : « Le théïsme est la doctrine qui admet l'existence d'un Dieu personnel et cause du monde. » (Voc.)

b) Le déïsme n'a pas une conception aussi nette de Dieu et se caractérise par son opposition à toute religion révélée. Ainsi, LITTRÉ définit le déïsme comme le « système religieux de ceux qui, croyant en Dieu, rejettent toute révélation. Le culte des théophilanthropes était un déïsme. Pour BOSSUET, le déïsme est un « athéisme déguisé ». Aussi ce terme est-il pris ordinairement avec une nuance péjorative.

Du déïsme se rapproche de nos jours la théosophie\*, qui est par rapport au déïsme ce que le spiritisme est par rapport au spiritualisme. D'ailleurs, le plus souvent, les théosophes sont en même temps des spirites.

Le *Vocabulaire* de LALANDE définit ainsi la théosophie : « Nom générique donné à diverses doctrines ayant le caractère commun de se présenter comme une connaissance de Dieu et des choses divines fondée sur l'approfondissement de la vie intérieure et donnant, avec la sagesse dans la conduite de la vie, la puissance de mettre en jeu des forces communément soustraites à la volonté humaine. » (Voc., II, p. 889-890.)

À proprement parler, la théosophie est moins une science de Dieu qu'une science venue de Dieu : le théosophe n'est pas un savant ou un métaphysicien, mais un voyant illuminé par Dieu. Il ne se confond pas cependant avec le mystique, dont les lumières ne l'éclairent que sur la divinité et ses rapports avec l'âme : le théosophe cherche à expliquer toute chose à la lumière divine. De plus, les recherches théosophiques ne sont pas désintéressées : elles visent à dominer le réel et à se l'assujétir ; aussi la théosophie se mêle de magie ; les théosophes recherchent les recettes magiques qui permettent d'agir sur les forces cosmiques.

\* **Bibliogr.** — ANNIE BESANT, *Une introduction à la théosophie*. — L. DE GRANDMAISON, art. *Théosophie* dans le *Dictionnaire apologétique*, IV, p. 1637-1667. — R. GUÉNON, *La théosophie* (Nouvelle librairie nationale, 1924). — P. ARCHAMBAULT, dans *Apologétique*, p. 170-172 (Bloud et Gay, 1937). — Th. MAIRAGE, *Les principes de la théosophie*. — Art. *Théosophie* du *Dict. de théol. cath.*, t. XV, vol. 540-542.

(6) C'est dans ce sens que LE DANTEC lui-même déclarait l'athée « monstre rare » (*L'athéisme*, p. 88) et avouait qu'« il n'y a pas d'athée parfait » (p. 100).

(7) On trouve fréquemment cette idée chez M. BLONDEL, par exemple : *La pensée*, I, p. 183, 390 ; *L'action*, II, p. 344, 504. Cf. aussi LAGNEAU, *L'existence de Dieu*, p. 11.

(8) C'est à ce genre d'athéisme que fait allusion M. BLONDEL : « A défaut d'athées, il y a des idolâtres et des iconoclastes. » (*Bull. de la Société franç. de philos.*, 1930, p. 46.)

Le théosophisme a surtout fleuri en Orient, où la religion et la philosophie se mêlent souvent de théosophie. Parmi les modernes, on cite, comme théosophes : l'Allemand Jacob BOEIME (1575-1624), le Suédois Emmanuel SWENDENBORG (1688-1772). A l'époque contemporaine, la première société théosophique fut fondée en 1875 par le Styrien Rudolf STEINER. Un des apôtres les plus connus du théosophisme fut M<sup>me</sup> Annie BESANT.

La théosophie contemporaine est un panthéisme émanatiste : « Nous croyons en un Principe Divin universel, dont tout procède et dans lequel tout sera résorbé à la fin du grand cycle de l'Etre. Notre Dêité est (*It is*, au neutre) le mystérieux Pouvoir d'évolution et d'involution, l'omniprésente, omnipotente et même omnisciente Potentialité créatrice. »<sup>(9)</sup>.

**C. LA THEODICEE OU THEOLOGIE RATIONNELLE.** — a) Etymologiquement, la théologie est la science de Dieu. Lorsque cette science de Dieu se fonde sur l'interprétation par la raison des données de l'expérience, on a la théologie naturelle ou théologie rationnelle. Lorsqu'elle se fonde sur la révélation de Dieu lui-même, on a la théologie révélée ou sacrée<sup>(10)</sup>. De nos jours, le mot théologie désigne la seule théologie révélée.

b) Le mot théodicée (étymologiquement, justification de Dieu, θεοῦ δίκη) a été créé par LEIBNIZ comme titre à un ouvrage destiné à réfuter certaines objections faites par BAYLE dans son *Dictionnaire philosophique : Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710). Ainsi, au sens premier, la théodicée a pour but de justifier Dieu des accusations portées contre lui, en particulier de résoudre le problème du mal. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de V. COUSIN, ce mot a été adopté pour désigner la partie de la métaphysique qui traite de l'existence et de la nature de Dieu.

Le mot théologie vaut bien mieux. Mais le choix du mot théodicée marque beaucoup de sagesse pratique : la théologie est la science de la révélation religieuse. On n'a pas senti le besoin d'un nouveau titre tant que la philosophie s'est fait gloire de relever de la foi. Le jour où la philosophie est devenue laïque, il a fallu un titre nouveau pour la science de Dieu. On ne sait pas trop ce que veut dire le mot théodicée; mais, grâce à ce titre, on a la paix, le plus grand des biens. (J. LACHELIER, *Cours inédit de théodicée à l'Ecole normale supérieure*.)

**D. DIVISION DE LA THEODICEE.** — Ce chapitre répondra aux cinq questions suivantes, dont chacune fera l'objet d'un article :

- 1° l'origine de la religion;
- 2° la connaissance expérimentale de Dieu;
- 3° les preuves rationnelles de l'existence de Dieu;
- 4° la valeur de la connaissance rationnelle de Dieu;
- 5° les rapports de Dieu avec le monde.

(9) Annie BESANT, *The Key to the Theosophy*, p. 44, cité par L. DE GRANDMAISON, *Dictionnaire apolog.*, IV, p. 1661.

(10) On entend ordinairement par théologie révélée la théologie dogmatique, mais la théologie morale s'y rattache aussi. Dans la théologie dogmatique, on distingue la théologie positive et la théologie scolastique : la première a pour rôle d'analyser le contenu de la révélation; la seconde, qu'il vaudrait mieux appeler théologie systématique, cherche à coordonner les divers dogmes en une synthèse cohérente. La théologie scolastique suppose un système philosophique. On sait que la théologie catholique, bien que l'inspiration platonicienne y reste très nette, grâce principalement à Saint AUGUSTIN, a pris les principaux cadres de son édifice systématique dans la philosophie d'ARISTOTE.



## ARTICLE PREMIER

## L'ORIGINE DE LA RELIGION

Il est classique de commencer la théodicée par les preuves de l'existence de Dieu. On part d'un fait d'expérience sensible, comme l'ordre du monde, ou d'expérience psychologique, comme l'idée d'infini, et, s'appuyant sur le principe de raison suffisante, on montre que ces faits postulent un être indépendant du monde et nécessaire.

Mais, nous l'avons vu en *Psychologie* (p. 526) et en *Logique* (p. 76, 216 et suiv.), la conclusion du raisonnement se présente normalement avant les prémisses qui la justifient. Les raisonnements par lesquels nous prouvons l'existence de Dieu ne font pas exception. La théodicée, ainsi que le montre l'histoire de la philosophie, n'est pas le simple produit de la raison spéculant sur des faits d'expérience; elle est bien plutôt la rationalisation ultérieure d'une croyance ancienne : « La métaphysique théiste n'est qu'un effort de justification; elle n'est, en aucune façon, un effort de découverte. »<sup>(11)</sup> La croyance et la pratique religieuse ont précédé la théologie rationnelle. Quelle est l'origine de la religion ?

Cette question a occupé de nombreux ethnologues de la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle, et de nombreuses hypothèses ont été proposées. Nous ne retiendrons que quelques-unes d'entre elles, les groupant en deux paragraphes : 1<sup>o</sup> Théories évolutionnistes; 2<sup>o</sup> Recherches historiques.

I. Théories évolutionnistes.

L'évolutionnisme, qui régnait sur les esprits durant la seconde partie du siècle dernier, fait sortir les formes supérieures des choses de formes inférieures. Appliquant ce principe à la religion, comme ils l'avaient appliqué à la famille (Cf. *Morale*, p. 603), les ethnologues cherchèrent, en observant les peuples dits « primitifs », de quel genre de religion inférieure pourrait dériver la croyance à un Dieu unique, considérée comme la forme la plus parfaite de la religion. Simples hypothèses que nous nous contenterons parfois de signaler sans discussion. Notons toutefois cette remarque d'un ethnologue anglais :

*Aucun progrès ne sera possible aussi longtemps que les savants n'auront pas répudié, une fois pour toutes, cette curieuse conception qui veut que tout ait évolué, et qu'ils n'auront pas compris que certains concepts et certaines idées sont aussi essentielles à*

**Bibliogr.** — W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion* (Grasset, 1931). — Mgr. LE ROY, *La religion des primitifs*. (Beauchesne). — P. RADIN, *La religion primitifs* (Gallimard, 1941). — A. BROS, *L'ethnologie religieuse* (Bloud et Gay, 1903). — G. MICHELET, art. *Religion* dans le *Dictionnaire apolog.*, IV, p. 837-907. — E. MAGNIN, art. *Religion* du D. T. C., XIII<sup>e</sup>, p. 2182-2292; art. dans *Apologétique*, p. 90-153 (Bloud et Gay, 1937). — R. BASTIDE, *Éléments de sociologie religieuse* (coll. Colin, 1938). — On trouvera une importante bibliographie, due à H.-Ch. PUECH, dans le 1<sup>er</sup> volume de la collection « Mana » (*Introduction à l'histoire des religions*). — J. VANDIER, *La religion égyptienne*, p. xvii-xlviii (Presses universit., 1944). — M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. II<sup>o</sup>, p. 288-303 (Presses universitaires, 1938).

(11) J. VIALLE, *Le désir du néant*, p. 166.

*l'homme qui peuvent l'être, en fonction de son être biologique, certaines réactions psychologiques.* (P. RADIN, *Monotheism among primitive peoples*, p. 66, cité par P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, II, p. 401.)

**A. LE NATURISME.** — Le naturisme est la doctrine historique d'après laquelle la source essentielle de la religion serait dans la personnification et l'adoration de forces ou d'objets naturels. Quelles forces et quels objets ?

a) Pour Auguste COMTE, la première forme de la religion aurait été le fétichisme. Le mot « fétiche » étant dérivé du portugais *feitico*, dérivé du latin *factitius*, fabriqué, étymologiquement comme dans l'usage courant, le fétichisme consiste dans le culte de petits objets matériels produits par l'industrie humaine, considérés comme l'incarnation d'un esprit<sup>(12)</sup> et comme possédant un pouvoir magique (*Voc.*, suppl.). Mais on peut, avec Auguste COMTE, donner à ce mot une extension plus grande et faire consister le fétichisme dans le fait de considérer les choses comme des personnes.

*Toujours et partout ce premier régime mental de l'humanité (l'état théologique) a dû nécessairement commencer par un état complet, plus ou moins prononcé, mais ordinairement très durable, de pur fétichisme, constamment caractérisé par l'essor libre et direct de notre tendance primitive à concevoir tous les corps extérieurs quelconques, naturels ou artificiels, comme animés d'une vie essentiellement analogue à la nôtre, avec de simples différences mutuelles d'intensité.* (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, V, p. 28, Baillière, 1869.)

Le fétichisme est fort répandu et il conserve une certaine prise même dans les pays civilisés. Mais on se demande si on peut le considérer comme une véritable religion; il semble bien que « ce n'est jamais qu'un accessoire, presque une excroissance, une forme secondaire et inférieure »<sup>(13)</sup>. D'ailleurs, comme l'a fait remarquer Max MÜLLER, pour considérer un objet matériel comme l'incarnation d'un esprit, il faut avoir déjà l'idée d'esprit<sup>(14)</sup>; d'où venait cette idée ?

b) Le linguiste Max MÜLLER\* (1823-1900), d'origine allemande, mais qui vécut surtout en Angleterre et écrivit en anglais, ainsi que le linguiste français

**Bibliogr.** — A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 32<sup>e</sup> leçon. — J. BOUCHÉ, art. *Fétichisme* du *Dictionnaire de théol. cath.*, V2, col. 2191-2196. — Mgr LE ROY, art. *Fétichisme* du *Dictionnaire apolog.*, I, col. 1902-1906. — W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, p. 81-89.

\* **Bibliogr.** — Max MÜLLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, 11<sup>e</sup> leçon, trad. HARRIS et PERRON, t. II; *Essais sur la mythologie comparée*, 5<sup>e</sup> étude, trad. PERRON. — M. BRÉAL, *Mélanges de mythologie et de linguistique*. — W. SCHMIDT, *Origine et évolution...*, chap. IX. — Art. *Astres* du *Dictionnaire de sociol.*, II, col. 564-626.

(12) Ce n'est donc pas l'objet matériel qu'adorent ou vénèrent les primitifs fétichistes, mais l'esprit incarné dans cet objet par l'opération du sorcier ou autrement.

*Les grossières statues de bois, les « fétiches », pour employer le mot consacré, que l'on rencontre si souvent dans les villages noirs, que les voyageurs achètent et exhibent triomphalement comme divinités adorées par les nègres, ne sont en réalité que des objets purement matériels où certains esprits, par suite du pouvoir magique des sorciers, de leurs malédictions et de leurs incantations, habitent, ont habité ou encore ont été incorporés.*

*Mais jamais, au grand jamais, il n'entrera dans l'esprit d'un Noir que Dieu puisse être représenté par ces images ou statues, soit incorporé à elles, ce qui est contraire à toutes leurs idées, soit qu'il y puisse faire son habitation, même de façon temporaire.*

*Dieu est là-haut, tout là-haut; il ne descend jamais.*

*Les erreurs des Européens sur ce point étonnent grandement nos indigènes ! Admet que me le disait un jour, énergiquement et naïvement, un de mes catéchistes : Comme les Blancs doivent être bêtes pour croire que nous sommes aussi bêtes !*

(TRILLES, *Les Pygmées*, Bloud et Gay, 1923, p. 101.)

(13) W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, p. 87.

(14) *Origine and growth of religion*, p. 130, London, 1898.

Michel BRÉAL (1832-1915), prétendaient tirer de l'étude des langues le secret de l'origine des religions <sup>(15)</sup>. Ayant cru observer que la plupart des mythes religieux se rapportent aux phénomènes solaires, il émit l'hypothèse que l'idée de Dieu dérivait de la contemplation du ciel, qui constituait une transition entre les objets naturels, les objets surnaturels et enfin la puissance divine <sup>(16)</sup>. Plus tard, au début du xx<sup>e</sup> siècle, se forma en Allemagne l'hypothèse de la mythologie astrale proprement dite, qui mettait l'origine de la religion dans le culte des astres.

**B. L'ANIMISME.** — Tandis que, pour les naturistes, la religion résulte du culte des forces de la nature extérieure, pour les animistes elle résulterait de la connaissance de l'âme humaine.

a) Le *mânisme*\*\*, c'est-à-dire le culte des mânes, ou des âmes des ancêtres, serait, d'après Herbert SPENCER, la source de toutes les religions. Il renouvelait ainsi l'évhémérisme <sup>(17)</sup>, « opinion suivant laquelle les dieux sont tous des héros ayant réellement vécu et dont la légende s'est graduellement amplifiée après leur mort » (*Voc.*).

*Derrière les êtres surnaturels de tous les ordres, nous voyons qu'il y a toujours une personnalité humaine...*

*Il n'y a donc pas d'exception. En donnant aux mots culte des ancêtres le sens le plus étendu, celui qui comprend tout culte rendu aux morts, qu'ils soient de même sang ou non, nous concluons que le culte des ancêtres est la source de toute religion. (H. SPENCER, Principes de sociologie, I, p. 843, Baillière, 1876.)*

**DISCUSSION.** — SPENCER peut invoquer en faveur de sa thèse un certain nombre de faits. Mais il en est d'autres qui le contredisent : « dans les plus anciennes civilisations, le culte des ancêtres n'est que très peu développé, tandis qu'une religion monothéiste vivante s'y laisse clairement discerner » <sup>(18)</sup>.

C'est pourquoi, si la théorie évolutionniste de SPENCER et sa conception de Dieu comme « inconnaissable » ont trouvé de nombreux disciples, il est resté à peu près seul à voir l'origine de la religion dans le *mânisme* <sup>(19)</sup>.

b) L'*animisme* proprement dit\* est la théorie que l'Anglais Edward Burnet TYLOR (1832-1917) a exposée dans son ouvrage *Primitive culture* (1872), dont la traduction française est intitulée *La civilisation primitive*.

\*\***Bibliogr.** — H. SPENCER, *Principes de sociologie*, chap. xx, xxvi, trad. CAZELLES, I, p. 388-418, 565-576 (Baillière, 1878). — W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, chap. vii, p. 89-104.

\* **Bibliogr.** — Edward B. TYLOR, *La civilisation primitive*, chap. xi-xvii, trad. Paulus BURNER et E. BARBER, t. I, p. 543-584; t. II, p. 1-466 (Reinwald, 1878). — Art. *Animisme* dans le *Dictionnaire de sociol.*, I, col. 833-842; *Dictionnaire apolog.*, I, col. 128-146. — E. MAGNIN, dans *Apologétique*, 118-123 (Blond et Gay, 137). — G. MICHELET, art. *Religion* du *Dictionnaire apolog.*, IV, col. 875-899. — W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, chap. viii, p. 105-124; chap. xv-xvii, p. 210-277. — Bros, *L'ethnologie religieuse*, chap. ix, p. 243-270.

(15) Pour lui, la religion était une « maladie du langage » : elle provenait de ce que, oubliant l'origine et le sens des mots, l'homme mit sous les mots des réalités mystérieuses et surnaturelles : *nomina numina*. Cf. PINARD DE LA BOULLAYE, I, p. 367.

(16) Fort imaginatif, et changeant froidement d'opinion, Max MÜLLER explique plus tard la religion par la « perception de l'infini » avec lequel les « sens entrent constamment en contact ». (*Origine et développement de la religion*; trad. J. DARMESTETER, Reinwald, 1879, p. 335-336.)

(17) Du nom de celui qui la proposa, le Cyrénaïque EVHÉMÈRE (env. 300 ans av. J.-C.).

(18) W. SCHMIDT, *ouvr.* cité, p. 102.

(19) PINARD DE LA BOULLAYE, I, p. 382.

TYLOR rejette comme antiscientifique l'hypothèse d'une révélation : les faits religieux doivent s'expliquer par le simple jeu des lois naturelles<sup>(20)</sup>. Il pose ensuite en principe que les peuplades sauvages contemporaines nous fournissent le type du primitif, l'hypothèse d'une dégénérescence manquant, selon lui, de fondement.

Voici par quels stades l'humanité est parvenue à la notion du Dieu unique des nations civilisées : l'homme aurait été amené à admettre l'existence d'un double par le rêve et par les faits, comme les syncopes ou la catalepsie, dans lesquels l'âme semble disparaître; de là la croyance à la survivance des âmes et le culte des ancêtres, stade nécessaire, pour TYLOR comme pour SPENCER, de l'ascension à l'idée d'un pur esprit; puis, par analogie, l'activité des êtres naturels étant intermittente, le primitif aurait supposé que ce sont des esprits qui viennent les mouvoir, et, par suite de cet animisme universel, la terre se serait peuplée de dieux; enfin, concevant la société des dieux sur le modèle de la société humaine, l'homme aurait établi une hiérarchie parmi les divinités et abouti à la conception d'un Dieu unique.

DISCUSSION. — « TYLOR... par la richesse de sa documentation, la finesse de ses analyses, la lucidité de son exposition, s'est imposé au point de trouver, en tous pays et dans toutes les sciences qui sont en relation avec l'histoire des religions, les plus chauds partisans. »<sup>(21)</sup> Aussi, l'animisme fut-il pendant longtemps la théorie explicative de l'origine de la religion la plus en vogue parmi les ethnologues.

Elle n'en présente pas moins le vice fondamental des théories évolutionnistes, l'apriorisme : c'est un préjugé scientifiquement injustifiable qui amène TYLOR à rejeter l'hypothèse d'une révélation primitive et celle de la dégénérescence de certains peuples, hypothèses que fondent cependant de nombreuses traditions.

D'ailleurs des faits ont été signalés qui contredisent la thèse essentielle de TYLOR : un de ses plus actifs disciples, devenu un adversaire non moins ardent, Andrew LANG, et beaucoup d'autres à sa suite, ont montré des tribus comptant parmi les plus primitives, chez lesquelles régnait une haute moralité et la croyance à de véritables dieux; le culte des ancêtres est fort répandu mais non universel, « ce n'est donc pas une phase inévitable de l'évolution religieuse »<sup>(22)</sup>.

Aussi l'animisme ne peut-il pas être considéré comme une explication satisfaisante de l'origine de la religion.

**C. LE SOCIOLOGISME.** — Nous avons plusieurs fois exposé le postulat fondamental de l'École sociologique française : « Dans la vie de l'homme, tout ce qui n'équivaut pas à une simple réaction de l'organisme aux excitations qu'il reçoit est nécessairement de nature sociale. »<sup>(23)</sup> La religion entre bien dans ce cas : on ne l'observe pas chez les animaux qui ont l'organisme le plus semblable à l'homme; elle est la caractéristique de l'être pensant. Par conséquent, la religion est de nature et d'origine sociales. Nous avons déjà dit comment il fallait la concevoir : il n'y a qu'une réalité qui dépasse l'homme et s'impose à lui avec la puissance de la divinité, l'être moral nouveau qui résulte de la

---

**Bibliogr.** — L. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Alcan, 1912); *Sur la définition des phénomènes religieux* (*L'année sociologique*, I, Alcan, 1898); *Sur le totémisme* (*L'année sociologique*, V); *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* (*Bull. de la Soc. franç. de philos.*, mars 1913). — M. HALBWACHS, *Les origines du sentiment religieux* (Stock, 1925). — J.-G. FRAZER, *Le totémisme; L'homme, Dieu et l'immortalité* (Geuthner, 1928). — VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique* (Leroux, 1920). — R. VANCOURT, *Les formes primitives de la vie religieuse* (*Revue de philosophie*, 1938, p. 213-243). — P. BUCNICOURT, *Le totémisme*, art. du *Dictionnaire apolog.*, IV, col. 1726-1740. — LEMONNIER, TONNEAU et TROUBE, *Précis de sociologie*, p. 407-417 (Publirac, 1920). — E. MAGNIN, dans *Apologétique*, p. 91-112 (Bloud et Gay, 1937).

(20) *La civilisation primitive*, I, p. 3-4.

(21) PINARD DE LA BOULLAYE, I, p. 383.

(22) R. LOWIE, *Manuel d'anthropologie culturelle*, p. 335 (Payot, 1936).

(23) L. LÉVI-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 4.

fusion des consciences individuelles en une société unique. Mais comment l'humanité est-elle parvenue à la conception communément reçue depuis des siècles ? D'après DURKHEIM, c'est du culte du totem que dérive le culte de Dieu, et le totémisme est la forme primitive de la religion.

Le mot « totem » fut importé d'Amérique au xviii<sup>e</sup> siècle et emprunté aux Indiens, pour lesquels il désigne « l'animal, le végétal ou plus rarement le minéral ou le corps céleste en qui le clan reconnaît un protecteur, un ancêtre et un signe de ralliement » (24). Ainsi, les membres du clan qui a pour totem l'écureuil, ou clan des écureuils, se considèrent comme descendants de l'écureuil et apparentés aux animaux de cette espèce, se croient liés à l'égard de ces derniers par les devoirs spéciaux et pouvoir s'attendre de leur part à un traitement privilégié. Par suite, on peut définir le totémisme comme « une sorte de culte rendu aux animaux et aux végétaux comme alliés et apparentés à l'homme » (25).

La connaissance du totémisme a été vulgarisée par l'ethnologue anglais James George FRAZER (1854-1941), qui avait d'abord estimé que ces pratiques étaient de nature religieuse, mais qui, plus tard, changea complètement d'avis.

*C'est une erreur grave, encore que fréquente, que de parler du totem comme d'un dieu et de dire qu'il est adoré par le clan. Dans le totémisme pur, tel que nous le trouvons chez les indigènes australiens, le totem n'est jamais un dieu et n'est jamais adoré. Un homme n'adore et ne considère pas plus son totem comme un dieu qu'il ne considère comme des dieux ses père et mère, ou frères et sœurs. Certainement, il traite son totem avec respect et considération, mais ce respect est le même que celui qu'il éprouve vis-à-vis de ses amis et parents. Lorsque son totem est un animal ou une plante, il s'abstient ordinairement, mais pas toujours, de le tuer et de le manger, de même qu'il s'abstient ordinairement, mais pas toujours, de tuer et de manger ses parents et amis... Mais désigner ce respect de ses semblables sous le nom de culte d'un dieu, c'est se méprendre entièrement sur l'essence même du totémisme. Si une religion implique, comme il semble, l'aveu de la part du fidèle que l'objet de son culte lui est supérieur, le totémisme pur ne peut être appelé religion, puisque l'homme regarde son totem comme son semblable et son ami, pas du tout comme son supérieur et encore moins comme un dieu. Le système est entièrement démocratique... (J.-G. FRAZER, L'homme, Dieu et l'immortalité, p. 57, Geuthner, 1928. Extrait de Totemism and Exogamy, IV, p. 4-5.)*

DURKHEIM, au contraire, voit dans le totémisme l'origine de toutes les religions. A l'origine, le totem est l'animal qui a fourni son nom à la famille ou au clan; puis il devient son symbole; enfin on oublie ses attaches avec les groupements humains et on l'honore pour lui-même, en faisant une réalité indépendante des groupes aussi bien que des individus : au terme de l'évolution, on aboutit au Dieu unique maître de toutes choses.

DISCUSSION. — On retrouve dans la thèse sociologique de l'origine de la religion l'esprit systématique de DURKHEIM, qui se cantonne dans l'observation des faits qui confirment ses thèses, négligeant les autres. Si le totémisme est fort répandu, il n'est pas universel, et des peuples qui sont rangés parmi les plus primitifs l'ignorent. Parmi les primitifs qui pratiquent le totémisme, DURKHEIM ne connaît guère que ceux du centre de l'Australie (26), qu'il considère sans preuves comme les plus anciens de l'île. Aussi, dit le P. SCHMIDT, « les thèses durkheimiennes étaient périmées avant d'avoir été produites » (27).

Ce jugement est bien confirmé par cet aveu, qui ne manque pas d'humour, fait, dès 1908, par un partisan de la théorie totémique de la religion, Salomon REINACH, dans son adresse au Congrès qu'il présidait.

(24) S. REINACH, *Orpheus*, p. 23.

(25) *Origine et développement de la religion*, p. 20.

(26) Non par une étude directe, mais par la lecture d'ouvrages de voyageurs et de missionnaires, principalement Baldwin SPENCER et F. J. GILLEN, *The native Tribes of central Australia* (London, 1899) et *The Northern Tribes of central Australia* (London, 1904).

(27) *Origine et évolution de la religion*, p. 184 (Grasset, 1931).

Vraiment, il est possible que les futures recherches et une appréciation plus compréhensive des travaux accumulés dans les premières années de ce siècle amènent à cette conclusion, déjà pressentie par plus d'un spécialiste, que... le totémisme est devenu un dada, et un dada tourbu. Ayant conscience d'avoir été moi-même un des cavaliers les plus acharnés, je ne me sens pas disposé à faire mon apologie ni à chanter la palinodie; mais les enseignements de l'histoire sur la rapide fortune et le non moins rapide déclin des systèmes doivent être toujours présents à notre esprit, quand nous croyons avoir touché la vérité à sa source même. (S. REINACH, VIII<sup>e</sup> Congrès internat. de l'histoire des religions, Oxford, 1908, cité par le Dictionnaire apolog., IV, 1738.)

## II. Les recherches historiques.

Ce n'est guère qu'aux premières années du xx<sup>e</sup> siècle que fut secoué le joug du dogme évolutionniste et que se forma le projet d'une recherche vraiment objective de l'origine des religions. Un précurseur de ce mouvement fut l'Écossais Andrew LANG. Parmi les diverses écoles qui ont rompu avec l'évolutionnisme, nous dirons quelques mots de l'école de Vienne, dite historico-culturelle, dont le chef est Wilhelm SCHMIDT.

**A. ANDREW LANG.** — L'Écossais André LANG émit une hypothèse diamétralement opposée à celle des évolutionnistes : au lieu que les religions supérieures sont le produit d'une évolution progressive, ce sont les religions inférieures qui dérivent par dégradation du monothéisme primitif.

Poète, historien et essayiste, l'Écossais Andrew LANG (1844-1912) n'était pas un ethnologue de profession, mais, dans sa curiosité universelle, il s'intéressait aussi à l'histoire des religions, et, à la suite de TRÖLCHER, il avait combattu pour l'animisme, affirmant avec le maître que l'idée de Dieu résultait d'une longue évolution.

Mais un beau jour il lui tombe sous la main une relation des missions bénédictines de Nouvelle-Nursie, en Australie, dans laquelle sont étudiées des peuplades fort primitives et qui n'en ont pas moins des idées religieuses assez élevées. Etendant ses investigations, il se rend compte que les indigènes de Nouvelle-Nursie ne constituent pas une exception et que de nombreuses peuplades de culture primitive, se fondant sur le principe de causalité, parviennent à l'idée d'un Être suprême, créateur du monde matériel et législateur du monde moral.

Dès lors, il abandonne la thèse animiste et déclare sa nouvelle pensée dans un livre intitulé *The making of Religion*. C'est chez les primitifs que l'on rencontre l'idée la plus pure de Dieu; les formes inférieures de la religion (culte des astres, magisme, totémisme) ne sont que des dégradations de la religion primitive. La notion d'un Créateur, père de tous les hommes et d'une sainteté surhumaine, est trop pure pour de pauvres humains : il leur faut des dieux qui leur soient particuliers, qui se laissent corrompre; il s'est passé chez les primitifs quelque chose d'analogue à ce qu'on observe chez les catholiques contemporains qui négligent les observances imposées par l'Église tout en restant fidèles à des pratiques superstitieuses que les prédicateurs fustigent vainement.

---

**Bibliogr.** — A. LANG, *The making of religion* (London, 1898). — W. SCHMIDT, *Origine et évolution...*, chap. xv, p. 219-234. — E. MAGNIN, art. *Religion* du Dictionnaire de théol. cathol., XIII<sup>e</sup>, col. 2189-2190, 2223-2225. — W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion* (Grasset, 1931); *La révélation primitive*, trad. franç., 1913. — H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, 4<sup>e</sup> éd. (Beauchesne, 1929). — RADIN, *La religion primitive*, chap. xii (Gallimard, 1941). — R. VANCOURT, *Les formes primitives de la vie religieuse* (*Revue de philosophie*, 1938, p. 124-152, 213-245, 344-359). — E. MAGNIN, dans *Apologétique*, p. 175-183 (Bloud et Gay, 1937).

Mais si LANG avait, à partir de quelques faits, émis une grande hypothèse; il restait à contrôler cette hypothèse par de plus vastes enquêtes. C'est à cette œuvre que se consacrèrent de nombreux ethnologues, parmi lesquels un des plus en vue est le P. SCHMIDT.

**B. LE P. SCHMIDT ET LA METHODE HISTORICO-CULTURELLE.** — Le grand mérite du P. SCHMIDT, religieux autrichien de la Société du Verbe Divin, est d'abord d'avoir établi une méthode de recherche ethnographique qui a été largement exposée aux lecteurs français par le P. PINARD DE LA BOULLAYE<sup>(28)</sup>. Il a ensuite entrepris un ouvrage en six gros volumes (*Der Ursprung des Gottesidee*), dans lequel il donne le résultat de son enquête sur l'idée que se font de Dieu les primitifs du monde entier. Cette enquête confirme l'intuition de Lang : c'est chez les peuples les plus anciens que nous rencontrons l'idée d'un Dieu créateur et auteur de l'ordre moral; le fétichisme, le magisme, le totémisme et les autres formes inférieures de la religion ne sont que des excroissances parasites et des déformations de la donnée primitive.

Dans son manuel intitulé *Origine et évolution de la religion* (1930), le P. SCHMIDT, après avoir posé la question : quelle est l'origine de la notion de Dieu ? déclarait : « Disons tout de suite que nous ne sommes par encore en état d'y répondre. » (P. 349.) Mais quelques années plus tard, dans le sixième volume de son *Ursprung der Gottesidee* (1935), il émet l'hypothèse, qui lui est tout à fait personnelle, d'une révélation primitive qui se conserverait plus pure chez les peuples qui ont le moins évolué. Cette hypothèse se fonde sur deux considérations principales : d'abord le fait que de nombreuses peuplades primitives croient à cette révélation; ensuite, la pureté même et l'élevation de ces doctrines dont il est difficile, dit le P. SCHMIDT, d'attribuer la découverte à des esprits si peu développés.

Discussion. — Les ethnologues ont reproché au P. SCHMIDT, comme à certains missionnaires dont il utilise les relations, d'avoir par trop idéalisé les primitifs dont il parle et de manquer d'esprit critique<sup>(29)</sup> : les Pygmées ne sont peut-être pas, ainsi qu'il le prétend, le type du peuple primitif et leur religion est loin d'être aussi pure qu'il l'affirme; il n'est pas du tout certain que le totémisme et le magisme ne soient que des déviations tardives de la religion originelle.

Par ailleurs, certains théologiens, qui auraient dû, semble-t-il, se montrer satisfaits de son hypothèse de la révélation primitive, ont jugé ses conséquences trop pessimistes<sup>(30)</sup> : d'après le P. SCHMIDT, en effet, l'intervention de l'activité humaine dans l'évolution des idées religieuses n'aurait pour résultat que de les déformer et de les dépraver.

Il a néanmoins atteint son but principal et convaincu les ethnologues impartiaux du caractère primitif du monothéisme. Voilà par exemple ce qu'écrivait il y a déjà vingt-cinq ans un pasteur protestant auteur d'intéressants ouvrages sur les primitifs :

Quand nous avons entrepris notre travail, cette idée d'un monothéisme primitif nous semblait inspirée par un a priori dogmatique. Les enquêtes du P. Schmidt (un savant catholique universellement connu et respecté) nous apparaissent maintenant comme troublantes... La notion d'un Etre suprême a parfois l'air de devenir plus précise à mesure qu'on remonte le cours des âges. On comprend que des savants, et non des moindres, déclarent aujourd'hui que le problème est à reprendre en entier. (R. ALLIER, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, p. 284, note 6, Payot, 1923.)

(28) Ouvr. cité, II, p. 243-304.

(29) P. RADIN, *La religion primitive*, p. 199.

(30) Y. DE MONTCHEUIL, dans *Formes, vie et pensée*, p. 339-360 (Lavandier, 1932). Notons aussi que le Concile du Vatican a déclaré que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu à partir des choses créées par la lumière naturelle de la raison. » (Denzinger, 1783. Cavallera, 6.)

## CONCLUSION

## L'IDEE DE DIEU ET LA RAISON

L'immense effort d'érudition et d'imagination fourni par les ethnologues pour déterminer l'origine de l'idée de Dieu n'a abouti qu'à des résultats passablement décevants. C'est que ceux que nous appelons les primitifs sont en réalité aussi anciens que les civilisés et leurs traditions comportent de multiples assises entre lesquelles il est à peu près impossible d'établir un ordre chronologique.

Il semble bien cependant que les dernières recherches ont apporté une sérieuse confirmation à l'intuition qu'avait eue Lang du pouvoir de l'intelligence primitive de s'élever, en se fondant sur le principe de causalité, jusqu'à la notion d'un créateur du monde.

Nous relevons dans les Souvenirs d'un évêque missionnaire une page qui nous montre comment le spectacle de la nature peut élever jusqu'à Dieu un esprit sans culture.

Un Indien de Mackenzie me dit un jour : « Père, avant de t'avoir vu, je savais que Dieu existe.

— Comment savais-tu cela ? Je croyais être le premier à te parler de Dieu.

— C'est vrai, reprit-il, avant toi personne ne m'en avait parlé, et cependant je savais qu'il y a un Dieu.

— Un jour, j'avais quatorze ou quinze ans, j'allais à la chasse avec mon arc et mes flèches, je connaissais les bois, les rivières, les lacs où j'avais souvent passé, cherchant à tuer quelque gibier. Ce jour-là, en été, j'arrive sur le bord d'un lac entouré de beaux arbres. Des canards s'ébattaient sur l'eau, le soleil brillait dans le ciel sans nuages; au loin, des montagnes s'élevaient par degrés. M'arrêtant, je contemplais tout cela avec un immense plaisir. Tout à coup, l'idée me vint : « Qui a fait tout cela ? Ce n'est pas nous, » ce ne sont pas non plus les Anglais, car ils sont des hommes semblables à nous. Il faut qu'il y ait quelqu'un plus fort que tous les hommes qui a fait cela. » Tu vois, ajoutait cet Indien, je savais que ces forêts, ce lac, ce soleil, ne s'étaient pas faits tout seuls. Je ne pouvais pas m'expliquer plus correctement. Mais quand tu nous as appris : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre », j'ai compris tout de suite et je me suis dit : « Le voilà, je savais bien qu'il existait. » (Mgr GROUARD, Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat, p. 43-44 [Vitte, 1924], cité par P. Descours, Praelectiones, II, p. 475.)

Que la réalité ait été quelque peu embellie par le vieil évêque, ainsi que dans des relations analogues faites par des missionnaires, c'est plus que vraisemblable. Il suffit que le fond de son récit soit vrai, et de cela nous n'avons aucune raison de douter. Les primitifs peuvent donc s'élever à Dieu d'après le processus suivi par les civilisés, et nous pouvons croire que les premiers hommes sont parvenus à le connaître, sinon par les voies classiques que nous prenons aujourd'hui, du moins par une inférence rapide participant de l'intuition.

Les religions étaient arrivées il y a plusieurs milliers d'années aux conclusions pratiques auxquelles nous aboutissons logiquement, ce qui prouve qu'à certains points de vue les processus rationnels sont étrangement plus lents que les processus intuitifs. (LECOMTE DU NOÛ, La dignité humaine, p. 266, New-York, Brentano's, 1944.)



## ARTICLE 2

## LA CONNAISSANCE EXPERIMENTALE DE DIEU

Ainsi que nous l'avons dit et répété, il y a deux moyens de connaître : l'intuition, qui atteint l'objet directement en lui-même; le discours ou raisonnement, qui l'atteint indirectement, le plus souvent par l'intermédiaire de ses effets ou de ses causes. Comment Dieu nous est-il connu ?

La théodicée classique, que nous exposons aux articles 3 et 4, se fonde sur la raison : partant de l'observation du monde, l'homme peut, grâce aux principes rationnels, s'élever jusqu'au Créateur. Mais, dans notre siècle défiant de la raison et imbu d'empirisme, il se trouve nombre de philosophes qui, jugeant insuffisante ou même impossible la connaissance de Dieu par la raison, ont recours à une connaissance d'ordre expérimental ou mêlée d'expérience : le mysticisme et « l'action ». Ils appliquent à toute connaissance réelle de Dieu ce que PASCAL disait de la foi : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi; Dieu sensible au cœur, non à la raison. »<sup>(31)</sup>. On va répétant avec M. Edouard LE ROY : « Dieu ne se prouve pas, il s'éprouve. »

Dans cet article, nous examinerons deux modes de connaissance expérimentales de Dieu : l'expérience mystique ou surnaturelle et l'expérience naturelle de Dieu.

§ 1<sup>er</sup> — L'EXPERIENCE MYSTIQUE.

## I. La mystique et le mysticisme.

A. NOTIONS. — a) Etymologiquement (*μύησις*, être fermé, clos), l'adjectif « mystique » qualifie ce qui concerne les mystères, c'est-à-dire ce qui est secret parce que sacré et ne peut être connu que par initiation. Le mysticisme est donc, au sens abstrait, le caractère de ce qui est secret ou encore, au sens concret, la méthode ou les procédés aptes à faire pénétrer dans le secret des mystères.

b) Au sens large, la langue vulgaire oppose souvent mystique à logique ou à rationnel et fait de « mystique » le synonyme de sentimental. Dans ce cas, « on applique ce terme, presque toujours avec une nuance péjorative : 1° aux

**Bibliogr.** — Pseudo-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, trad. M. DE GANDILLAC (Aubier, 1943). — Saint JEAN DE LA CROIX, *La montée du Carmel, Le cantique spirituel*. — Sainte Thérèse, *Vie par elle-même; Le château intérieur*. — L. ROURE, art. *Mysticisme* dans le *Dictionnaire apolog.*, III, col. 1014-1024. — A. FONCK, art. *Mystique* dans le *Dictionnaire de théol. cathol.*, X<sup>2</sup>, col. 2599-2674. — J. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2<sup>e</sup> éd. (abondante bibliographie) (Desc.ée, 1938). — P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, I, p. 373-603 (abondante bibliographie) (Beauchesne, 1932-1933). — A. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique* (coll. Colin, 1931).

(31) *Pensées*, p. 468.

croiances ou doctrines qui reposent plus sur le sentiment et l'intuition (au sens D) <sup>(32)</sup> que sur l'observation et le raisonnement...; 2° aux croyances ou aux doctrines qui déprécient ou rejettent la réalité sensible au profit d'une réalité inaccessible aux sens » <sup>(33)</sup>. (*Voc.*, sens D, I, p. 497-498.) Dans ce sens, le mysticisme est la tendance à faire plus de cas des impressions sentimentales que des considérations rationnelles et des intérêts idéaux que des intérêts matériels.

c) Au sens strict, on qualifie de mystique une connaissance directe et expérimentale de Dieu, ou plutôt un état dans lequel l'âme expérimente directement Dieu. La connaissance mystique, en effet, est un cas particulier de la connaissance intuitive dont elle a l'impression de certitude, mais elle se différencie de l'intuition ordinaire par l'obscurité dans laquelle elle laisse l'entendement.

De l'adjectif « mystique » sont dérivés le substantif « la mystique », abrégé de « théologie mystique », qui désigne la science dont l'objet est l'étude des états mystiques; le substantif « mysticisme », qui désigne soit la théorie d'après laquelle l'âme peut entrer en communication directe avec Dieu, soit l'ensemble des faits mystiques.

**B. LES CARACTÈRES DE L'EXPERIENCE MYSTIQUE.** — Si nous prenons les formes supérieures de l'expérience mystique, celles qui constituent une saisie immédiate de Dieu, nous pouvons y relever les caractères suivants :

a) Ce qui frappe le plus dans les états mystiques, c'est la passivité de celui qui les éprouve et leur instabilité.

D'abord le mystique est passif. Sans doute, les faveurs mystiques ne s'observent que dans des âmes parvenues à un haut degré de purification : elles présupposent donc une vie d'efforts. Cet effort ne suffit pas à les obtenir, et, quand elles se produisent, rien dans les antécédents immédiats ne les prépare et ne les explique. Il est vain de les rechercher et presque aussi vain de les fuir : elles s'imposent à l'âme.

Ensuite les états mystiques sont instables : ils ne peuvent pas se prolonger longtemps; quelquefois ils ne durent pas plus de quelques instants et il est extraordinaire qu'ils persistent au-delà de quelques heures. Ils constituent un état anormal pour l'homme.

b) Comme mode de connaissance, l'expérience mystique est à la fois d'une clarté éblouissante et d'une obscurité impénétrable. C'est pourquoi on trouve souvent chez les mystiques des expressions contradictoires telles que : « éblouissante obscurité », « lumière invisible », « ténèbre lumineuse », « docte ignorance », etc.

En effet, les états mystiques se passent dans « la nuit obscure » des sens et de l'intelligence. Si on perçoit Dieu, c'est d'une manière bien différente du mode normal de connaissance, et les mystiques, pour donner une idée des opérations de leur esprit dans ce moment mystérieux, parlent de contact plutôt que de vision. Nous l'avons dit, en effet (*Psychologie*, p. 268), le toucher est le sens qui donne le plus l'impression de réalité; mais les représentations qu'il fournit restent fort imprécises.

c) Les états mystiques véritables ont des effets bienfaisants. Le vrai mystique, au lieu de prendre prétexte des prérogatives dont il est l'objet pour se faire valoir et se soustraire à l'autorité dont il dépend, devient au contraire

(32) Voici ce sens D : « Connaissance *sui generis*, comparable à l'instinct et au sens artistique, qui nous révèle ce que les êtres sont en eux-mêmes, par opposition à la connaissance discursive et analytique, qui nous les fait connaître du dehors. » (*Voc.*, I, p. 400.)

(33) Dans ce cas, l'adjectif « mystique » est parfois synonyme d'idéaliste.

plus humble et plus soumis. Ses rencontres avec Dieu lui donnent du courage pour affronter les difficultés qui peuvent se présenter. La mysticité véritable n'affaiblit pas l'homme : elle le fortifie.

**G. DIVERSES EXPLICATIONS.** — a) Au siècle dernier, parmi les savants et surtout parmi les médecins, prévalait l'explication pathologique : le mystique, disait-on couramment, est un malade.

Certains, comme CHARCOT et même tout d'abord son élève Pierre JANET, identifiaient mysticisme et hystérie : mais depuis que BABINSKI a gagné le procès qu'il avait engagé contre l'hystérie (cf. *Psychologie*, p. 132), cette explication ne présente plus qu'un intérêt historique. Plus tard, JANET expliquera les états mystiques par la psychasthénie : le mystique est, au moral et au physique, un déprimé constitutionnel; le champ de sa conscience est rétréci jusqu'au monodéisme. D'aucuns voulurent<sup>(34)</sup> même, conformément aux principes de FREUD (cf. *Psychologie*, p. 148), voir dans l'amour divin des mystiques une dérivation de l'instinct sexuel : le mystique serait un érotomane.

**DISCUSSION.** — Il est vrai, d'une part, qu'on observe chez certains névropathes des phénomènes qui ressemblent aux faits mystiques et, d'autre part, que les faits mystiques sont souvent accompagnés de troubles somatiques. Mais cela ne suffit pas pour justifier la réduction du mysticisme à la pathologie, et, si les médecins ont opéré facilement cette réduction, c'est que, dans leurs asiles, ils ne voient guère que le mysticisme inférieur qu'on peut observer chez les névropathes<sup>(35)</sup>.

a) Tout d'abord, si les faits mystiques étaient nécessairement la conséquence de troubles nerveux, les mystiques seraient toujours des malades. Or les grands mystiques sont souvent des individus, non seulement normaux, mais encore d'une remarquable résistance à la fatigue, admirablement entendus en affaires et d'un robuste bon sens. Le type de ces mystiques chez qui les faveurs dont ils jouissent semblent décupler les forces naturelles est la réformatrice du Carmel, sainte THÉRÈSE D'AVILA.

Quand on prend ainsi à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques, on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades. Certes, nous vivons dans un état d'équilibre instable, et la santé moyenne de l'esprit, comme d'ailleurs celle du corps, est une chose malaisée à définir. Il y a pourtant une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle, qui se reconstruit sans peine. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. N'est-ce pas précisément ce qu'on trouve chez les mystiques dont nous parlons ? Et ne pourraient-ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle ? (H. BRADSON, *Les deux sources*, p. 243-244.)

b) Ensuite, même dans les cas où le mysticisme s'accompagne d'anomalies organiques, nous ne sommes pas obligés d'attribuer les faits mystiques aux déficits de l'organisme et l'hypothèse inverse est plus vraisemblable : ainsi que nous l'avons dit

**Bibliogr.** — P. JANET, *De l'angoisse à l'extase* (Alcan, 1926 et 1928); *La psychologie de la croyance et du mysticisme*, R. M. M., 1936-1937, en particulier 1937, p. 406-407. — Th. RIBOT, *Psychologie des sentiments*, p. 326-328; *Psychologie de l'attention*, chap. III. — Cf. MAGNIN, dans *Apologétique*, p. 127-131 (Bloud et Gay, 1937). — L. ORSCHLIN, *L'intuition mystique de sainte Thérèse* (Presses universitaires, 1946).

(34) J.-H. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, p. 201-226 (Alcan, 1928). — G. DUMAS, *Comment aiment les mystiques*, art. de la *Revue des Deux-Mondes*, 15 sept. 1906. Cf. *Dictionnaire de théol. cathol.*, XIII<sup>e</sup>, col. 2246-2248.

(35) Cf. E. LE ROY, *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 24 (Aubier, 1944).

à propos du génie (*Psychologie*, p. 437), ce sont les secousses auxquelles est soumis le système nerveux du mystique qui le débilitent et l'épuisent (36) : l'asthénie est effet plutôt que cause de la mysticité.

Nous pouvons donc conclure avec M. BASTIDE :

1° Le mysticisme n'est pas une maladie. Il y a une ambition frémissante de vitalité qui ne se confond pas avec la mégalomanie. Il y a une mélancolie poétique qui ne se confond pas avec la dépression des aliénistes. Et les formes mystiques de l'aliénation, à leur tour, ne se confondent pas avec le mysticisme normal. Le critère qui permet de les distinguer, c'est un critère extérieur, moral, social, pratique : Madeleine (37) ne peut agir, alors que sainte Thérèse prie à la fois et travaille.

2° Cependant, des troubles qu'on peut, avec M. Janet, appeler psychasthéniques et auxquels d'ailleurs d'autres donneraient d'autres noms, se mêlent le plus souvent à l'intuition mystique : seulement comme impuretés, non comme causes explicatives. Il peut y avoir chez un grand mystique coexistence du plus haut génie religieux et de la névrose, utilisation même de la seconde par le premier : ce sera justement le rôle des chercheurs de savoir discerner dans la trame des faits psychologiques les deux fils enchevêtrés de l'état morbide et de la sainteté, ou, comme le dit M. Delacroix : « de démêler, sans pré-vention ni précipitation, ce qui est le fait de la maladie, et ce qui se rattache... à une certaine variété de l'intuition et de la conduite humaine » (38). (A. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 183.)

b) Plus courante parmi les philosophes, l'explication psychologique des faits mystiques par le subconscient. Le mystique a l'impression d'entendre Dieu qui lui parle, d'éprouver sa présence, de se sentir envahi par lui. En réalité, ce sont les pensées et sentiments accumulés dans sa subconscience qui envahissent la conscience et lui donnent l'illusion d'une force étrangère qui la pénètre. Telle est la conception défendue, en particulier, par Henri DELACROIX.

Après tous les travaux psychologiques de ces dernières années, il n'y a plus à démontrer l'existence et la portée du subconscient; nous avons vu dans un chapitre antérieur (39) qu'il rend compte de tous les caractères que les mystiques attribuent à leurs visions et paroles intérieures. Il n'est pas plus difficile d'y rattacher ces grandes intuitions confuses, magnifiques et inattendues qui émergent soudain, couvrant d'ombre la conscience ordinaire du moi et des choses... La subconscience consiste ici en ce que les germes préparés par la conscience réfléchie et tombant sur une nature apte à les recevoir mûrissent et s'épanouissent, sans que le sujet aperçoive rien du travail de maturation; il ne voit que le commencement et la fin; faute d'apercevoir les termes intermédiaires, il ne comprend pas sa propre fécondité. (H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 405-406, Alcan, 1908.)

DISCUSSION. — Le P. PINARD DE LA BOULLAYE (40) introduit ainsi sa critique de la conception de DELACROIX : « Dans l'ensemble, croyons-nous, la psychologie

**Bibliogr.** — H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne* (Alcan, 1899); *La religion et la foi* (Alcan, 1922); *Les grands mystiques chrétiens*, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1933). — Cf. E. MAGNIN, dans *Apologétique*, p. 131-136 (Bloud et Gay, 1937).

(36) Cf. BERGSON, *Les deux sources*, p. 246.

(37) Malade de la Salpêtrière étudiée par Pierre JANET, dans *De l'angoisse à l'extase*.

(38) Ces derniers mots désignent la théorie de DELACROIX, que nous allons exposer et discuter.

(39) Chap. II, intitulé : *Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse*, et qui se termine par cette phrase :

L'échelle mystique dont elle gravit les degrés, le château intérieur dont elle habite les demeures de plus en plus secrètes et somptueuses, c'est elle qui les a édifiés; non par des opérations réfléchies, conscientes et volontaires, mais par l'inspiration et la poussée d'une énergie très sage et très puissante, d'une âme ignorée, envahissante, conquérante et contraignante et qui lui apparaît sous la forme de Dieu (p. 80.).

(40) *L'étude comparée des religions*, 4<sup>e</sup> éd., I, p. 464.

expérimentale a produit peu d'études aussi conscientes, peu de solutions aussi cohérentes. Est-ce à dire que M. DELACROIX rende compte exactement de tous les faits ? — Nombre de psychologues, surtout parmi les catholiques, ne le pensent pas. »

a) On ne saurait le nier, il est, dans les degrés inférieurs du mysticisme, des états explicables par le subconscient psychologique, c'est-à-dire par l'action d'impressions enregistrées dans le passé d'une façon plus ou moins consciente. Prenons par exemple une âme qui aura été frappée par l'exposé de la doctrine de la création continuée qui conduit à voir en toutes choses une extension de la présence divine. Ces idées enregistrées par la conscience, continuant à évoluer dans le subconscient, pourront, un jour ou l'autre, affleurer à la conscience sous la forme de ce que la mystique appelle sentiment de présence. Ces sentiments, comme beaucoup de paroles intérieures, peuvent, dans bien des cas sinon toujours, s'expliquer par la montée à la zone consciente d'états affectifs restés jusque-là inconscients.

Mais il ne semble pas que les degrés supérieurs du mysticisme permettent cette explication. Sans doute, on retrouve dans les récits que les mystiques ont laissés de leurs visions les données dogmatiques qu'on leur avait enseignées et qui avaient fait l'objet de méditations prolongées : pouvaient-ils traduire les expériences ineffables dont ils venaient de bénéficier dans un autre langage que celui qu'ils connaissaient ? Mais l'expérience mystique est tout autre chose que la vue concrète de ce que le dogme exprime en termes abstraits. Au contraire, elle déconcerte celui qui la subit, car rien dans ce qu'il a appris ne correspond à ce qui lui est découvert. Il semble bien qu'elle comporte l'intervention d'une réalité vraiment nouvelle et que l'accumulation des impressions passées ne suffit pas à l'expliquer.

b) L'élimination des deux thèses que nous venons d'examiner, thèses qui aboutissent, en définitive, à la négation des faits mystiques, nous conduit à conclure à la spécificité du mysticisme : les faits mystiques, au moins sous leur forme supérieure, sont irréductibles aux troubles organiques qui les accompagnent parfois; ils ne sont pas explicables par la mystérieuse élaboration dans le subconscient des acquisitions de l'expérience. Ils supposent l'entrée en jeu d'une puissance supérieure au mystique lui-même.

## II. Deux conceptions.

Nous n'entrerons pas ici dans les discussions qui relèvent de la théologie mystique. Nous signalerons seulement la conception de deux philosophes contemporains qui ont cru trouver dans les états mystiques la source de la connaissance de Dieu : W. JAMES et Henri BERGSON.

A. LA CONCEPTION DE WILLIAM JAMES. — Comme DELACROIX, William JAMES explique les faits mystiques par le subconscient ou l'inconscient. Mais tandis que pour le psychologue français l'inconscient n'est alimenté que par les perceptions ordinaires de la vie consciente, d'après W. JAMES, il nous fait entrer en communication avec un autre monde (Cf. *Psychologie*, p. 315) : par suite, les faits mystiques sont irréductibles aux faits étudiés par la psychologie ordinaire qui a pour objet propre les données de la conscience.

a) Le philosophe allemand FECHNER, connu comme psychophysicien (*Psychologie*, p. 110-112), avait aussi écrit plusieurs livres de métaphysique, ou plutôt

Bibliogr. — W. JAMES, *L'expérience religieuse*, 2<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1908); *Philosophie de l'expérience*, 8<sup>e</sup> leçon. (Flammarion, 1928). — E. MAGNIN, art. *Religion* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, XIII<sup>e</sup>, col. 2248-2261.

de métapsychique, dans lesquels il attribuait à la terre une âme universelle dont les âmes des créatures, hommes, bêtes ou plantes seraient des parties, l'âme de la terre elle-même étant une parcelle de l'âme divine. W. JAMES fait sienne cette conception.

*L'espèce particulière de croyance engendrée naturellement dans une âme où se réalise l'expérience religieuse ainsi comprise est pleinement d'accord avec les thésories de Fechner. Comme je l'ai dit ailleurs (41), le croyant s'aperçoit que les parties les plus intimes de sa vie personnelle sont dans un rapport de continuité avec une vie de même qualité qui dépasse la sienne et qui agit dans l'univers en dehors de lui; — une vie avec laquelle il peut se maintenir activement en contact; — une vie à bord de laquelle il peut, en quelque sorte, monter pour y trouver le salut, quand tout son être inférieur s'est brisé dans le naufrage. Bref, le croyant — à ce que lui affirme, du moins, sa conscience — se continue dans un Moi plus vaste d'où viennent s'épancher en lui les expériences libératrices.*

*Ceux à qui de telles expériences s'offrent assez souvent et d'une manière assez nette pour éclairer leur vie ne se laissent aucunement ébranler par les critiques, d'où qu'elles puissent venir, — qu'elles soient académiques ou scientifiques, ou bien qu'elles prennent la voix de la logique du sens commun. Ils ont eu leur vision et ils savent — cela leur suffit — que nous sommes plongés dans un invisible milieu spirituel d'où une aide nous vient, notre âme ne faisant mystérieusement qu'un avec une âme plus grande, dont nous sommes les instruments. (W. JAMES, Philosophie de l'expérience, p. 293-296.)*

b) Le psychologue et spirite anglais F. M. MYERS (1843-1901), le vulgarisateur du terme « moi subliminal », avait déjà expliqué le psychisme anormal (altérations de la personnalité, hypnotisme, automatisme, ...), en y comprenant les faits mystiques, par l'inconscient (42). JAMES adopte cette théorie qui fait de l'inconscient, non plus la partie obscure ou à demi obscure de la conscience individuelle, mais une réalité spirituelle immanente au monde et à laquelle participent tous les esprits : pour distinguer ces deux sortes d'inconscients fort différents, on pourrait appeler le premier inconscient psychologique et le second inconscient métaphysique.

*Mon hypothèse est donc celle-ci : quel qu'il puisse être au-delà des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, en deçà de ces limites, de la vie subconsciente. (W. JAMES, L'expérience religieuse, p. 427.)*

c) Toutefois, si W. JAMES considère l'expérience religieuse comme la seule voie d'accès à Dieu, il ne lui reconnaît pas une valeur absolue de connaissance et n'admet pas qu'on puisse fonder sur elle une théodicée valable pour tous. Cette expérience reste personnelle : elle ne vaut que pour celui qui l'a faite. Quant aux autres, la connaissance de ces faits peut seulement leur ouvrir des horizons nouveaux et les amener à accorder foi à des réalités qui leur sont étrangères. Voici comment W. JAMES répond à cette question : quelle est l'autorité de l'expérience mystique ?

*1° Les états mystiques, parvenus à leur plein développement, s'imposent, de fait et en droit, avec une absolue autorité, à ceux qui les éprouvent. 2° D'autre part, rien n'oblige*

(41) *L'homme voit clairement que son moi supérieur et potentiel est son véritable moi. Il arrive à se rendre compte que ce moi supérieur fait partie de quelque chose de PLUS GRAND que lui, mais de même nature; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide et s'offre à lui comme un refuge suprême quand son être inférieur a fait naufrage.*

(L'expérience religieuse, p. 424.)

(42) *La personnalité humaine*, trad. S. JANKELEVITCH, 3<sup>e</sup> éd. (Alcan, 1919).

ceux qui ne les éprouvent pas à les accepter sans critique. 3° Ils s'opposent pourtant à l'autorité de la conscience purement rationnelle, fondée uniquement sur l'entendement et les sens, en prouvant qu'elle n'est qu'un des modes de la conscience. Ils ouvrent une perspective sur des vérités d'un autre ordre, auxquelles nous sommes libres de croire dans la mesure où elles correspondent à notre vie intérieure. (W. JAMES, *L'expérience religieuse*, p. 338-339.)

S'ils n'ont pas de valeur théorique et ne peuvent pas nous faire connaître ce que Dieu est en soi, les états mystiques supérieurs ont « une valeur immense qu'on pourrait appeler *biologique* : ils accroissent l'énergie spirituelle du sujet ». Les états mystiques sont vrais au sens de la théorie pragmatiste de la vérité (cf. p. 186) : comme toute connaissance, la connaissance expérimentale du grand Moi n'a qu'une valeur pratique ou d'action, et W. JAMES reproduit sans les critiquer ces affirmations du psychologue américain LEUBA :

*Il ne faut pas dire que l'on connaît Dieu ou qu'on le comprend; il faut dire que l'on s'en sert, tantôt comme d'un nourricier, tantôt comme d'un protecteur, tantôt comme d'un ami, tantôt comme d'un objet d'amour. S'il nous est vraiment utile, la conscience religieuse n'en demande pas davantage. Dieu existe-t-il réellement? Comment existe-t-il? Quelle est sa nature? Il n'importe guère. Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse, à tous ses degrés, consiste dans l'amour de la vie.* (LEUBA, *The Monist*, juill. 1901, cité par W. JAMES, *L'expérience religieuse*, p. 422-423.)

DISCUSSION. — Nous avons déjà dit le grand service rendu à la philosophie par la réaction vigoureuse de William JAMES et de BERGSON contre le positivisme étroit du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, qui n'admettait que l'expérience externe. (*Psychologie*, p. 26.) Pour comprendre l'homme, il faut faire aussi appel à l'expérience interne et à l'expérience religieuse. Il est vrai aussi que le sommet de la vie religieuse est l'union qui se réalise dans la vie mystique et que les œuvres des mystiques restent comme le foyer auquel les âmes à religion personnelle viennent allumer leur flamme et réchauffer leur ardeur. Mais on ne peut pas admettre l'explication que donne JAMES des phénomènes attribués à l'inconscient et encore moins la conception qu'il se fait de la réalité atteinte par les mystiques.

a) Ainsi que nous l'avons dit, du point de vue psychologique, on peut expliquer les faits mystiques ordinaires comme le sentiment de présence, certaines visions intellectuelles ou certaines paroles intérieures — ainsi que, dans d'autres domaines, l'inspiration poétique ou les pressentiments — par l'activité inconsciente de l'esprit, par ce que nous avons appelé l'inconscient psychologique; mais invoquer l'intervention d'un inconscient métaphysique, c'est-à-dire d'une âme cosmique différente des âmes individuelles, est une hypothèse incontrôlable et inutile puisque la vie inconsciente de chacun suffit à rendre compte des faits allégués. (Cf. *Psychologie*, p. 317 et suiv.)

b) Il n'en est pas de même des degrés supérieurs du mysticisme qui, comme nous venons de le noter en discutant la théorie de DELACROIX, ne semblent pas pouvoir s'expliquer par l'activité inconsciente de l'esprit individuel. Mais, du point de vue métaphysique, la conception de cette âme cosmique dont chacune de nos âmes serait une étincelle ne saurait nous satisfaire. Nous avons conscience, en effet, de notre identité personnelle, et les autres sont, pour nous, autre chose que nous. Le mystique, lui aussi, a le sentiment d'être envahi par une force étrangère qui le subjugué. Si nous pouvons voir dans nos semblables d'autres nous et nous élever jusqu'au point de vue divin, c'est grâce à l'intelligence qui est le pouvoir de devenir par la pensée toutes choses et non par une expérience directe.

**B. LA CONCEPTION DE BERGSON.** — a) Nous avons vu en *Morale* (p. 489) la distinction établie par BERGSON, dans le premier chapitre des *Deux sources*

de la morale et de la religion (1932), entre la morale « close » et la morale « ouverte ». Dans les deux chapitres suivants, il institue une opposition analogue entre deux sortes de religion : la « religion statique » et la « religion dynamique ».

La religion statique est d'origine infra-intellectuelle : elle est le produit de la « fonction fabulatrice » de l'homme. Sous l'impulsion des besoins de l'individu ou de la collectivité, le primitif se crée des représentations fantastiques et aboutit souvent à des superstitions absurdes, mais capables de faire échec à l'influence dissolvante de l'intelligence qui irait jusqu'à rendre impossible la vie en commun et même mettrait en péril la conservation de l'espèce.

Les mythes religieux sont d'abord « une précaution contre le danger couru par celui qui pense de ne penser qu'à soi » (p. 129) : commune « assurance contre la désorganisation », l'instinct vital des sociétés primitives imagine des *tabous* qu'auraient institués des puissances occultes et qui freinent les égoïsmes individuels.

Ces mythes sont ensuite une « assurance contre la dépression » qui menace l'homme quand il pense à la mort et à tous les aléas de son existence. Ainsi le primitif qui se lance dans une entreprise difficile, par exemple la chasse d'un animal dangereux, se rend compte de l'imprévu qui l'attend et des dangers qu'il court; s'il n'écoutait que son intelligence, il ne se hasarderait pas. Mais son désir de parvenir au résultat cherché lui fait imaginer des puissances favorables qui collaboreront avec lui : ces représentations religieuses « sont des réactions défensives de la nature contre la représentation par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité » (p. 147).

On le voit, la religion statique est une religion utilitaire ou même une religion biologique : c'est l'instinct de conservation des sociétés et des individus qui porte à imaginer des dieux chargés de garantir l'ordre social et la sécurité de l'existence individuelle. Elle est fermée sur le groupe qui l'a vue éclore et chaque nation aura ses dieux propres.

La religion dynamique, au contraire, est d'origine supra-intellectuelle; elle s'observe chez le mystique, qui voit directement Dieu ou du moins l'atteint dans un ineffable contact. L'intelligence, qui, comme nous l'avons vu (p. 92-93), à la matière pour objet propre, ne saurait saisir la divinité. Mais « autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition vague et évanouissante » (p. 226). L'intensification de ce pouvoir d'intuition chez les âmes privilégiées que sont les mystiques leur permet de se replonger dans l'élan créateur et d'y coïncider avec Dieu. De ce contact avec la source de tout être, les grands mystiques reviennent, non seulement plus forts, mais encore mieux équilibrés pour l'action.

*C'est désormais pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est un pouvoir irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et dans sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir.*

---

**Bibliogr.** — BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Alcan, 1932). — P. DESCOQS, *Prælectiones theologiae naturalis*, II, p. 375-431 (abondante bibliographie) (Beauchesne, 1935). — E. RIBEAU, *Le Dieu de Bergson* (Alcan, 1932). — J. DE TORQUÈNEC, *La clef des deux sources* (*Études*, 5 déc. 1932, p. 818-844, et 20 déc. 1932, p. 647-684); *Le contenu des deux sources* (*Études*, 20 mars 1933, p. 641-669, et 5 avril 1933, p. 26-34). — Bl. ROMÉYEN, *Morale et religion chez Bergson* (*Archives de philosophie*, 1932, t. IX, p. 282-317). — E. BORNE, *Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne* (*Études carmélitaines*, oct. 1932, p. 437-484). — A.-D. SERTILANGES, *Henri Bergson et le catholicisme* (Flammarion, 1941). — MAGNIN, art. *Religion dans le Dictionnaire de théol. cathol.*, XIII<sup>e</sup>, col. 2264-2285. — SUNDEN, *La théorie bergsonienne de la religion* (Presses universitaires, 1947).



*Une science innée, ou plutôt une innocence acquise, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir.* (H. BERGSON, *Les deux sources*, p. 248.)

Ensuite l'intelligence, élaborant les données de l'expérience mystique, aboutit aux religions supérieures, « cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer brûlant dans l'âme de l'humanité » (p. 254); « la religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science » (p. 255). Cette religion, d'ailleurs, sera pour les mystiques à venir, non pas un obstacle, mais une aide : la théologie ayant « capté un courant qui a sa source dans la mysticité », le mystique trouvera dans l'enseignement des théologiens les mots et les images aptes à exprimer ce qu'il sent et ce qu'il voit (p. 256).

A l'encontre de la religion statique qui est besogneuse et intéressée, fermée sur le groupe national et hostile à l'étranger, la religion dynamique est amour et désintéressement; elle est ouverte à l'humanité entière, et le mystique sent passer dans son âme les sentiments même de Dieu à l'égard de toutes ses créatures : « A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. » (P. 249.)

Cependant, tout n'est pas opposition entre la religion dynamique et la religion statique. De même qu'entre la morale close et la morale ouverte il y a des formes de transition, de même les deux types de religion, bien qu'essentiellement différents, fusionnent bien souvent dans la même âme ou dans le même milieu et aboutissent à des formes mixtes, ou même collaborent, se soutenant mutuellement.

Lorsqu'un grand mystique apparaît, il rayonne autour de lui, et la lumière qu'il répand éclaire ceux-là même qui en sont au niveau de la religion statique les faisant participer, dans une certaine mesure, aux illuminations de la vie mystique.

*Comme il arrive quand un artiste de génie a produit une œuvre qui nous dépasse, dont nous ne réussissons pas à nous assimiler l'esprit, mais qui nous fait sentir la vulgarité de nos précédentes admirations, ainsi la religion statique a beau subsister, elle n'est déjà plus entièrement ce qu'elle était, elle n'ose surtout plus s'avancer quand le vrai grand mysticisme a paru... Incapable de s'élever aussi haut, elle esquissera le geste, elle prendra l'attitude, et, dans son discours, elle réservera la plus belle place à des formules qui n'arrivent pas à se remplir pour elle de tout leur sens, comme ces fauteuils restés vides qu'on avait préparés pour de grands personnages dans une cérémonie. Ainsi se constituera une religion mixte qui impliquera une orientation nouvelle de l'ancienne, une aspiration plus ou moins prononcée du dieu antique, issu de la fonction fabulatrice, à se perdre dans celui qui se révèle effectivement, qui illumine et qui réchauffe de sa présence les âmes privilégiées. Ainsi s'intercalent, comme nous le disions, des transitions et des différences apparentes de degrés entre deux choses qui diffèrent radicalement de nature et qui ne sembleraient pas, d'abord, devoir s'appeler de la même manière.* (BERGSON, *Les deux sources*, p. 223-229.)

b) Sur la nature de Dieu, l'expérience mystique ne nous fournit pas, d'après BERGSON, beaucoup de renseignements. « Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là... L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. » (P. 270.) Par là s'éclaire et s'explique la création : la création est « une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (p. 273).

c) BERGSON ne majore pas la valeur de l'expérience mystique comme source de connaissance et comme fondement de l'existence de Dieu. Sans doute, cette expérience peut donner la certitude aux âmes privilégiées qui ont eu ce contact intime avec la divinité; mais les lumières mystiques, et à plus forte raison, le sentiment de certitude qui les accompagne sont incommunicables. C'est pourquoi « l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive » (p. 265). Multipliées, ces expériences « nous conduisent

à des conclusions simplement probables. Toutefois les probabilités peuvent s'additionner, et l'addition donner un résultat qui équivaille pratiquement à la certitude » (*ibid.*). La preuve de l'existence de Dieu par les expériences des mystiques aboutirait donc à une certitude morale.

On désirerait mieux, mais on ne le trouvera pas; la mystique, en effet, est seule, par définition, à nous donner l'expérience immédiate de Dieu, et, pour BERGSON, « il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience » (p. 265) : le mysticisme est donc la seule voie qui nous soit ouverte pour accéder à la connaissance de Dieu (43). Aussi les obscures indications qu'il nous fournit sont-elles extrêmement précieuses.

*Le mysticisme... doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment le philosophe l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience réelle ou possible.* (BERGSON, *Les deux sources*, p. 237.)

DISCUSSION. — Il est bien difficile, pour BERGSON en général mais surtout pour ses vus sur la religion, de porter un jugement purement objectif. Avec le recul des années, on voit davantage que la vogue dont il bénéficiait ne tenait pas essentiellement à la solidité de son système philosophique; mais on ne peut pas refuser de reconnaître l'action profonde qu'il a exercée sur les esprits et le prestige qu'il conserve. Le critique est partagé entre la crainte de passer pour un snob attardé et celle de paraître béotien plus retardataire encore. Les catholiques sont encore plus gênés. L'accueillent-ils comme un rénovateur de la pensée chrétienne, on leur reproche, non sans raison, de sacrifier à l'homme du jour l'enseignement des docteurs dont l'autorité s'est imposée aux siècles. Prennent-ils à tâche de mettre en relief l'opposition qui existe entre la pensée bergsonienne et le christianisme orthodoxe, beaucoup désapprouveront ce zèle inquisitorial qui éloigne les esprits en route vers la vérité et trouveront bien maladroit ce souci d'écartier, par amour des thèses classiques, des auxiliaires si précieux. D'autres, au contraire, tâcheront de se les annexer en faisant entrer la philosophie nouvelle dans les cadres de la philosophie traditionnelle : mais ce compromis ne satisfera que les esprits superficiels; les autres ne reconnaîtront dans leur interprétation d'une bienveillance intéressée ni BERGSON ni saint THOMAS.

Aussi laissons-nous à chacun la liberté de prendre à l'égard de la pensée du philosophe des *Deux sources* l'attitude générale qui lui conviendra. Nous nous contenterons de quelques remarques.

a) Tout d'abord BERGSON déploie beaucoup et même trop d'ingéniosité et de finesse psychologique pour expliquer l'origine de la religion statique à partir des nécessités vitales du primitif. On ne saurait le nier, c'est le danger et l'angoisse qui nous ramènent spontanément aux puissances invisibles que les jours de facilité nous font oublier. Mais il n'en résulte pas que l'idée même de Dieu soit une création de la « fonction fabulatrice » poussée par les exigences biologiques de l'être pensant.

(43) En réponse à ces critiques qui lui avaient été faites dans un compte rendu des *Deux sources*, BERGSON a apporté cette précision :  
*L'existence de Dieu est donnée dans une intuition. L'intelligence proprement dite, l'intelligence pure, irait à l'athéisme : voilà, si je l'ai bien comprise, la pensée de M. Le Roy. C'est également la mienne, car je me représente l'intelligence comme la faculté essentiellement tournée vers la matière inerte, faite pour penser la matière, articulée comme la matière. Cela ne veut pas dire que les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu soient considérées comme des preuves sans valeur, mais elles empruntent leur valeur à ce qu'elles font appel (consciemment ou inconsciemment) à l'intuition par-delà la dialectique. Je ne conteste pas à l'intelligence le droit de s'aventurer parmi les choses spirituelles, mais elle ne peut le faire qu'à la condition d'être soutenue et mise en mouvement par d'autres facultés. Laisée à elle-même, elle aurait bien vite fait de matérialiser l'esprit, car elle tend à la géométrie et elle « géométrise » tout ce qu'elle touche.* (BERGSON, *L'Ami du clergé*, 27 oct. 1932, p. 729.)

Il paraît plus vraisemblable d'admettre que la croyance à des puissances surnaturelles résulte de l'application de la raison aux phénomènes cosmiques. L'imagination enrichit de superstitions plus ou moins heureuses les conclusions de raisonnements élémentaires provoqués par le spectacle de la nature; ce n'est pas elle, semble-t-il, qui peut conduire à l'idée de forces régissant le monde.

b) Ensuite et surtout, c'est la thèse essentielle des *Deux sources* qui nous paraît discutable. D'après BERGSON, l'expérience mystique est le fondement nécessaire et suffisant de la croyance en Dieu. Or, pour parvenir à la certitude de l'existence de Dieu, l'argument tiré du mysticisme ne paraît ni nécessaire ni suffisant.

Il ne paraît pas nécessaire : en effet, l'idée de Dieu n'est pas donnée dans les seuls états mystiques et il est possible d'y parvenir par raisonnement. Nous verrons dans l'article suivant comment, partant de faits d'expérience, nous nous élevons à l'idée d'un être nécessaire, ce qui est un attribut essentiellement divin, d'où tous les autres sont facilement déduits.

Il ne semble pas suffisant, et l'expérience mystique elle-même ne constitue pas à elle seule le fondement assuré d'une connaissance certaine. Bien souvent, en effet, ainsi que nous l'avons dit, ce qu'on appelle intuition mystique n'est qu'une conclusion de prémisses oubliées. Bien plus, la véritable intuition mystique ne devient source de connaissance certaine que grâce à un travail rationnel de l'esprit : c'est la raison qui discrimine la vraie mysticité de celle qui est illusoire; c'est encore la raison qui, dans le cas de la connaissance mystique comme dans toute connaissance, élabore le donné brut de l'expérience pour le rendre intelligible.

D'ailleurs, on peut se demander si jamais un mystique a eu une véritable vision immédiate de Dieu ? Peut-être n'atteint-il que l'activité divine dans son âme. Peut-être même est-ce par une réflexion d'après coup qu'il prend conscience d'avoir été sous l'emprise de Dieu : c'est l'hypothèse que suggère cette réflexion de sainte Thérèse.

*Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu, qu'elle ait été en Dieu, et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne voit ni n'entend ? Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite (44), non par une vision, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner. (Sainte Thérèse, Le château intérieur, cinquième demeure, chap. 1, trad. Boux.)*

c) Enfin, la réalité mystérieuse qu'atteignent les mystiques, au dire de BERGSON, reste assez énigmatique et les indications de l'auteur des *Deux sources* sur la nature de Dieu inquiètent ses interprètes les plus bienveillants. Sans doute, Dieu étant amour, les philosophes sont autorisés à le considérer comme une personne; mais encore faut-il prendre soin de vider ce concept de tout anthropomorphisme (p. 270). BERGSON distingue bien « ce qui est créé » et « ce qui crée » (p. 275), mais cette création semble fort à une émanation qui suppose continuité entre la créature et le créateur. Dans sa conception, nous ne trouvons pas « entre le Créateur et la créature cet abîme infini... dont pourtant le mystique a une conscience plus aiguë que les autres hommes » (45). D'ailleurs, l'expérience mystique consiste à se replacer dans « l'élan créateur », à fusionner avec « l'énergie créatrice » : n'est-ce pas dire équivalement que le mysticisme consiste à se perdre dans le monde qui se fait ? Si BERGSON prétend échapper au panthéisme, sa philosophie y incline irrésistiblement.

Nous avons vu les psychiatres méconnaître les phénomènes mystiques pour les interpréter à la lumière des observations familières que leur fournissait la clientèle des asiles. On a l'impression qu'il s'est produit quelque chose d'analogue chez W. JAMES et chez BERGSON. Détachés de toute religion positive et ne pouvant, par défiance de la raison, fonder une métaphysique, ces penseurs ont fait crédit à l'expérience qui, seule, d'après eux, pouvait les faire sortir du cercle des données sensorielles. Or, en fait d'expériences concrètes du supra-

(44) C'est nous qui soulignons.

(45) E. BORNE, art. des *Études carmélitaines*, oct. 1932, p. 180.

sensible qu'il leur a été donné de faire ou auxquelles ils ont pu assister; il n'y a que les expériences spirites. On peut croire que c'est le spiritisme qui a détourné ces deux pénétrants esprits de la vraie spiritualité.

## § 2. — L'EXPERIENCE NATURELLE DE DIEU.

Tandis que les philosophes dont nous avons parlé au chapitre précédent ne reconnaissent qu'à certaines âmes privilégiées la faculté d'atteindre Dieu immédiatement, d'après un vaste mouvement de pensée contemporain, dont nous allons parler, c'est tout esprit réfléchissant sur soi qui pourrait et devrait prendre conscience de la présence de Dieu en lui.

Ce mouvement de pensée est une suite du Kantisme. KANT ayant refusé à la raison le pouvoir de sortir du phénomène et de s'élever jusqu'à la chose en soi, en particulier jusqu'à Dieu, le sentiment religieux poussa les esprits à chercher un moyen d'atteindre Dieu sans la raison, par suite sans sortir de soi et des données subjectives. De là résulta le modernisme auquel se rattachent, bien qu'ils l'aient plus ou moins renié, deux philosophes importants du xx<sup>e</sup> siècle, Edouard LE RÔY et Maurice BLONDEL, que nous réunirons sous la même étiquette de « Philosophie de l'action ». Ces idées étaient assez répandues parmi les protestants libéraux et nous les trouvons bien exprimées par Auguste SABATIER, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris.

*Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme l'on connaît les phénomènes de la nature, et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique. C'est le contraire qui est vrai. Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le sent en son cœur ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet, par le phénomène religieux lui-même. (A. SABATIER, Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire, 6<sup>e</sup> éd., p. 379; Fischbacher, 1901.)*

### I. L'immanentisme moderniste.

Le qualificatif de « moderniste » marque l'engouement pour la nouveauté et le dédain de la tradition. Ce terme a été consacré par le pape PIE X (encyclique *Pascendi*) pour désigner un courant de pensée très important au début du xix<sup>e</sup> siècle. Le modernisme comporte surtout des thèses théologiques, mais, à cause de ses soubassements philosophiques, il intéresse aussi le philosophe, et, de notre point de vue, nous pouvons caractériser le modernisme comme un agnosticisme immanentiste.

**A. L'AGNOSTICISME.** — Les modernistes partent de l'agnosticisme d'après lequel nous ne pouvons rien savoir sur Dieu. Mais, étant essentiellement une théorie religieuse, le modernisme ne pouvait s'en tenir à cet agnosticisme brutal. Au contraire, il constitué un essai de fonder la loi en Dieu indépendamment de la raison; les modernistes eux-mêmes l'ont déclaré : « Notre apologétique a été un effort pour sortir de l'agnosticisme et le dépasser. »<sup>(46)</sup> Du moins les moder-

(46) Programme des modernistes, p. 113, cité par G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain* (Lecoffre, 1909).

nistes reprennent-ils avec ferveur cette distinction, classique au moyen âge, dont nous préciserons la portée : de Dieu, nous pouvons savoir qu'il est, mais non ce qu'il est. Ensuite, s'ils prétendent échapper à l'agnosticisme, c'est indépendamment, sinon des fonctions de connaissance, du moins des fonctions intellectuelles. Nous sommes conduits à Dieu par le sentiment ou par l'expérience immédiate. Nous n'avons pas à sortir de nous par le raisonnement pour nous élever jusqu'à une divinité extérieure à nous : Dieu nous est immanent. C'est grâce au principe d'immanence que la foi en Dieu peut être justifiée et suscitée dans les âmes : « La connaissance religieuse est l'expérience du divin opérant en nous. » (47).

**B. L'IMMANENTISME.** — Immanent (*manens in*) s'oppose à transcendant. « Est immanent à un être ou à un ensemble d'êtres ce qui est compris en eux et ne résulte pas chez eux d'une action extérieure. » C'est ainsi que nous avons parlé de finalité immanente (II, 223), de justice et de sanction immanente (II, 535).

La doctrine de l'immanence absolue a été nettement formulée par M. Edouard LE ROY dans un article célèbre de *La Quinzaine* (16 avril 1905) qui donna lieu à une longue polémique d'où est sorti le volume intitulé *Dogme et critique*.

*La réalité n'est pas faite de pièces distinctes juxtaposées; tout est intérieur à tout; dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances; la pensée, en un mot, s'implique elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés. L'expérience elle-même n'est point du tout une acquisition de « choses » qui nous seraient d'abord totalement étrangères; non, mais plutôt un passage de l'implicite à l'explicite, un mouvement en profondeur nous révélant des exigences latentes et des richesses virtuelles dans le système du savoir déjà éclairé, un effort de développement organique mettant des réserves en valeur ou éveillant des besoins qui accroissent notre action. Ainsi, aucune vérité n'entre jamais en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire, comme aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose, chez celui qui la reçoit, des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'appétit à digérer. (Ed. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 9-10, Bloud, 1907.)*

On peut, avec M. BLONDEL, distinguer deux attitudes par rapport à la doctrine de l'immanence : les uns, comme le P. LABERTHONNIÈRE et M. LE ROY, professent le principe d'immanence; d'autres, comme M. BLONDEL lui-même, rejettent ce principe, mais enseignent que dans les questions morales il faut recourir à la méthode d'immanence.

a) Le principe d'immanence énonce que « tout est intérieur à tout », aussi bien dans le monde matériel que dans le monde de la pensée. Il ne faut pas concevoir le monde comme constitué par l'ensemble des astres ou des galaxies

---

**Bibliogr.** — E. LE ROY, *Dogme et critique* (Bloud, 1907). — LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse* (Lethielloux, 1903); *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec* (Lethielloux, 1904). — Art. *Modernisme* du *Dictionn. apolog.*, III, 591-698. — A. RIVIÈRE, art. *Modernisme* du *Dictionn. de théol. cathol.*, X<sup>2</sup>, 2009-2047; *Le modernisme dans l'Eglise* (Letouzey, 1929). — G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain* (Lecoffre, 1909).

---

(47) *Programme des modernistes*, p. 114, cité par G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 231.

considérées comme des réalités distinctes : tout se tient, et la terre ne serait pas ce qu'elle est s'il n'y avait pas dans le lointain telle étoile invisible qui fait partie de l'univers.

Mais le principe d'immanence est encore plus facile à observer dans le domaine de la pensée; tout se tient en nous : notre tempérament, nos idées et nos sentiments, notre passé et notre avenir, de telle sorte que celui qui connaît notre attitude exacte dans une circonstance quelconque de notre vie pourrait reconstituer notre personnalité entière.

Enfin, il n'y a pas de distinction entre le monde, les consciences individuelles et Dieu.

*L'individu conscient peut être présenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité, et comme la conscience du monde subsistant en Dieu, par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme; c'est l'humanité entière qui est fille de Dieu, qui procède de lui, lui est immanente et en qui il est immanent.* (A. LOISY, *Quelques lettres sur les questions actuelles*, p. 143, cité par G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 198.)

b) La méthode d'immanence, ainsi que le terme l'indique, n'est pas une théorie relative à la nature des choses, mais une règle pratique concernant la découverte de la vérité. Ceux qui la recommandent ne professent pas, comme M. LE ROY, que tout est intérieur à tout, principe de l'immanence absolue; mais, reconnaissant la réalité d'une certaine immanence, ils enseignent que, dans le domaine moral et religieux, le succès de la recherche est conditionné par l'explicitation de tout ce qui est impliqué dans la pensée actuelle dans le but de parvenir à une réalité transcendante.

Cette méthode ne présuppose pas l'immanence absolue, et la pensée peut amener, par explicitation, à l'affirmation de réalités qu'elle ne contient pas. Il est, en effet, des vides<sup>(48)</sup> et des aspirations vagues provoqués par ces désirs qui sont révélateurs de réalités qui ne sont pas données même implicitement. C'est la prise de conscience, dans l'expérience de la vie morale, du terme vers lequel, à travers les objets particuliers qu'elle se propose explicitement d'atteindre, tend la volonté profonde, qui permettra d'atteindre, sans sortir de soi, une réalité extérieure à soi.

La méthode d'immanence s'impose surtout à l'apologiste qui prétend amener quelqu'un à la vérité, en particulier le convaincre de l'existence de Dieu. Il ne suffit pas d'exposer à l'incroyant les raisons sur lesquelles les philosophes fondent cette thèse. Suivant le célèbre axiome des scolastiques : *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, tout ce qui entre dans l'esprit y est reçu suivant les dispositions de celui qui le reçoit.

*Rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion...; ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone.* (M. BLONDEL, *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine; dans Annales de philosophie chrétienne*, t. 33. [1896], p. 600.)

(48) Par la méthode d'immanence, « nous ne pouvons et ne devons aboutir qu'à un vide, mais à un vide qui est requérant et aspirateur, à un vide qui nie et repousse toutes les fausses solutions, à un vide qui a cette détermination progressiste de discerner et exclure tout ce qui ne le comble pas ». (M. BLONDEL, *Lettre inédite*, 18 oct. 1921.)

DISCUSSION. — Du point de vue philosophique, l'immanentisme moderniste n'est que l'application à la théodicée et à la religion du subjectivisme le plus absolu. Ayant longuement discuté cette thèse et montré que nous connaissons une réalité extérieure à nous, nous pouvons la considérer comme réfutée. Nous ajouterons cependant quelques remarques.

a) L'affirmation générale énoncée par le principe d'immanence séduit d'abord l'esprit : elle semble vraie du monde physique, et l'enfant qui lance un caillou déplace le centre de gravité de la terre, en sorte que le résultat de son geste se répercute en conséquences indéfinies. Mais, sous sa forme absolue, ce principe ne peut pas être admis. D'abord, il est des systèmes clos dont les modifications sont sans influence sur l'extérieur. Ensuite, il n'est pas vrai du monde vivant et du monde spirituel : on ne peut pas dire que dans un bloc de grès l'analyse puisse retrouver le monde animal ou l'histoire de l'humanité. Enfin, le principe de l'immanence contredit des données certaines de la conscience, en particulier la liberté et la personnalité : nous constatons notre pouvoir de choisir entre des possibilités diverses, sinon indépendamment des forces en action, du moins en utilisant ces forces d'une manière qui n'est pas prédéterminée; nous constatons aussi que nos consciences individuelles contiennent des domaines essentiellement transcendants les uns aux autres.

b) D'ailleurs, même dans la mesure où il est vrai, le principe d'immanence ne permet pas d'échapper à l'agnosticisme et de parvenir à la connaissance de Dieu que par un recours au raisonnement dont on a rejeté la compétence. En effet, de ce que Dieu est présent en nous par son action créatrice, il ne s'ensuit pas que nous puissions le percevoir par une intuition directe, même obscure : c'est en raisonnant que nous nous convainquons de la présence divine en toutes choses; ensuite, fondés sur cette conviction, nous pouvons éprouver à l'égard des plus humbles créatures des sentiments qui nous font croire à une expérience immédiate de Dieu. En définitive, c'est sur le raisonnement que se fonde notre foi.

C'est pourquoi nous ne pouvons accepter, avec les réserves que nous précisons un peu plus loin, que la conception blondélienne de la méthode d'immanence.

## II. La philosophie de l'action.

Tandis que, pour BERGSON et pour ceux qui fondent la théodicée sur mysticisme, les mystiques sont des privilégiés que Dieu envahit, comme du dehors, pour les partisans de la philosophie de l'action, dont les principaux représentants sont M. Maurice BLONDEL et M. Edouard LE ROY, la divinité est présente à toute l'activité profonde de l'homme et il suffit d'en prendre conscience. La philosophie de l'action est ainsi une forme de philosophie de l'immanence.

Il ne faut pas confondre, en effet, cette philosophie avec le pragmatisme américain, qui, lui aussi, est une philosophie de l'action. Pour les pragmatistes d'Amérique, en effet, le critère du vrai est l'utile : est vrai ce qui réussit et nous permet d'atteindre nos fins, de quelque ordre qu'elles soient. Les pragmatistes français, qu'il vaut mieux appeler les partisans de la philosophie de l'action, n'admettent pas ce principe : ils cherchent le vrai, non l'utile, et l'utilité n'est pas pour eux un signe certain de vérité.

Ce qu'ils prétendent, c'est que la vérité, du moins la vérité morale et religieuse, se découvre, non par la spéculation, mais par l'action. Pour parvenir à la connaissance de Dieu, il n'est pas nécessaire, ou du moins il ne suffit pas, d'instituer des arguments logiques établissant son existence : cette existence doit être expérimentée ou constatée dans les exigences de la vie profonde. Dieu ne se démontre pas : on peut seulement le montrer impliqué dans toutes les démarches de notre vie intérieure; il ne se prouve pas : il s'éprouve.

On le voit, quand on parle « de philosophie de l'action », le mot « action » est pris dans un sens assez particulier. Il ne désigne pas un exercice de l'activité qui serait coupé de la pensée. « L'action », c'est « la synthèse de la spontanéité et de la réflexion. » (49). Penser est une action lorsque la pensée est personnelle et liée à toute la vie.

**A. M. EDOUARD LE ROY.** — Agrégé de mathématiques, M. Le Roy a présenté cette particularité peu banale de cumuler l'enseignement des sciences exactes à la Sorbonne avec la charge de professeur de philosophie au Collège de France, où il suppléa puis remplaça Bergson. Mais, catholique convaincu, c'est aux questions philosophico-religieuses qu'il a pris le plus d'intérêt. Esprit audacieux, dans la louable intention de faciliter la foi à ses contemporains, il a émis des idées qui ont provoqué des condamnations ecclésiastiques. Tout en se soumettant, il a continué à exprimer sa pensée, qui est restée à peu près identique à elle-même.

a) M. Le Roy tient pour inefficaces les preuves classiques de l'existence de Dieu, contre lesquelles il a fait valoir des objections que nous examinerons en son lieu : théoriquement, dit-il, elles ne concluent pas légitimement; pratiquement, elles n'entraînent pas l'adhésion des incroyants, et la foi de ceux qui croient ne se fonde pas sur elles.

D'abord, dit M. Le Roy, quand il s'agit d'un être concret, on ne démontre pas son existence : on la perçoit (50).

*On ne démontre pas une réalité concrète : on la perçoit. Elle n'est point l'objet d'analyse conceptuelle, mais d'intuition vécue. Si donc on entend chercher Dieu par voie de démonstration, au moins n'est-ce pas à titre de réalité qu'on le trouve, mais à simple titre d'hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée : origine, centre ou sommet, en un mot principe d'unité formelle. Et alors ce n'est pas le vrai Dieu qu'on atteint, je veux dire le Dieu qui nous est nécessité de vie, le Dieu qu'on aime et qu'on prie, qui soutient et qui console, avec lequel on entre en relations comme avec une personne.* (E. Le Roy, *Le problème de Dieu*, p. 81.)

D'ailleurs, la démonstration traditionnelle de l'existence de Dieu n'est pas rationnellement concluante. Les arguments fondés sur le monde extérieur, les arguments cosmologiques, ne paraissent valables que parce qu'on considère un être ou un phénomène à part, coupé de ses relations réalisantes, en sorte qu'il n'a plus d'explication satisfaisante; mais ils ne valent pas pour le monde considéré comme un tout dont les parties s'expliquent et s'impliquent les unes les autres : nous morcelons par la pensée une réalité dans laquelle tout est intérieur à tout et nous trouvons en elle exigence d'autre chose; considérons le tout, et nous verrons qu'il se suffit pleinement à lui-même. Les arguments moraux, celui qui se fonde sur les aspirations de l'âme

---

**Bibliogr.** — Edouard Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu* (*Revue de métaph. et de morale*, 1907, p. 129-170, 470-513); *Dogme et critique* (Bloud, 1907); *Le problème de Dieu* (*L'Artisan* du livre, 1929); *Le problème de Dieu et la philosophie* (*Biblioth. de la Soc. franç. de philosophie*, janvier-mars 1930); *Introduction à l'étude du problème religieux* (Aubier, 1944). — R. JOLIVET, *A la recherche de Dieu*, Notes critiques sur la théodicée de M. Le Roy (*Archives de philosophie*, t. VIII, cahier 2, Beauchesne, 1931).

(49) M. BLONDEL, dans le *Vocabulaire* de LALANDE, I, p. 17.

(50) M. Gabriel MARCEL (*Journal métaphysique*, p. 32) dit de même : « On ne peut parler d'existence de Dieu » que « s'il y a une expérience de Dieu. »



humaine comme celui qui part de faits de l'obligation, supposent, ainsi que nous l'accorderons, ce qui est à prouver : ce sont de pures pétitions de principe.

Sans valeur logique, ajoute M. LE ROY, les preuves classiques de l'existence de Dieu n'ont, d'autre part, aucune efficacité pratique : elles n'ont jamais converti personne et ce n'est pas en elles que le croyant trouve un soutien pour sa foi.

*Les preuves classiques... ne convainquent personne parmi les philosophes d'aujourd'hui; même leur action sur la foule semble décroître de jour en jour... Qui de nos contemporains se trouverait fondé à dire, après un sincère examen de conscience, que c'est pour de telles raisons qu'il croit en Dieu? A plus d'un, au contraire, ces raisons apportent gêne et obstacle, dans la mesure où ils pensent que la foi est liée à leur acceptation. Bref, ceux-là seulement les accueillent avec faveur, qui en réalité n'en ont pas besoin, parce qu'ils ont d'avance et autrement conclu; et encore, s'ils les accueillent, c'est comme destinées à autrui, thèmes de prédication plutôt que bases de foi personnelle. (Ed. LE ROY, Le problème de Dieu, p. 78.)*

Psychologiquement, en effet, notre siège est fait d'avance, et les preuves vaudront ou ne vaudront pas suivant l'attitude avec laquelle nous les accueillerons. C'est pourquoi il est vain de chercher à convaincre de l'existence de Dieu quelqu'un qui n'y croit pas; tout ce qu'on peut faire, c'est de lui dévoiler la foi inconsciente que recouvre son apparente incrédulité : « Non pas... démontrer logiquement qu'il faut croire en Dieu, mais vous montrer qu'en fait vous y croyez. » (81).

b) Il n'y a qu'une manière de connaître Dieu : l'action, ou plutôt la pensée-action, c'est-à-dire la prise de conscience des données obscures impliquées dans les exigences de la vie et de la pratique, dans l'exercice de la pensée portant des affirmations absolues, surtout dans les aspirations de la volonté nous portant incoerciblement vers le mieux.

La pensée concrète implique la croyance en Dieu, et M. LE ROY le prouve par un raisonnement en forme : « Affirmer la valeur absolue de la pensée..., c'est affirmer Dieu; or, toute certitude implique cette affirmation...; donc toute pensée implique l'affirmation de Dieu. » (*Ibid.*, p. 10.)

La mineure de ce raisonnement est évidente : toute certitude implique la croyance en la valeur absolue de la pensée. En effet, même lorsque je me prononce sur un fait contingent, par exemple sur la présence d'un encrier devant moi, si je suis certain du fait affirmé, je considère ce fait comme absolument réel, comme valable, non seulement pour ma pensée, mais encore pour toute pensée, pour la pensée.

La majeure « affirmer la valeur absolue de la pensée, c'est affirmer Dieu » s'explique par la nécessité d'assurer la fermeté de mes jugements : en me référant à la pensée, je me réfère à Dieu et fonde ma certitude sur lui. C'est la preuve augustinienne que LE ROY déclare reprendre à son compte.

Mais le moyen capital pour arriver à Dieu est, d'après M. LE ROY, la prise de conscience des exigences de la volonté profonde dans laquelle, sans sortir de nous, nous atteignons une puissance qui nous transcende.

Comme l'a dit LA ROCHEFOUCAULD, « il s'en faut bien que nous connaissions toutes nos volontés ». Au-dessous des volontés secondaires et particulières qui attirent notre attention, il est une volonté première et profonde qui est comme le « principe vital » de tous nos actes; au-delà des volontés voulues, il y a la « volonté voulante inspiratrice de toute volonté voulue » (p. 172). Cette volonté profonde nous porte toujours plus haut et toujours plus loin, vers plus de bonheur et vers plus de spiritualité. Elle est un écho de la volonté divine qui nous pénètre et que nous atteignons par là directement.

(81) *Bull. de la Soc. franç. de philos.*, 1930, p. 81.

L'analyse de la conscience nous montre donc, au plus intime de nous-mêmes, à la racine de notre nature, comme source de l'être en nous, une exigence première et souveraine : exigence de réalisation ascendante, exigence de progrès sans fin, exigence de vie spirituelle parfaite. Par rapport à nous, elle est lumière attirante, prophétique, révélatrice de la seule destinée vraie; elle se comporte comme une invitation à monter, comme un appel venu de plus haut et de plus profond que notre cœur, comme une inspiration qui nous soulève au-dessus de toute réalité close, au-delà de tout désir illusoire, jusqu'aux sommets inconnus où librement puisse respirer notre âme. Or, affirmer ainsi le primat de l'exigence morale, c'est en cela même que consiste, au moins initialement, l'affirmation de Dieu. (Ed. LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 201-202.)

Si Dieu n'existait pas, notre volonté n'aurait plus d'objet, nos aspirations tendraient vers de néant : il y aurait une contradiction essentielle dans la nature. La foi en Dieu n'est donc pas trompeuse.

Pour que cette foi fût trompeuse, il serait nécessaire d'admettre que l'acte de vivre entraîne fatalement conception d'une erreur, qu'il suppose une condition que son progrès même (sous forme du développement de la conscience critique) devra finir par dissoudre, que donc la vie est orientée vers une voie de néant, que l'être enferme en soi contradiction et tend intérieurement à se détruire. Ou l'aspiration qui nous crée, nous et toutes nos œuvres, n'est pas rêve, duperie, mensonge; ou bien c'est l'absurde et l'horrible, et il n'y a plus qu'à se coucher sur la route pour attendre la mort. Or cela, nous ne pouvons pas le penser, encore moins le vivre, sincèrement, sérieusement; et du reste l'expérience le dément, puisqu'en fait la vie progresse et existe. (LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 203-206.)

c) Ainsi on ne démontre pas l'existence de Dieu; on montre seulement que tout le monde y croit, et même ceux qui le nient des lèvres. La connaissance de Dieu est le fruit d'une expérience morale, et non pas d'un raisonnement abstrait (52).

... On ne peut pas vouloir quoi que ce soit sans vouloir ipso facto infiniment au-delà; et c'est, en somme, cette inéluctable volonté d'au-delà infini, immanente et inhérente à toute volition particulière, qui constitue pour moi le germe de la foi en Dieu. Je dis, remarquez-le, « qui constitue » et non pas « qui prouve »... Je n'envisage pas l'inquiétude humaine comme le signe d'une réalité autre qu'elle-même : je me borne à chercher ce qu'elle-même, contient déjà d'affirmation. (Ed. LE ROY, *Bull. de la Société française de philosophie*, janv. 1930, p. 24.)

DISCUSSION. — On retrouve chez M. LE ROY la finesse d'analyse et la magie du style de BERGSON avec la hauteur d'inspiration morale de M. BLONDEL. Mais, du point de vue philosophique, sa théodicée prête à de graves critiques : il n'est pas vrai que les arguments classiques par lesquels on démontre Dieu ne sont pas valables; d'autre part, la preuve que M. LE ROY leur substitue ne suffit pas.

a) La partie destructive de l'œuvre de M. LE ROY repose sur des postulats que nous avons rejetés : d'abord l'incompétence de la raison dans la question de l'existence de Dieu; ensuite, le principe d'immanence.

M. LE ROY considère comme définitivement acquise la thèse kantienne : d'après lui, « le principe de causalité n'a de judicature que sur les phénomènes »; il n'appartient qu'à la législation interne de l'ordre phénoménal, qu'il ne peut donc servir à dépasser (53). Mais cette thèse ayant été rejetée, les attaques de M. LE ROY contre les preuves classiques de l'existence de Dieu sont par là même écartées.

Nous avons rejeté aussi l'immanentisme absolu comme contraire à l'expérience, en particulier à l'expérience psychologique de la liberté et de la personnalité.

(52) *Le problème de Dieu*, p. 203.

(53) *Ibid.*, p. 92, 35. Voir cependant quelques précisions dans l'*Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 246-248.

b) Sa partie constructive manque de solidité et même de nouveauté.

De solidité, car l'argument essentiel par lequel Le Roy prétend établir l'existence de Dieu semble bien impliquer une pétition de principe : l'homme aspirant au bien infini, dit-il, le monde serait contradictoire si l'infini n'existait pas; mais l'incroyant ne sera pas impressionné par cette prétendue contradiction qui n'est réelle que si le monde est l'œuvre d'un être qui pense.

La méthode proposée par M. Le Roy pour s'élever jusqu'à Dieu manque aussi de nouveauté, car la pensée-action n'est qu'une forme d'un processus mental bien commun, cette intuition divinatrice dont nous avons parlé en *Logique* et dans laquelle sont impliquées de complexes opérations discursives que leur rapidité empêche d'apercevoir. « L'effort pour s'élever à Dieu diminue à mesure que l'âme s'est accoutumée à ce mouvement. Chez le saint, il est devenu l'attitude naturelle. Sa pensée se tourne vers Dieu d'un élan que l'on croirait immédiat. Mais cette rapidité dissimule une véritable dialectique, une induction parcourue toujours de plus en plus vite. » (54).

**B. MAURICE BLONDEL.** — C'est sa thèse de doctorat, intitulée *L'action* (1893), qui imposa Maurice BLONDEL à l'attention des philosophes et des théologiens et qui restera son œuvre essentielle. Les controverses auxquelles elle donna lieu (55) amenèrent son auteur à préciser sa pensée au cours de quarante années, durant lesquelles sa production se réduisit presque à quelques articles de revues. Le fruit de ces longues réflexions, il nous l'a donné dans une trilogie philosophique parue avant la guerre : *La pensée* (1934), *L'Être et les êtres* (1935) et une refonte de *L'Action* (1931-1937). Plus récemment, il a commencé la publication d'un ouvrage destiné à faire le lien entre la philosophie et la relation : *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944, 1946).

**Bibliogr.** — M. BLONDEL, *L'action* (Alcan, 1893); *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896); *Le problème de la mystique* (Bloud et Gay, 1925); *La pensée* (Alcan, 1934); *L'Être et les êtres* (Alcan, 1935); *L'action* (Alcan, 1937); *La philosophie et l'esprit chrétien* (Presses univers., 1944-1946). — Bl. ROMBER, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel* (Aubier, 1943). — P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne* (Bloud et Gay, 1941). — A. VALENSIN, art. *Immanence*, dans le *Dictionn. apolog.*, II, col. 879-893. — F. LEFEBVRE, *Itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (Spee, 1928). — H. DUMÉNY, *La philosophie de l'action* (Aubier, 1948).

(54) G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 221-222.

(55) Le grand grief que les théologiens catholiques faisaient à M. BLONDEL, c'était de prétendre que la nature humaine implique une exigence essentielle de la possession surnaturelle de Dieu par la vision intuitive, que l'homme avait le désir naturel de Dieu. Or ces thèses s'opposaient au dogme de la gratuité absolue de la vocation de l'homme à la vie de la grâce et de la gloire. Mais, par ailleurs, les théologiens admettaient bien, comme M. BLONDEL, qu'il devait bien y avoir chez l'homme une certaine possibilité d'être élevé à l'état naturel; suivant un principe de Saint THOMAS que BLONDEL aime citer : *Nihil potest ordinari in finem aliquem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem ex qua proveniat in ipso desiderium finis* (*De Veritate*, qu. XIV, art. 2). Cette possibilité, les théologiens l'appellent « puissance obédientielle » : ce n'est pas une véritable puissance, comme celle du gland qui contient en lui les éléments constitutifs du chêne; ce n'est pas une pure possibilité comme celle de l'être qui n'est pas encore, car l'homme existe et sa nature ne répugne pas à une élévation à l'ordre surnaturel; il suffit que Dieu le veuille. BLONDEL a été amené à proposer des formules plus en harmonie avec ces principes.

Par cela seul qu'il est un être doué de raison, il (l'homme) est capable de savoir avec certitude que Dieu est, et d'aspirer à connaître davantage ce qu'il est, de tendre à la béatitude; il est capable en même temps de reconnaître que ce mystère divin, que cette félicité seule rassasiante lui est naturellement inaccessible quoiqu'elle lui soit naturellement désirable; ce desiderium, à la fois naturelle et inefficax, que la raison considérerait comme déraisonnable, soit de renier, soit de prétendre satisfaire, est donc une disposition congénitale, essentielle la marque ineffaçable de toute intelligence finie, même la plus haute, de toute volonté contingente, même la plus puissante.

(M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, p. 160, Bloud et Gay, 1932.)

a) M. BLONDEL reconnaît la valeur et la nécessité des preuves rationnelles de l'existence de Dieu. « On peut et on doit, dit-il, par une spéculation métaphysique toute légitime, démontrer théoriquement la cause première, sa souveraineté créatrice et providentielle toute singulière. » (56). Mais il insiste surtout sur leur insuffisance, au point qu'il paraît parfois ne pas les admettre.

D'abord, l'idée de Dieu n'entre que dans un esprit préparé : « C'est seulement dans le vide du cœur, c'est dans les âmes de silence et de bonne volonté qu'une révélation se fait utilement écouter du dehors. » (57). « Rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion. » (58).

Ensuite la connaissance de Dieu, qui en reste aux pures données de la raison discursive, est incomplète : « Morte ou verbale, toute idée qui ne procède pas d'une expérimentation réelle de la volonté; morte surtout et fictive, toute connaissance qui ne se tourne pas à agir. » (59).

b) En effet, l'action est nécessaire pour obtenir une véritable connaissance de Dieu. Sans l'action, l'homme ne peut pas parvenir; au-delà de l'idée « notionnelle », c'est-à-dire abstraite et froide, de Dieu, à l'idée « réelle », illuminatrice et réchauffante, de l'Être parfait et souverain. Mais que faut-il entendre par action ?

L'action, c'est d'abord pratique de la vérité entrevue : la pratique est « un ferment qui, par un progrès imperceptible, soulève la pesanteur des membres » (60). Action extérieure, sans doute, comme le demandait PASCAL. Mais surtout action intérieure : concentration de « toutes nos ressources, non seulement affectives, mais intelligentes, volontaires, morales » (61).

Au moment où l'on semble toucher Dieu par un trait de pensée, il échappe, si on ne le cherche par l'action... Sitôt qu'on ne s'en étonne plus comme d'une inexprimable nouveauté, et qu'on le regarde du dehors comme une matière de connaissance ou comme une simple occasion d'étude spéculative sans jeunesse de cœur ni inquiétude d'amour, c'en est fait; l'on n'a plus dans la main que fantôme et idole... Assise en elle-même et contente de soi, la pensée est un monstre : sa nature, c'est d'induire dans le déploiement de la vie un dynamisme progressif. Elle n'est un fruit de la vie que pour devenir un germe de vie nouvelle. (*L'action*, 1893, p. 352.)

L'action est surtout prise de conscience des exigences de la volonté profonde. La conclusion du raisonnement qui aboutit à Dieu est moins révélatrice que « le ressort » lui-même, qui nous porte à chercher Dieu (62). Au point de vue moral, « nous sommes travaillés par la présence en nous de cette vivante idée du parfait, sans laquelle nul sentiment de notre imperfection, de notre aspiration, de notre existence; ne serait possible » (63). Au-dessous de la « volonté

(56) *Le problème mystique* (Cahiers de la Nouvelle Journée), p. 49.

(57) *L'action*, 1893, p. 398.

(58) *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896, t. XXXIII, p. 600).

(59) *L'action*, p. 296.

(60) *Ibid.*, p. 412. Le P. LABERTHONNIÈRE avait écrit dans le même sens : « De quelque ordre que soit la vérité que nous avons à vivre..., elle ne devient nôtre, elle ne nous éclaire et nous vivifie que dans la mesure où nous-même, avec tout ce que nous sommes, travaillons à la faire en nous. (*Essais de philosophie religieuse*, cité par J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, p. 234.)

(61) *Le problème de la mystique*, p. 32. Sur la notion d'action, cf. *L'action*, 1937, I, p. 316-328.

(62) *L'action*, 1937, II, p. 344.

(63) *La pensée*, II, p. 302.

voulue », c'est-à-dire des déterminations passagères par lesquelles nous nous arrêtons consciemment à des objets précis et nettement représentés, il y a la « volonté voulante », qui tend, au-delà des infimes objets de nos désirs de chaque instant, vers le bien absolu dont nous n'avons que la connaissance obscure impliquée dans notre tendance irrésistible vers lui <sup>(64)</sup>.

*Analysant toutes les données positives, les déficiences, les aspirations de la pensée, du vouloir et de l'action dans les êtres contingents, l'examen rationnel aboutit à la nécessaire affirmation sans laquelle nulle autre ne serait consciente ou concevable... : Dieu vivant et caché, Omnipotence, Sagesse et Charité suprême.* (M. BLONDEL, dans les *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès international de philosophie*, VIII, p. 14.)

c) Seule une collaboration constante du mode de penser discursif et du mode intuitif peut donner une idée véritable de Dieu. La raison discursive joue un « rôle nécessaire ». « S'il est vrai que ce rôle est précédé, soutenu, nourri, accru, perfectionné par une pensée plus concrète, symétriquement, cette pensée vivante se perdrait dans le vague et mourrait d'inanition si elle ne trouvait quelque contour précis, quelque soutien alimentaire dans les idées qui procèdent, comme une mouture intellectuelle, de la raison laborieuse... Le cerf-volant semblerait monter plus librement s'il n'était pas retenu : pourrait-il cependant échapper à la chute et à la destruction si se trouvait rompu le fil qui l'assujettit à la main frêle et mobile de l'enfant ? » <sup>(65)</sup>.

DISCUSSION. — Il y a dans la philosophie de « l'action » un rappel de vérités qu'aurait pu faire oublier l'intellectualisme scientifique, qui fait de la méthode des sciences mathématiques et physiques l'unique méthode de découverte et de démonstration de la vérité : nous l'avons bien mis en relief en *Psychologie* (p. 499 et suiv.), dans les questions d'ordre moral, la vérité ne peut être reconnue sans une certaine préparation morale; ensuite les preuves de l'existence de Dieu n'aboutissent qu'à des idées abstraites et non à une existence de Dieu concrète, sans laquelle il ne peut y avoir de vraie religion; enfin il y a, au fond de l'âme humaine, un besoin d'absolu, donc un besoin de Dieu.

C'est « au fil de l'inquiétude » que nous sommes conduits vers Dieu, et ainsi les philosophes de « l'Action » ne font que rappeler l'idée de Saint AUGUSTIN : *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Cette inquiétude met l'âme humaine dans les dispositions favorables à l'intelligence des preuves rationnelles de l'existence de celui dont nous ne pouvons avoir une vue immédiate.

Nous ferons cependant à la philosophie religieuse de M. BLONDEL deux critiques. D'abord, sa preuve de l'existence de Dieu ne vaut que pour une catégorie assez restreinte d'individus : pour les âmes cultivées et sentimentales. Un esprit rationaliste se refusera à faire fond sur les aspirations de l'âme humaine. Le commun ne constatant pas ces aspirations en lui et pouvant difficilement se représenter ce qui se passe en ceux qui les éprouvent ne sera guère sensible à ces considérations. Pour l'ensemble des hommes, ce sont les preuves cosmologiques qui seront les plus efficaces.

*Bien plus facile est la voie que suivent ceux qui s'élèvent à Dieu par le spectacle de la nature. Ils restent tournés vers le dehors et c'est des perfections du monde qu'ils s'élèvent à la cause intelligente. L'argument tiré de l'ordre du monde reste donc toujours*

(64) *L'action*, 1937, II, p. 353, 372.

(65) *La pensée*, I, p. 180-182.

*l'argument populaire.* (DE BROGLIE, *Les preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, p. 30, cité par G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 242.)

Ensuite la méthode d'immanence ne constitue qu'une propédeutique, c'est-à-dire une démarche préparatoire, à la démonstration de l'existence de Dieu, ou bien elle implique un retour à la doctrine de l'immanence. En effet, ainsi que nous l'avons dit, les aspirations et les besoins de l'âme humaine, le vide que nous observons en nous, ne prouvent pas qu'il existe une réalité qui puisse satisfaire ces aspirations et ces besoins, combler ce vide; ils font que le message annonçant cette réalité est plus favorablement accueilli par l'esprit, mais le problème de la vérité de ce message reste intact. La méthode d'immanence à elle seule peut provoquer une adhésion sentimentale, mais non une adhésion rationnelle, à moins qu'on ne montre la divinité elle-même impliquée dans l'immanence de la conscience.

## CONCLUSION

### METAPHYSIQUE ET MYSTIQUE

*Nous avons vu les obscurités de la métaphysique suggérer aux penseurs l'idée de demander des lumières à l'expérience, en particulier à l'expérience mystique. Mais les mystiques eux-mêmes, pour élaborer les données confuses du contact divin, sont amenés, comme ceux dont a traité Delacroix dans son Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne, à esquisser un système métaphysique.*

*L'expérience peut satisfaire le cœur avide de possession; elle ne satisfait pas l'esprit, que seule contente la clarté.*

*La mystique ne réalise pas ce que la métaphysique demande. C'est pour cela qu'elles subsistent dans l'unité de notre vie spirituelle. La métaphysique n'est pas une fonction provisoire qui serait, selon ce qu'elle a de propre, suppléée par la mystique.*

*Ce sont deux expériences distinctes, mais parce qu'elles supposent le même engagement de l'âme; elles peuvent être vécues en quelque sorte du même mouvement et par là même se soutenir, se compléter l'une l'autre. (A. FOREST, *Consentement et création*, p. 88. Aubier, 1943.)*

*Aussi riche et aussi immédiate qu'elle soit, l'expérience ne peut devenir éclairante pour l'esprit qu'une fois élaborée en métaphysique.*

## ARTICLE 3

### LES PREUVES RATIONNELLES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Il y a diverses façons de classer les preuves de l'existence de Dieu. Il est assez courant de distinguer des preuves métaphysiques, des preuves physiques et des preuves morales<sup>(66)</sup>. Les premières, correspondant à ce que nous appellerons preuves *a priori*, ne font aucun appel à l'expérience, soit externe, soit interne; les secondes partent d'un fait d'expérience externe et, s'appuyant sur le principe de raison suffisante, concluent à l'existence d'une réalité supérieure au monde et nécessaire pour l'expliquer; les preuves morales partent de faits d'expérience interne ou psychologique, en particulier du fait de l'obligation

(66) C'est la division adoptée par CUVILLIER, LAHR, PAUL JANET, LEMASSON, etc.

morale, et, s'appuyant sur le principe de raison suffisante, montrent qu'il faut admettre, en dehors de l'âme, une réalité qui puisse rendre compte des faits observés.

Mais pour d'autres, tous ces arguments sont appelés métaphysiques (67). Dans ce cas, un argument est métaphysique dès qu'il est fondé sur un principe rationnel et conclut logiquement. Quant aux arguments moraux dont le type est le consentement universel ou la nécessité sociale de la croyance de Dieu, ils n'ont pas de valeur logique et ne font que prédisposer l'esprit en faveur de la thèse théiste. C'est pourquoi, évitant l'emploi de l'adjectif « métaphysique », nous adoptons la classification suivante : preuves *a priori* et preuves *a posteriori* (68). Voici, illustrés par un exemple, les caractères qui les distinguent :

Les preuves *a priori* partent non d'un fait d'expérience, mais d'une *notion*, et elles montrent que cette notion inclut l'existence d'un être qui a quelque attribut divin. Par conséquent, elles s'appuient sur le *principe d'identité* ou de contradiction.

La preuve *a priori*, par l'idée du parfait, ou preuve ontologique, part de la *notion même de parfait* et montre que cette notion implique l'existence, de telle sorte que nier l'existence de l'être parfait équivaut à dire que l'être n'est pas, ce qui constitue une violation brutale du *principe d'identité*.

Les preuves *a posteriori* partent, non d'une notion, mais d'un *fait d'expérience* et montrent que ce fait n'est pas explicable sans l'hypothèse d'un être dont on n'a pas l'expérience et qui est Dieu. Elles s'appuient sur le *principe de raison suffisante*.

Dans la preuve *a posteriori* par l'idée du parfait on se fonde sur le *fait que nous avons l'idée du parfait* et, cherchant l'origine de cette idée, on ne trouve que l'être parfait lui-même, de telle sorte que celui qui nierait l'existence de l'être parfait violerait le *principe de raison suffisante* (69).

### § 1<sup>er</sup>. — PREUVES A PRIORI.

Les preuves *a priori* prétendent faire abstraction de toute donnée de l'expérience : c'est de l'analyse d'une notion qu'elles concluent à l'existence de Dieu.

En général, ces preuves sont admises ou rejetées suivant la théorie adoptée dans la question de l'origine des idées. Lorsque, avec PLATON et les platoniciens de tous les temps, en particulier avec l'école augustinienne et même plus tard avec l'école cartésienne, on reconnaît à l'homme des idées indépendantes de l'expérience, on admet que Dieu puisse être connu *a priori*. Si, au contraire, avec ARISTOTE, SAINT THOMAS et les empiristes, on professe que toutes nos connaissances viennent de l'expérience, on rejette toute preuve *a priori*,

(67) Ceux qui adoptent cette division qualifient de « physiques » l'argument par l'ordre du monde et les arguments analogues. Ainsi, par exemple, LAROUSSE, CHABIN, LIBERATORS, TONGER, etc.

(68) Ainsi procèdent par exemple le P. SORTAIS, M. JACQUES CHEVALIER, MALAPERT. Cf. A. CHOLLET, art. *A priori, a posteriori*, du *Dictionnaire de théol. cath.*, I, col. 1717-1719.

(69) Plusieurs auteurs, qui adoptent la division en preuves métaphysiques, preuves physiques et preuves morales, rangent la preuve *a posteriori* par l'idée du parfait parmi les preuves métaphysiques, à côté de la preuve ontologique ou preuve *a priori* par l'idée du parfait (cf., par exemple, LAHR-PICARD, II, p. 498; CUVILLIER, II, p. 639-640). Cette classification n'est pas acceptable : la preuve *a posteriori* par l'idée du parfait est une preuve morale si on prend moral comme synonyme de psychologique; une preuve physique, si « physique » équivaut à « donné par l'expérience » (externe ou interne), et « moral » à « qui appartient à la morale ».

## I. L'argument ontologique.

**A. IDEE GENERALE.** — L'argument *a priori* par l'idée de parfait a été formulé par Saint ANSELME et repris par DESCARTES. C'est KANT qui lui a donné le nom d'argument ontologique, par lequel il est habituellement désigné. On peut l'énoncer ainsi : l'idée ou la notion ou le concept de parfait implique l'existence, car l'être parfait qui n'existerait pas ne serait pas parfait, ce qui est contradictoire. Donc l'être parfait existe.

En d'autres termes, le jugement « l'être parfait existe » (ou est existant) est un jugement analytique, et il suffit de comprendre le sens des termes pour reconnaître sa vérité : « être parfait » et « être parfait existant », c'est « la même chose » ; « être parfait inexistant » implique une contradiction dans les termes.

**B. DIVERSES FORMES.** — C'est DESCARTES qui part de l'idée d'être parfait. Saint ANSELME partait d'une idée analogue : *ens quo nihil majus cogitari potest*; MALEBRANCHE, de l'idée d'être nécessaire. Mais les uns et les autres concluaient de l'idée d'être parfait, d'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, d'être nécessaire, à l'existence de cet être.

a) Saint ANSELME (1033-1109), prieur puis abbé de l'abbaye bénédictine du Bec en Normandie (aujourd'hui Le Bec-Hellouin, Eure) et mort archevêque de Cantorbéry, cherchait à démontrer l'existence de Dieu par un argument apodictique se suffisant à lui-même et qui serait comme le « marteau de l'athéisme ». Enfin, alors qu'il désespérait d'aboutir, se présenta à son esprit la démonstration célèbre. Il l'expose sous deux formes, qu'on retrouvera dans les deux alinéas du texte cité ci-dessous :

Quand je prononce : *l'être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand*, quiconque m'écoute comprend ce que je dis. Cet être grand existe donc au moins dans l'esprit à titre d'idée. Mais son existence n'est pas purement idéale, car dans cette hypothèse je pourrais me représenter qu'il existe aussi dans la réalité, ce qui est plus; par suite, cet être qui, par définition, est tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand ne serait plus l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand, ce qui est contradictoire. Par conséquent cet être existe, non pas seulement dans l'esprit, mais encore dans la réalité.

L'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand, c'est-à-dire l'être le plus parfait possible, existe si réellement qu'on ne peut même pas penser qu'il n'existe pas. En effet, s'il ne possédait pas l'existence, je pourrais la lui attribuer par ce jugement : l'être existe. Mais cet être parfait et existant sera plus parfait que le premier être qui est parfait mais inexistant. Par suite je devrai dire : l'être le plus parfait possible n'est donc pas le plus parfait possible. Or c'est là un jugement contradictoire. C'est donc que dans l'idée de l'être le plus parfait possible il entre l'existence. Donc l'être le plus parfait possible existe.

*L'insensé a dit dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu. » (Ps. XIII, 1.) Mais certainement lui-même, quand il entend ce que je dis, à savoir « une chose telle qu'on n'en peut concevoir une plus grande », comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son*

**Bibliogr.** — Saint ANSELME, *Prosligion*, Migne, *Patrol. latine*, t. 153, col. 223-242. Le *Prosligion*, le *Liber Gaunilomis pro insipiente* et le *Liber apologeticus contra Gannilonem* ont été publiés et traduits, par A. KOVRE (Vrin, 1930), et par Pierre ROUSSEAU dans les *Œuvres philosophiques de Saint Anselme* (Aubier, 1947). — DOMET DES VORGES, *Saint Anselme*, p. 267-320 (Alcan, 1901). — J. BAINVEL, art. *Saint Anselme* dans le *Dictionnaire de théol. cathol.*, I, col. 1350-1359. — RAGEY, *L'argument de Saint Anselme* (Delhomme et Briguot, 1893).



intelligence, même s'il ne comprend pas que cela existe... L'insensé lui-même est convaincu de l'existence au moins dans l'intelligence d'une chose telle qu'on n'en peut concevoir une plus grande, puisque lorsqu'il entend l'expression de cette idée il la comprend et que tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Mais l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand ne peut pas exister dans la seule intelligence. Si, en effet, il existe dans l'intelligence seule, on peut concevoir qu'il existe aussi en réalité, ce qui est plus. Si donc l'être tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand existe dans la seule intelligence, cela même qui est tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand est tel qu'on peut concevoir quelque chose de plus grand; mais évidemment cela ne peut être. Il existe donc, sans doute possible, et dans l'intelligence et en réalité, un être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand.

Et il existe si véritablement qu'il est impossible de penser qu'il n'existe pas. En effet, on peut concevoir un être qui existe de telle sorte qu'on ne puisse concevoir qu'il n'existe pas, ce qui est plus que d'exister de telle sorte qu'on puisse concevoir qu'il n'existe pas. Par suite, si de l'être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand on peut concevoir qu'il n'existe pas, cela même qui est tel qu'on ne peut concevoir quelque chose de plus grand n'est pas tel qu'on ne puisse concevoir quelque chose de plus grand, ce qui est contradictoire. Ainsi une chose telle qu'on ne peut en concevoir une plus grande existe véritablement, de telle sorte qu'on ne peut même pas penser qu'elle n'existe pas. Et c'est toi, Seigneur notre Dieu. (Saint ANSELME, *Proslogion*, chap. II et III, Migne, *Patol. Pat.*, t. 168, col. 227-228.)

Cette longue argumentation, SULLY-PRUDHOMME l'a résumée en deux vers :

Anselme, ta foi tremble et ta raison l'assiste  
Toute perfection en ton Dieu se conçoit;  
L'existence en est une, il faut donc qu'il existe :  
Le concevoir parfait, c'est exiger qu'il soit.

(SULLY-PRUDHOMME, *Le bonheur*, 2<sup>e</sup> partie.)

b) DESCARTES, passant en revue les différentes matières d'étude, fait cette déclaration qui nous éclaire sur ses tendances intellectuelles : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons »<sup>(70)</sup>. Aussi rêvait-il d'introduire la méthode déductive dans tous les domaines de la recherche : « Les longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance de l'homme s'entresuivent en même façon. »<sup>(71)</sup> Son idéal était de procéder comme des géomètres et de tirer par l'analyse de la définition des êtres toutes leurs propriétés.

Mais, ainsi qu'il le remarque, il y a une différence essentielle entre la notion de Dieu et la notion des autres êtres : quand il s'agit d'un être quelconque, par exemple d'une circonférence ou d'une sphère, on peut bien de la définition de ces êtres déduire leurs propriétés, mais il est impossible d'en conclure qu'ils existent, cette existence ne pouvant être connue que par expérience sensible; pour Dieu, au contraire, l'existence peut être déduite de son essence qu'exprime

**Bibliogr.** — DESCARTES, *Méditations* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 52-52); *Premières réponses* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 91-94); *Discours de la méthode* (éd. L'Ecole), p. 40; *Principes*, 1<sup>re</sup> part., § 14. — MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, liv. IV, chap. XI, 2. — FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 2<sup>e</sup> part., chap. II, 3<sup>e</sup> preuve. — SPINOZA, *Court traité*, 1<sup>re</sup> part., chap. I. — O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, p. 200-216.

(70) *Discours de la méthode*, 1<sup>re</sup> part. (éd. L'Ecole), p. 16.

(71) *Ibid.*, 2<sup>e</sup> part., p. 25.

sa définition, car l'essence divine implique, son existence, si bien que « c'est presque la même chose que de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe » (72).

Bien qu'elle réalise le type caractéristique de l'argument ontologique, cette argumentation présente une certaine originalité, et DESCARTES semble bien être indépendant de saint ANSELME (73). Voici diverses formes qu'il donne à son argument : la première en termes proprement philosophiques, les autres en un langage qui se rapproche du langage mathématique.

Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou à l'essence ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe (74). (DESCARTES, Premières réponses, A.-T., IX, p. 115.)

L'existence ne peut pas plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée, en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. (Cinquième Méditation, A.-T., IX, p. 82.)

Revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ou en celle d'une sphère, que toutes ses parties sont également distantes de son centre ou même encore plus évidemment et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie ne saurait être. (Disc. de la méthode, édit. L'Ecole, p. 40.)

c) LEIBNIZ, après avoir tout d'abord admis l'argument ontologique tel que le présentait DESCARTES (75), s'avise que cet argument ne suffisait pas et qu'il fallait démontrer d'abord la possibilité de l'être parfait. Voici donc l'argument cartésien complété par LEIBNIZ :

Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, et par conséquent aucune contradiction (76), cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori. (LEIBNIZ, *Monadologie*, § 48.)

DISCUSSION. — L'argument de saint ANSELME a de tout temps trouvé des partisans (77), mais la majorité des philosophes n'admet pas sa valeur (78). Les réfutations qu'on en a faites se présentent sous deux formes principales.

**Bibliogr.** — LEIBNIZ, *Méditations sur la connaissance de la vérité et les idées* (dans l'édition JANET, II, p. 316-317); *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu* (*ibid.*, p. 368-369); *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. x, 7 (*ibid.*, p. 460-462); *Lettres à Jacquolot* (Gerhardt, *Philosophische Schriften*, p. 442-484).

(72) *Lettre au P. Mersenne*, juill. 1641 (A.-T., II, p. 396).

(73) Cf. *Lettre au P. Mersenne*, déc. 1640 (A.-T., II, p. 241).

(74) Cf. *Secondes réponses* (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 129).

(75) *De vita beata*, III, 4; *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. x, § 8.

(76) La contradiction implique à la fois affirmation et négation; or, dans un être infini il n'y a que du positif ou des affirmations; donc cet être ne peut comporter aucune contradiction.

(77) Parmi les partisans de l'argument ontologique, nous pouvons signaler, en plus de ceux que nous avons déjà cités, VASQUEZ (in 1<sup>re</sup> partem, disp. 1<sup>a</sup>, cap. 4 et seq.), FÉNELON, SAISSET, HAMELIN (*Essai...*, p. 480), LACHELIER (*Fondement de l'induction*, p. 199), *Cours de théodicée*, professé à l'Ecole normale supérieure, 1868).

(78) Les plus connus des adversaires sont SAINT THOMAS, In 1<sup>o</sup> Sent., dist. 3, qu. 4, art. 2;

a). Certaines se fondant sur ce principe absolu, disent-ils, que « l'existence ne peut être donnée que dans une expérience » (79) ou que « toute proposition d'existence est synthétique » (80) concluent que la valeur d'une affirmation ne peut être connue qu'a *posteriori*. On ne peut donc pas passer de l'ordre de la représentation à l'ordre de la réalité objective, et le sophisme de saint ANSELME consiste précisément dans ce passage.

L'argument ontologique se fonde sur une nécessité du jugement, par exemple : les trois angles du triangle sont équivalents à deux droits. Mais de la nécessité du jugement ne suit pas celle de la chose sur laquelle porte le jugement; dans le cas, la nécessité du triangle. La proposition « les trois angles du triangle sont équivalents à deux droits » est une proposition hypothétique; elle énonce, non pas qu'il existe un triangle dont les trois angles équivalent à deux droits (proposition catégorique) (81), mais que s'il y a un triangle, ses trois angles équivaudront à deux droits. Il n'y a donc pas de contradiction à admettre, d'une part, que les trois angles du triangle sont équivalents à deux droits, et à nier, d'autre part, qu'il existe un triangle. De même, il ne se contredit pas davantage celui qui admet la notion d'être parfait tout en considérant l'être parfait lui-même comme inexistant (82).

*Si je supprime le prédicat dans un jugement identique, et que je garde le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi je dis que ce prédicat convient nécessairement au sujet. Mais si j'enlève le sujet en même temps que le prédicat, il n'y a plus de contradiction, car il ne reste plus rien que la contradiction puisse affecter. Poser un triangle en en supprimant les trois angles est contradictoire, mais faire disparaître à la fois le triangle et les trois angles, il n'y a plus la contradiction. Il en est exactement de même du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous lui ôtez l'existence, vous supprimez la chose même avec tous ses prédicats. D'où peut venir la contradiction ? (KANT, Critique de la raison pure, trad. TRÉMAYGUES et PACAUD, nouv. éd., p. 427.)*

b) D'autres n'accordent pas que cette critique vaille pour Dieu. Il est vrai, disent-ils, que pour tous les autres êtres il est illégitime de conclure de la représentation de leur essence à leur existence, l'existence ne leur étant pas essentielle; mais il n'en est pas de même de Dieu, dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire qui existe en vertu de son essence. Ainsi saint THOMAS reconnaît que cette proposition « Dieu est », autant qu'il est en elle, est évidente par elle-même, car le prédicat y est identique au sujet; Dieu, en effet, est son être même, en sorte que qui connaît la nature de Dieu sait qu'il existe. Seulement, et c'est une raison différente de rejeter l'argument ontologique, cette connaissance nous manque : « Comme nous ne savons, nous, ce que Dieu est, continue saint THOMAS, cette proposition n'est pas évidente pour nous; elle a besoin d'être démontrée par ce qui est mieux connu de nous, quoique moins évident de sa nature, à savoir par les effets de Dieu. » (83).

1<sup>a</sup>, qu. 2, art. 1, ad 2<sup>um</sup>; I, *Contra gentes*, XI; KANT, *Critique de la raison pure*, trad. TRÉMAYGUES et PACAUD, 2<sup>e</sup> éd., p. 424-431; *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. FESTUGIÈRE, p. 128-129.

(79) BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 61.

(80) KANT, *Crit. de la raison pure*, 1<sup>re</sup> éd., p. 494. Nouv. éd., p. 29. L'argument ontologique suppose, au contraire, que la proposition *l'être parfait existe* énonce un argument analytique, l'attribut étant impliqué dans le sujet.

(81) En d'autres termes, dans la proposition « les angles du triangle sont équivalents à deux droits », le verbe *être* n'a pas un sens existentiel, mais un sens copulatif, de sorte que je puis, sans contradiction, dire à la fois : « Dieu est l'être le plus parfait possible » et « Dieu n'est pas. » Dans la première proposition, le verbe *être* joue le rôle de copule, comme dans la proposition « le myriagone est un polygone de dix mille côtés ». Dans la seconde, il affirme une existence comme dans la proposition : « Lyon est au confluent de la Saône et du Rhône. »

(82) On argumente encore ainsi : les partisans de Saint ANSELME supposent que l'existence est une perfection, et dans cette hypothèse il est absurde de refuser l'existence à l'être parfait. Mais cette hypothèse est fautive : l'existence est l'actualisation des perfections possibles; elle n'est pas une perfection.

(83) 1<sup>a</sup>, qu. 2, art. 1, ad 2<sup>um</sup>. Cf. *De Veritate*, qu. X, art. 12.

En d'autres termes, pour savoir qu'il est essentiel à l'être parfait d'exister, il faut connaître l'essence de cet être parfait. On commet donc une pétition de principe en prétendant comme saint ANSELME et DESCARTES, prouver l'existence de Dieu par l'analyse de son essence. Cette analyse ne peut être qu'une explicitation de connaissances obtenues antérieurement par d'autres voies, c'est-à-dire par des arguments *a posteriori*.

Mais précisément la question est de savoir si la notion de Dieu ne peut nous être fournie que par élaboration des données de l'expérience. Les partisans de l'argument ontologique supposent d'autres sources de connaissance : illumination divine (84), idées innées, vision en Dieu (85). Ce n'est qu'une philosophie empiriste qui oblige à rejeter l'argument ontologique.

## II. Arguments idéologiques.

Toutes les preuves *a priori* de l'existence de Dieu partant d'une notion peuvent être appelées idéologiques, mais la preuve pour l'idée du parfait étant traditionnellement dénommée preuve ontologique, nous groupons sous ce titre deux arguments *a priori* qui ont été proposés : la preuve par les vérités éternelles et nécessaires et la preuve par les possibles.

**A. LES VÉRITÉS ÉTERNELLES ET NECESSAIRES.** — Il est des vérités éternelles et nécessaires : en effet, même si le monde n'existait pas, il serait vrai que, dans tout monde possible, la même chose ne pourrait pas à la fois être et n'être pas, que rien ne pourrait commencer sans cause, que les êtres raisonnables devraient vivre conformément à la raison, etc. Or, des vérités éternelles et nécessaires ne peuvent exister que dans un esprit éternel et nécessaire que nous appelons Dieu.

Si nous nions l'existence d'un esprit éternel et nécessaire, nous nous contredirions, affirmant d'une part qu'il y a des vérités éternelles et nécessaires, puisque nous ne pouvons pas concevoir qu'elles n'existent pas, et, d'autre part, niant l'éternité et la nécessité de ces mêmes vérités, puisque nous avancerions qu'il serait possible qu'elles ne soient pas pensées.

Cette preuve est une de celles que préféreraient Saint AUGUSTIN et les augustiniens. MALEBRANCHE l'a formulée en ces quelques mots : « Si nos idées sont éternelles, immuables et nécessaires, vous voyez bien qu'elles ne peuvent se trouver que dans une nature immortelle. » (86). BOSSUET l'a exposée plus longuement avec beaucoup de faveur.

**Bibliogr.** — SAINT AUGUSTIN, *De Vera religione*, XXX-XXXII; *De Trinitate*, liv. XV, chap. XII, 21. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu*, IV; *Logique*, I, 37 (éd. Migne, p. 842). — FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, I, 36. — R. JOLIVER, *Dieu, soleil des esprits*, p. 24-42 (Desclée, 1934). — CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd. (Beauchesne, 1941); *Archives de philosophie*, VII, p. 103-141; PORTALIÉ, *Saint Augustin*, art. du *Dictionnaire de théol. cath.*, I, col. 2334-2337. — F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, chap. VIII, et p. 274-276 (Desclée de Brouwer, 1947).

(84) SAINT ANSELME, *Prologion*, XVI.

(85) Cf. GOUBIER, *La philosophie de Malebranche*, p. 343-344 (Vrin, 1926); V. DELBOS, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 111 (Bloud et Gay, 1924).

(86) *Entretien sur la métaphysique*, 1<sup>er</sup> entr., § 10. — De même, LEIBNIZ :  
... Où seraient ces idées si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement de cette certitude des vérités éternelles ? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme Saint Augustin l'a reconnu, et l'exprime d'une manière assez vive.

LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. XI, § 13.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant il les trouvera vérités; il ne les fera pas telles (87); car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui.

C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles (88); et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité; et recevoir ses lumières.

Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. (BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV.)

DISCUSSION. — On peut reprocher à cet argument de commettre une pétition de principe : on se transporte, par la pensée, avant l'existence du monde et on constate que, même alors, il y a des vérités nécessaires; mais on s'y transporte avec son esprit, et ce sont les lois de son propre esprit qu'on retrouve, même lorsque l'esprit se représente le néant. Il reste sans doute que les vérités éternelles témoignent d'une impossibilité-de-penser-autrement qui est le signe d'une participation de notre esprit à un absolu. Mais cet argument se fonde sur l'expérience psychologique : nous le retrouverons parmi les preuves *a posteriori* et reconnaitrons sa validité.

Il ne semble donc pas que l'on puisse, *a priori*, conclure des vérités éternelles et nécessaires à l'existence d'un être éternel et nécessaire. Si l'argument paraît concluant, c'est qu'on se fonde, plus ou moins consciemment, sur les données expérimentales, sur le fait que l'homme a des idées éternelles et nécessaires, fait dont on ne trouve la raison qu'en Dieu.

**B. PREUVES PAR LES POSSIBLES.** — La preuve par les possibles n'est qu'une autre forme de la preuve par les vérités éternelles. On peut la formuler ainsi : les possibles sont nécessairement possibles; or, la nécessité des possibles exige l'existence réelle d'un être nécessaire; il y a donc un être nécessaire (89).

Les possibles peuvent ne pas exister, et quand ils existent leur existence est contingente; mais leur possibilité est nécessaire, en sorte que, même s'il n'y avait rien, les possibles resteraient possibles.

La nécessité des possibles exige l'existence d'un être nécessaire, sinon nous aboutirions à cette contradiction : d'une part, les possibles sont possibles puisque leur existence ne répugne pas; d'autre part, ils sont impossibles, puisqu'il n'y

(87) Réminiscence de Saint AUGUSTIN : « ita esse cognoscens, non examinatur corrigit, sed tantum lætatur inventor ». (*De Libero arbitrio*, II, 34, Migne, *Patrol. lat.*, t. 32, col. 1289.)

(88) Par là BOSSUET semble se rattacher à la thèse ontologiste que nous exposerons dans les pages suivantes; mais la formule « d'une certaine manière » constitue une prudente réserve dont il faut tenir compte.

(89) C'est la preuve exposée par KANT dans un petit ouvrage de 1763, et intitulé : *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, traduit par P. FÉTRUGIÈRE dans le volume publié sous ce titre : *Pensées successives sur la théodicée et dans la religion*, p. 15-136 (Vrin, 1931). — Cf. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II, p. 32-37. KANT ne parle pas de cette preuve dans la *Critique de la raison pure*.

a rien qui puisse les faire passer de la puissance à l'acte : « Si l'être nécessaire n'est point, dit LEIBNIZ, il n'y a pas d'être possible. » (90).

DISCUSSION. — Nous avons distingué en ontologie deux sortes de possibilité : la possibilité intrinsèque, consistant dans l'absence de contradiction, et la possibilité extrinsèque, qui résulte de l'existence d'une force capable de faire passer de la puissance à l'acte l'être intrinsèquement possible. Grâce à cette distinction, nous pouvons, sans nous contredire, affirmer et en même temps nier la réalité des possibles qu'entraînerait l'inexistence de Dieu : si Dieu n'existait pas, il n'y aurait plus de possibilité extrinsèque, mais le monde resterait intrinsèquement possible. L'argument fondé sur les possibles n'est donc pas concluant.

Sans doute, on peut objecter que, si Dieu n'existait pas, il n'y aurait aucun esprit capable de juger de la possibilité et que, par suite, les possibles ne seraient absolument rien. Mais, pour formuler cette objection, il faut exister : c'est donc toujours à partir d'un existant que nous passons à l'existence de Dieu.

CONCLUSION. — L'esprit n'est satisfait qu'une fois assuré que ce qu'il estime la vérité est la pensée de l'Être éternel et nécessaire. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ait l'intuition de cet être ou de ses pensées. C'est par raisonnement à partir des données de l'expérience qu'il parvient à la connaissance de Dieu.

Mais l'expérience ne se borne pas à la connaissance sensible : il y a aussi une expérience psychologique qui nous fait atteindre des réalités hors de la portée des sens. En reprenant les données de cette expérience et en procédant *a posteriori*, nous retrouverons les preuves idéologiques que nous avons rejetées sous leur forme *a priori* et nous reconnaitrons leur valeur.

En bref, nous ne pouvons pas démontrer Dieu, *a priori*, par la simple analyse de certaines notions, en particulier la notion de parfait. Mais il ne s'ensuit pas que les arguments idéologiques soient inefficaces : nous pouvons démontrer Dieu *a posteriori*, en partant du fait que nous avons ces notions.

## § 2. — PREUVES A POSTERIORI.

Les arguments *a posteriori* de l'existence de Dieu partent d'un fait d'expérience et s'appuient sur le principe de la raison suffisante. Suivant le fait qui sert de point de départ, on peut diviser les preuves *a posteriori* en :

- Preuves cosmologiques;
- Preuves psychologiques;
- Preuves morales.

### I. Preuves cosmologiques.

Les preuves cosmologiques de l'existence de Dieu partent des faits d'expérience externe qui nous font connaître le monde, et, s'appuyant sur le principe de raison suffisante ou sur ses dérivés, concluent à l'existence d'un être dont nous n'avons pas l'expérience immédiate.

(90) De la démonstration cartésienne et l'existence de Dieu du R. P. LAMY, *Œuvres phil.*, édit. JANET, II, p. 869. Cf. *La cause de Dieu plaidée par sa justice*, § 8, *ibid.*, p. 483; *Monadologie*, § 43.

C'est au monde extérieur que Saint THOMAS emprunte les faits sur lesquels il fonde sa démonstration de l'existence de Dieu à laquelle il conduit par cinq « voies ».

Voici ce passage célèbre de la *Somme théologique*.

La preuve de l'existence de Dieu peut être obtenue par cinq voies. La première et la plus manifeste est celle qui part du mouvement. Il est évident, nos sens nous l'attestent, que dans ce monde certaines choses se meuvent. Or, tout ce qui se meut est mû par un autre. En effet, rien ne se meut qu'autant qu'il est en puissance par rapport à ce que le mouvement lui procure<sup>(91)</sup>. Au contraire, ce qui meut ne le fait qu'autant qu'il est en acte<sup>(92)</sup>; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut être amené à l'acte autrement que par un être en acte, comme, un corps chaud actuellement, tel le feu, rend chaud actuellement le bois qui était auparavant chaud en puissance, et ainsi le meut et l'altère. Or, il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance; il ne le peut que sous des rapports divers: par exemple, ce qui est chaud en acte ne peut pas être en même temps chaud en puissance. Il est donc impossible que sous le même rapport et de la même manière quelque chose soit à la fois mouvant et mû, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Donc, si une chose se meut, on doit dire qu'elle est mue par une autre. Que si, ensuite, la chose qui meut se meut à son tour, il faut qu'à son tour elle soit mue par une autre, et celle-ci par une autre encore. Or, on ne peut ainsi procéder à l'infini, car il n'y aurait alors pas de moteur premier, et il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas non plus d'autres moteurs, car les moteurs seconds ne meuvent que selon qu'ils sont mus par le moteur premier, comme le bâton ne meut que manié par la main. Donc, il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, tout le monde le reconnaît pour Dieu.

La seconde voie se réfère à la notion de cause efficiente. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes; mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible non plus qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes; car, parmi toutes les causes efficientes en série, la première est cause intermédiaire et les intermédiaires sont causes du dernier terme, quoi qu'il en soit du nombre des intermédiaires, qu'ils soient nombreux ou qu'il n'y en ait qu'un seul. D'autre part, supprimez la cause, vous supprimez aussi l'effet. Donc, s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaires. Or, aller à l'infini dans les causes efficientes ce serait supprimer la première; en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni cause efficiente intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement supposer quelque cause efficiente première, que tous appellent Dieu.

La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, et elle est telle. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être: la preuve, c'est que certaines choses s'engendrent et se corrompent, et par conséquent sont et ne sont pas. Mais il est impossible que tout soit de telle nature, car ce qui peut n'être pas, une fois ou l'autre, n'est pas. Si donc tout peut n'être pas, à une époque donnée il n'y eut rien dans les choses. Or, s'il en était ainsi, maintenant encore rien ne serait; car ce qui n'est pas ne commence d'être que par quelque chose qui est. Si donc, alors, nul être ne fut, il y eut impossibilité que rien commençât d'être, et ainsi, aujourd'hui, il n'y aurait rien, ce qu'on voit être faux. Donc, tous les êtres ne sont pas uniquement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. Or, tout ce qui est nécessaire, ou bien tire sa nécessité d'ailleurs, ou bien non. Et il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité, pas plus qu'il ne l'est quand il s'agit des causes efficientes, comme on l'a prouvé. On est donc contraint de supposer quelque chose qui soit nécessaire par soi-même, ne prenant pas ailleurs la cause de sa nécessité, mais fournissant leur cause de nécessité aux autres nécessaires.

(91) C'est-à-dire qu'il en manque et peut toutefois l'acquérir.

(92) C'est-à-dire qu'il possède, lui, en nature propre ou en équivalent, ce qu'il s'agit de procurer.

La quatrième voie procède des degrés qu'on remarque dans les choses. On voit, en effet, dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi d'attributs semblables. Or, le plus et le moins se disent des choses diverses selon que diversément ces choses se rapprochent de ce qui réalise le maximum; par exemple, on dira plus chaud ce qui se rapproche davantage du maximum de chaleur. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble, et ainsi par conséquent aussi souverainement être, car, comme le fait voir Aristote dans la métaphysique (93), ce qui est souverain, en vérité est aussi souverain quant à l'être. D'autre part, ce qu'on dit souverainement tel, en un genre quelconque, est cause de tous les cas de ce genre, comme le feu chaud au maximum est cause de la chaleur de tout le reste, ainsi qu'il est dit au même livre. Il y a donc quelque chose qui est pour tous les êtres cause d'être, de bonté et de toute perfection. C'est ce que nous disons Dieu.

Enfin, la cinquième voie remonte à Dieu par le gouvernement des choses. Nous voyons que des choses privées de connaissance, comme les corps naturels, agissent en vue d'une fin, ce qui nous est manifesté par ceci que toujours, ou le plus souvent, ils agissent de la même manière, de façon à réaliser le meilleur : d'où il appert que ce n'est point par hasard, mais en vertu d'une tendance déterminée (94), qu'ils parviennent à leur fin. Or, ce qui est privé de connaissance ne peut tendre à une fin que dirigé par un être connaissant et intelligent, comme la flèche par le sagittaire. Il y a donc quelque être intelligent par lequel toutes choses naturelles sont orientées vers leur fin, et cet être, nous le disons Dieu. (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1<sup>re</sup> part., qu. 2, art. 3, trad. A.-D. SERTILLANGES, p. 71-82, éd. de la Revue des jeunes, 1925.)

Ce sont, en définitive, les preuves exposées par Saint THOMAS que nous allons donner; mais nous les grouperons sous deux titres, d'après les principes qui servent de levier au raisonnement : les preuves par les causes efficientes fondées sur le principe de causalité; les preuves par les causes finales fondées sur le principe de finalité. (95).

Ces preuves supposent admises la valeur absolue des principes que nous avons établie dans la partie préliminaire de la métaphysique. Nous ne nous attarderons donc pas aux objections faites contre elles à partir de présupposés contraires.

**A. PREUVES PAR LA CAUSALITE.** — Les preuves fondées sur le principe de causalité se présentent sous diverses formes, mais se ramènent à cette idée générale : les phénomènes physiques dont nous sommes les témoins exigent une cause première, c'est-à-dire une cause qui ne soit pas elle-même effet et n'existe pas par une autre, *ab alio*, mais qui existe par elle-même *a se*, et, par suite, qui soit nécessaire.

a) La première voie, empruntée à ARISTOTE (96), se fonde sur le mouvement. On peut l'énoncer ainsi sous forme syllogistique : il y a du mouvement dans :

(93) Livre II, 1, 1, 993 b.

(94) L'expression *ex intentione* a d'abord ce sens général; il s'agit de tendance immanente (*in-tendere*), d'où l'on passe, dans la suite, de l'argument à une intention de l'esprit (note du P. SERTILLANGES).

(95) Logiquement, à cause de leur généralité, ces principes constitueraient la majeure de l'argument, la mineure étant constituée par les faits. Mais psychologiquement, c'est le fait qui se présente d'abord à l'esprit. Aussi, pour toutes les preuves *a posteriori*, c'est le fait que nous énoncerons dans la majeure, la mineure rappelant le principe.

(96) ARISTOTE, *Physique*, VII, 1; VIII, 4-7; *Métaphysique*, XII, 6-7. — Cf. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 325, 332; GILSON, *le Thomisme*, 4<sup>e</sup> éd., p. 86-92; M. DE CORTE, *La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne*, dans *Aristote et Plotin*, p. 107-176 (Desclée, 1935). Cette preuve ignorée de l'antiquité chrétienne et du haut moyen âge n'apparut chez les penseurs occidentaux que vers le xiv<sup>e</sup> siècle, avec les œuvres d'ARISTOTE.



le monde; or, le mouvement suppose un premier moteur : il y a donc un premier moteur que nous appelons Dieu.

Qu'il y ait du mouvement dans le monde, c'est un fait d'expérience externe qu'on ne peut nier : il y a d'abord du mouvement local consistant dans le déplacement dans l'espace, par exemple les révolutions des astres; il y a ensuite des changements, comme la succession des saisons ou les diverses générations d'êtres vivants; enfin tout passage de la puissance à l'acte constitue aussi un mouvement qu'on appelle mouvement métaphysique.

Le mouvement suppose un moteur : voilà le principe indiscutable, simple application du principe de causalité, qui constitue le nerf de la preuve. Mais l'argument dit plus et affirme que tout mouvement exige un premier moteur. Voici comment on démontre cette proposition : ou bien le moteur qui meut le mobile reçoit d'un autre moteur le mouvement qu'il donne, et dans ce cas ce n'est qu'un moteur second correspondant à la cause seconde et demandant d'être expliqué; ou bien il donne le mouvement sans le recevoir, et dans ce cas, nous avons un moteur premier correspondant à la cause première; c'est un premier moteur qu'exige tout mouvement, c'est-à-dire un moteur qui donne le mouvement sans le recevoir, car il semble <sup>(97)</sup> contradictoire, d'admettre une série indéfinie de moteurs recevant le mouvement d'un autre. D'ailleurs n'admettrait-on pas qu'il y a là une contradiction, il resterait à donner la raison d'être de cette série de moteurs, car si chaque terme de la série n'a pas son explication en lui-même, ce n'est pas en multipliant ces termes qu'on expliquera la série elle-même : une série de zéros ne donne jamais que zéro comme total <sup>(98)</sup>. On ne peut donc pas remonter indéfiniment d'un moteur qui reçoit le mouvement à un moteur qui le donne; il faut s'arrêter (*ἔτις τις ἐτασθαί*) <sup>(99)</sup> à un moteur qui donne le mouvement sans le recevoir, à un moteur premier.

*J'entends bien que les êtres se meuvent les uns les autres, qu'ils sont actionnés les uns par les autres; que si le matelot porte une ancre à bord, le navire porte le matelot, le flot le navire, la terre le flot, le soleil la terre, et un centre inconnu le soleil. Mais après ?... On ne peut aller ainsi à l'infini des causes; Aristote, dont je notais plus haut les profondes pensées, l'a démontré de mille façons, et toutes, au fond, reviennent à ceci : c'est que, dans une série de causes ordonnées et dépendant l'une de l'autre dans leur exercice, c'est de la première que tout dépend; les intermédiaires ne sont que des ministres.*

(97) Les philosophes s'entendent pour déclarer contradictoire la notion de nombre infini, mais ils discutent la question de savoir s'il y a aussi contradiction à admettre une multitude infinie.

Beaucoup le nient, en particulier Saint THOMAS (Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 76-80). Il nous paraît plus conforme aux exigences de la raison de répondre par l'affirmative, sinon nous aboutirions à toute une série de contradictions, par exemple à celle-ci, que signale le mathématicien CAUCHY :

*Supposons établie la suite des nombres entiers; à côté de cette suite, on peut en former une autre qui ne comprendrait que les carrés de la première. Si ces suites sont infinies, toutes deux doivent avoir le même nombre de termes. Or la première contient tous les nombres entiers; les carrés et les non-carrés; la seconde, au contraire, ne contient que les carrés. La première est donc plus grande que la seconde, et, comme toutes les deux, par hypothèse, doivent être égales, on arrive à cette absurde conclusion qu'il existe des nombres égaux dont l'un est plus grand que l'autre.*

(CAUCHY, cité par NYS, *La notion de temps*, Louvain, 1898, p. 133.)  
Sur cette question, cf. : Saint THOMAS, *De aeternitate mundi; De potentia*, qu. III, art. 14; *Contra Gentes*, II, 18-19; 1<sup>a</sup>, qu. 46, art. 2. — P.-M. PÉRIER, *A propos du nombre infini dans la Revue pratique apologetique*, t. XXVII (1916), p. 739-757; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 6<sup>e</sup> éd., p. 76-80 et 244; LECHALAS, *Etudes sur l'espace et le temps*.

(98) Cf. LEIBNIZ, *De l'origine radicale des choses*; dans les *Œuvres philosophiques*, éd. JANET, II, p. 546.

(99) ARISTOTE, *Physique*, VII, 1, 242.

Quel que soit le nombre de ces ministres, au point de vue où nous sommes, je puis les considérer comme ne faisant qu'un, et il n'y a au fond, dans ma série, que trois termes : au sommet, la source de l'activité; au milieu, l'intermédiaire, unique ou multiple; et enfin le résultat produit par cette activité. Multipliez les causes intermédiaires jusqu'à l'infini : vous compliquez l'instrument, mais vous ne fabriquez pas une cause; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source. Si la source n'existe pas, l'intermédiaire reste impuissant, et le résultat ne saurait se produire, ou plutôt il n'y aura rien, ni intermédiaire, ni résultat, c'est-à-dire que tout disparaît. (A.-D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, 11<sup>e</sup> éd., p. 64-65, Perrin, 1912.)

La conclusion à laquelle aboutit cet argument semble à première vue assez pauvre : il y a un premier moteur. Mais dans l'idée même de premier sont impliquées d'autres notions qui nous permettent déjà d'enrichir notre représentation de Dieu : étant premier, Dieu est par lui-même, nécessaire; de l'aséité et de la nécessité divines nous déduirons les attributs métaphysiques de Dieu.

DISCUSSION DES OBJECTIONS. — 1. Cet argument pouvait valoir quand on se représentait le mouvement comme surajouté à une matière par elle-même inerte. Mais dans l'hypothèse électronique actuelle, « l'argument s'évanouit, parce que — les choses étant mouvement — il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci » (100).

Réponse. — Même si les choses sont essentiellement en mouvement, il n'en reste pas moins à expliquer l'origine de ce mouvement. De plus la notion d'un mouvement qui ne serait pas le mouvement de quelque chose semble bien inintelligible.

2. Le premier moteur d'où provient le mouvement est lui-même immobile ou en mouvement. S'il est immobile, on ne voit pas comment il peut mouvoir; s'il est en mouvement, il faut expliquer comment il est mis lui-même en mouvement et faire appel à un autre moteur, en sorte que ce que nous appelons le premier moteur n'est pas le premier moteur (101).

Réponse. — Le premier moteur est immobile et par suite il est réellement premier. D'autre part, il meut sans cesser d'être immobile, car, ainsi que nous l'avons dit (*Ontologie*, p. 257), l'action est dans celui qui subit l'action; l'agent lui-même ne change pas. Si nous n'avons pas dans notre expérience d'exemple d'agent immobile, c'est que nous n'avons pas l'expérience de l'acte pur (102).

APPENDICE. — Nous rattachons à la première voie la preuve fondée sur le fait de la dégradation de l'énergie ou preuve par l'entropie. On peut la formuler ainsi : si le monde a commencé, il faut admettre l'existence d'un être transcendant au monde pour expliquer ce commencement; or le fait que la dégradation de l'énergie n'est pas terminée prouve que le monde a commencé; donc ce fait prouve l'existence de Dieu.

La mineure seule demande une justification, qui d'ailleurs est facile : si le monde n'avait pas commencé, son évolution serait terminée depuis longtemps et même à toute éternité; or cette évolution n'est pas terminée; donc le monde a commencé.

Discussion. — Cette preuve frappe le vulgaire par son apparence de rigueur, mais elle a moins de prise sur les physiciens, pour lesquels le principe de la dégradation de l'énergie, sous sa forme absolue, n'est qu'une hypothèse.

On a d'abord fait remarquer qu'il pouvait exister, immanente dans le monde matériel, une force capable de regarder l'énergie parvenue au terme de sa dégradation; ainsi l'univers éternel passerait indéfiniment par des cycles de tension et de détente

(100) E. LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 22.

(101) Cf. A. SPIR, *Pensée et réalité*, p. 308 (Alcan, 1894); GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 261-262.

(102) Pour ARISTOTE, qui n'avait pas l'idée de la création, le premier moteur agit comme cause finale, et dans ces conditions on comprend facilement qu'il meuve tout en restant immobile : « C'est bien ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible, ils meuvent sans être mus. » (*Métaph.*, XII, 7, 1072 a.)

de son énergie. Mais cette hypothèse ne reposant pas sur des faits, on ne saurait la retenir.

Plus sérieuse l'objection tirée des conditions de la loi de la dégradation de l'énergie. Ce principe, en effet, suppose un système clos et soustrait à toute influence extérieure. Or, nous ne sommes pas assurés que l'univers matériel soit un système clos. Nous ne pouvons donc pas considérer comme certain qu'il est régi par le principe de la dégradation de l'énergie (103).

b) La preuve par la cause efficiente peut être considérée comme la forme abstraite de la preuve par le mouvement. Nous la formulerons ainsi : Nous constatons dans le monde des séries de causes efficientes; or, toute cause efficiente suppose une cause première; il y a donc une cause première.

La majeure de cet argument est évidente. Seule la mineure demande quelques explications, mais ces explications pourront être brèves étant donné qu'elles ne font que répéter ce qui a été dit à propos de la preuve par le mouvement. Toute cause efficiente suppose une cause première, c'est-à-dire une cause qui ne soit pas elle-même causée. En effet, un être ne peut pas se causer lui-même, sinon il devrait agir avant d'exister, ce qui est contradictoire. D'autre part, on ne peut pas admettre une régression à l'infini, cette régression paraissant entraîner des conséquences contradictoires que nous avons signalées plus haut (p. 275) et en tout cas ne fournissant pas une explication positive.

OBJECTIONS. — 1. L'emploi du principe de causalité est légitime tant qu'on reste dans le même ordre de réalité, remontant, par exemple, du mouvement de l'obus à la pression des gaz dans l'âme du canon, de cette pression à l'inflammation de la poudre, etc. Mais il est illégitime lorsque, comme dans les preuves de l'existence de Dieu, on passe du monde de la réalité empirique au monde métaphysique.

*Si je prétends inférer l'existence du Dieu de la considération de l'univers, à l'exemple du physicien qui conclut de l'effet à la cause, je commets un paralogisme. Sans doute, tout effet suppose une cause, mais une cause de même ordre que lui, d'après les lois de notre entendement. (J. LACHELIER, cité par G. SÉAILLES, La philosophie de Jules Lachelier, p. 130, note, Alcan, 1920.)*

Réponse. — Nous ne concluons pas que la cause première soit du même ordre que la cause seconde : il n'y a entre elles qu'une analogie. Mais, tout effet supposant une cause, nous affirmons qu'il y a en dehors du monde une cause qui l'explique, sans prétendre déterminer totalement la nature de cette cause d'après les caractères de ses effets.

2. On peut établir un rapport de causalité entre deux faits d'expérience, mais non entre un fait dont on a l'expérience et un autre qu'on peut seulement imaginer.

*Ceux-là mêmes qui invoquent le principe de causalité comme une loi fondamentale de la raison humaine ne peuvent y obéir strictement que s'ils en font usage pour relier dans l'unité d'un jugement deux objets dont l'existence leur est préalablement certifiée. C'est la loi même qui s'oppose à ce qu'ils aillent torger de leur autorité privée le terme qui manque pour la mise en œuvre effective du principe : l'application transcendante de la causalité revient à la pétition d'un objet imaginaire. (L. BRUNSCHVICG, Le progrès de la conscience, t. II, p. 778, Alcan, 1927.)*

Réponse. — Ce sont les exigences de la raison et non les fantaisies de la pensée imaginative qui nous font affirmer, bien que nous n'en ayons pas une connaissance immédiate, la réalité de la cause d'un fait dont nous sommes les témoins. L'expé-

(103) Cf. M. BLONDEL, *La pensée*, I, p. 287-288.

rience de ce dernier nous autorise à postuler un  $x$  qui nous servira de second terme dans le rapport de causalité conçu par l'esprit.

*Voyons, cher philosophe. Supposons que nous soyons devant un pont enjambant un large fleuve. Le pont n'a qu'une arche et la culée terminale échappe dans le brouillard. Ne puis-je pas postuler ce support en m'appuyant sur l'impossibilité d'un tel porte-à-faux ? Devrai-je attendre pour l'affirmer au nom du principe de causalité qu'il me soit « préalablement certifié ? » Ou direz-vous que j'affirme « un objet imaginaire » ? (A.-D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophes*, t. II, p. 496, Aubier, 1941.)*

c) La preuve de l'existence de Dieu par la contingence, qui est à la base de toutes les preuves *a posteriori*, se formule ainsi : le monde est contingent; or l'être contingent suppose un être nécessaire; il y a donc un être nécessaire.

Le monde est contingent, c'est-à-dire qu'il pourrait ne pas être et qu'il n'a pas en lui-même sa raison d'être (104). En effet, il est possible de concevoir sa non-existence; de plus, constatant que les objets dont il est composé sont changeants, donc contingents dans leur activité et par suite dans leur être même, nous concluons que le monde constitué par leur ensemble est lui aussi contingent.

Un être contingent suppose un être nécessaire, c'est-à-dire un être qui ne peut pas ne pas être et qui a en lui-même sa raison suffisante. En effet, tout a sa raison suffisante; par suite, l'être contingent n'ayant pas sa raison suffisante en lui-même doit l'avoir dans un autre. Mais si cet autre est lui-même contingent, on doit trouver dans un troisième la raison qui l'explique, et comme, ainsi que nous l'avons dit, on ne peut pas reculer indéfiniment de cause en cause, il faut arriver à un être qui ait en lui-même sa raison suffisante, à un être nécessaire.

Il y a donc un être nécessaire.

DISCUSSION DES OBJECTIONS. — 1. L'argument par la contingence du monde contient une contradiction. En effet, « pour affirmer l'existence de Dieu, cause ou source nécessaire de toute existence, on invoque ce principe qu'aucun être ne peut exister par lui-même. Mais Dieu, auquel on aboutit ainsi, d'où tient-il à son tour l'existence ? De lui-même, répond-on. C'est la négation de l'affirmation précédente qu'aucun être ne peut être sa propre cause » (105).

Réponse. — 1° C'est de l'être contingent, de l'être qui peut ne pas être, que nous avons dit qu'il ne peut pas exister par lui-même; l'être nécessaire, au contraire, existe par lui-même; 2° Exister par soi-même ne signifie pas être sa propre cause — pour être sa propre cause, il faudrait préexister à soi-même, ce qui est absurde — mais avoir en soi-même la raison suffisante de son existence.

2. KANT (106) prétend que la preuve par la contingence se ramène à la preuve ontologique. En effet, dit-il, la preuve par la contingence aboutit à l'affirmation d'un être nécessaire. On ne peut aboutir à cette conclusion qu'en faisant du principe de causalité un usage transcendantal et par suite illégitime. Supposons néanmoins qu'il existe un être nécessaire : nous n'avons pas encore prouvé Dieu. Il faut, dans une deuxième étape, prouver que l'être nécessaire est l'être nécessairement réel ou parfait et, par

(104) Sur la notion de contingent, cf. LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, coll. *Logos*, p. 24-25.

(105) LUQUET, *Morale et métaphysique*, p. 350. C'est une objection assez courante. Cf. SCHOENHAUER, *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, p. 53-54 (Alcan); LE DANTEC, *L'athéisme*, p. 308; ALAIN, *Éléments de philosophie*, p. 193.

(106) *Critique de la raison pure*, trad. THÉNÉSAYGUES et PACAUD, 2<sup>e</sup> éd., p. 431-437; *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, trad. P. FESTUGIÈRE, dans *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, p. 130-132. Cf. MARÉCHAL, *Le point de départ...*, III, p. 198; AUG. VALENSIN, dans *Dictionnaire apolog.*, I, col. 742, 752, 754-755.

analyse des concepts, tirer la perfection de la nécessité. Mais si l'être nécessaire est souverainement réel, l'être parfait étant unique, nous pouvons opérer une conversion simple de cette proposition et dire : l'être parfait est nécessaire, ce qui est précisément la formule de l'argument ontologique. Ainsi l'argument par la contingence se ramène à l'argument ontologique.

*Réponse.* — Le rapprochement n'est pas légitime. En effet, l'argument ontologique concluait de l'idée de parfait à l'existence d'un être parfait; l'argument par la contingence se fonde sur le fait, d'un être contingent réel qui postule un être nécessaire.

3. Le monde ne nous paraît contingent que par suite du morcelage que nous lui faisons subir : prenons-le dans sa totalité et rien ne nous montrera sa contingence. « La réalité d'un objet quelconque tient en somme à son insertion dans le Tout : ce n'est rien d'autre que l'ensemble des liens qui l'unissent à l'univers entier. Par suite, en séparant cet objet, nous avons coupé autour de lui la plupart de ces racines réalisantes. Son existence est ainsi devenue mystérieuse et de là vient qu'elle exige désormais une explication correctrice des erreurs commises. » (107).

*Réponse.* — Il est vrai que chaque phénomène particulier, comme le rayon du soleil qui vient frapper ma table, s'explique immédiatement par son insertion dans un complexe de phénomènes (l'incandescence du soleil, la transparence de l'atmosphère, l'ouverture des volets), et en définitive par son insertion dans le Tout (l'incandescence du soleil est liée à toute l'histoire du monde). Mais le Tout est fait de réalités du même ordre que celles que j'y considère par abstraction; il n'est donc pas d'une essence différente; par suite, si elles sont contingentes, il est contingent comme elles.

4. Il n'y a rien de contingent dans le monde, tout y est nécessaire : c'est en vertu des lois physiques nécessaires que telle digue se rompt à tel instant, que tel grain de blé germe.

*Réponse.* — Laissant de côté la question de la liberté humaine, nous accordons que tout est déterminé dans le monde : la cause étant posée, l'effet suit nécessairement. Mais pourquoi la cause, qui n'est pas nécessaire, est-elle posée ? On dira que cette cause est elle-même effet nécessaire d'une cause antérieure. Mais, de cause en cause, il faudra bien remonter à une cause qui ne soit pas effet, à une cause première.

d) L'argument des degrés — quatrième voie de Saint THOMAS — s'interprète de façons multiples que nous réduisons à deux. Dans les deux cas, on part du fait qu'il est des perfections participées à des divers degrés par les différents êtres, mais le principe sur lequel on se fonde pour conclure à l'existence de l'être parfait est différent. Les uns, considérant *les choses* elles-mêmes, affirment que cette participation à des degrés divers n'a pas d'explication s'il n'existe pas un être possédant la perfection absolue : c'est ainsi que Saint THOMAS expose ordinairement cet argument (108). Les autres considèrent *les jugements* que nous

---

**Bibliogr.** — KLEUGTEN, *La philosophie scolastique*, IV, p. 444-482. — G. RADEAU, *Dieu*, p. 139-142. — J. WEBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, p. 353-358. — G. ISAYE, *La théorie de la mesure et de l'existence d'un maximum selon Saint Thomas* (*Arch. de philos.*, XVI, p. 1-131, Beauchesne, 1940). — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas*, nouv. éd., p. 141-144. — R. JOLIVET, *Métaphysique*, p. 395-398. — B. ROMÉYER, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, p. 53-57.

(107) E. LE ROY, *Revue de métaphysique et de morale*, juill. 1936, p. 340; *Le problème de Dieu*, p. 93; *Introduction à l'étude du problème religieux*, p. 51-52.

(108) Cf., par exemple, *De potentia*, qu. III, art. 5.

portons sur des choses et observent que nous ne pouvons pas juger qu'une chose est plus parfaite qu'une autre si nous ne connaissons pas d'une certaine manière la perfection absolue : c'est ainsi que l'argument des degrés est compris par SAINT AUGUSTIN et les augustinien.

Nous exposerons ici la première manière de comprendre l'argument des degrés; la seconde, se fondant sur un fait psychologique, sera exposée plus loin. Pour les distinguer, nous les appellerons : le premier, l'argument thomiste, et le second, l'argument augustinien des degrés.

L'argument thomiste des degrés peut se formuler ainsi : on observe divers degrés de perfection dans les êtres créés; or la diversité de degrés suppose l'existence d'un degré suprême; donc il existe un être possédant le suprême degré de perfection.

Le fait de l'existence des degrés de perfection est évident, mais le principe par lequel de ce fait on passe à l'existence de l'être parfait ne s'impose pas aussi immédiatement. Pour le justifier, on raisonne ainsi : « La diversité de degré de participation à une même notion prouve que ce n'est point par lui-même et essentiellement que chacun des participants la possède, que, par suite, en tous ceux qui se trouvent inclus dans la série où s'émette hiérarchiquement la notion envisagée, celle-ci n'est possédée que par emprunt, et qu'il faut donc — toujours — remonter à un premier qui possède, lui, par essence, donc parfaitement et à titre de source, ce qui se trouve mesuré dans les autres. » (109).

REMARQUE. — Cet argument est à peu près ignoré en dehors du cercle des philosophes scolastiques, et même dans ce cercle la diversité des interprétations (110) qu'on en donne a amené un grand nombre d'auteurs à l'omettre (111). Ne pouvant entrer dans ces controverses trop particulières, nous nous contentons de signaler cet argument célèbre.

**B. PAR LA FINALITE.** — La preuve par les causes finales ou par l'ordre du monde, appelée aussi argument téléologique (τέλος, fin) — cinquième voie de SAINT THOMAS —, se fonde sur un autre principe dérivé du principe de raison suffisante, le principe de finalité.

Nous avons distingué (*Logique*, p. 234, et *Ontologie*, p. 260) une finalité intentionnelle, qui suppose la représentation par l'agent d'un but à atteindre, et une finalité matérielle, consistant dans le fait qu'un agent est construit de manière à atteindre ce résultat : il n'y a dans les mouvements de la montre qu'une finalité matérielle; dans ceux de l'horloger construisant la montre, on observe une finalité intentionnelle.

---

**Bibliogr.** — PAUL JANET, *Les causes finales*, p. 421-601. — LECOMTE DU NOUY, *L'homme devant la science* (Flammarion, 1939); *L'avenir de l'esprit* (Gallimard, 1941). — L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie* (Flammarion, 1941); *L'inquiétude métaphysique (Études*, 20 oct. 1928, p. 129-143). — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité* (Desclée de Brouwer, 1932).

(109) A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., p. 141-142.

(110) M. CHOSSAT (*Dictionnaire de théol. cath.*, IV, col. 945-946) signale un argument par les degrés d'inspiration platonicienne, un second d'inspiration aristotélicienne, un troisième inspiré d'Avicenne. P. DESCOQS (*Praelectiones theodiceae*, II, p. 29-31) distingue et discute cinq formes de cet argument.

(111) Par exemple les PP. LAHR-PICARD et SORTAIS. Le P. SERTILLANGES ne les cite ni dans *Les sources de la croyance en Dieu*, ni dans *Dieu ou rien*.

Nous avons établi en *Ontologie* le principe de finalité sous sa forme absolue : tout agent agit pour une fin. Ce principe n'affirme évidemment qu'une finalité matérielle. Ici, c'est la finalité intentionnelle que nous considérons, et le principe de finalité sous la forme relative familière aux savants se formule ainsi : toute adaptation de moyens à une fin ou des parties à un tout suppose une activité intelligente.

La preuve de l'existence de Dieu par la finalité se libelle donc ainsi : on observe dans le monde, en particulier dans le monde vivant, que les moyens sont adaptés à la fin et les parties au tout; or cette adaptation suppose un organisateur intelligent; il y a donc une intelligence organisatrice du monde.

On connaît les vers de VOLTAIRE :

*Il est vrai, j'ai raillé Saint-Médard et la Bulle,  
Mais j'ai sur la nature encore quelque scrupule;  
L'univers m'embarrasse et je ne puis songer  
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.*

(VOLTAIRE, *Satires, Les Cabales.*)

Récemment, le docteur BOURGUIGNON, membre de l'Académie de médecine et directeur du Laboratoire d'électrophysiologie à l'École pratique des Hautes Études, bien connu avec LOUIS LAPIQUE pour ses recherches sur la chronaxie, concluait ainsi une étude sur le système nerveux.

*Tout le fonctionnement du système nerveux, à l'état normal comme à l'état pathologique, repose donc sur l'harmonie des chronaxies...*

*On ne peut concevoir une aussi belle et aussi simple organisation de la nature sans l'intervention d'une intelligence créatrice, bien que la science, qui n'atteint que des relations et des causes secondes, soit incapable d'en donner une démonstration qui ne peut être apportée que par la philosophie. (Georges BOURGUIGNON, *L'harmonie du système nerveux*, art. des Cahiers de La-Pierre-qui-vire, 1942, cahier 2, p. 38.)*

DISCUSSION DES OBJECTIONS. — « Cet argument, dit KANT (112), mérite toujours d'être nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, le mieux approprié à la commune raison. » Lorsqu'une spéculation subtile fait naître le doute dans l'esprit, il suffit de jeter « un regard sur les merveilles de la nature et sur la structure majestueuse du monde pour s'élançer, de grandeur en grandeur, jusqu'à la grandeur la plus haute de toutes ».

*Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. (KANT, *Critique de la raison pure*, trad. PICAVER, p. 291; nouv. éd., p. 173.)*

Mais d'abord, ainsi que le fait remarquer KANT (113), cette preuve démontre l'existence d'un être architecte ou ordonnateur du monde, non l'existence d'un être créateur du monde. De plus, l'ordre du monde, la nécessité d'un ordonnateur pour expliquer l'ordre du monde, ont été contestés.

1. Dans cet argument, on a discuté d'abord la majeure d'après laquelle on observe dans le monde une adaptation des moyens à la fin et des parties au tout. Dans la matière brute, l'ordre ou l'adaptation de moyens à une fin ne sont pas universels : les différents éléments de matière qui constituent un éboulis ou une couche de neige se comportent sans aucune considération de l'ensemble. Dans les organismes eux-mêmes, il est de multiples malfaçons; ce n'est en somme que par un heureux hasard qu'un ovule parvient à l'âge adulte. Dans les êtres vivants, on observe des organes inutiles, tel l'appendice dont l'inflammation peut avoir des suites mortelles.

(112) *Critique de la raison pure*, p. 310; 2<sup>e</sup> éd., p. 442.

(113) *Ibid.*, p. 313, 2<sup>e</sup> éd., p. 444.

*Réponse.* — Nous affirmons, non pas que tout, dans le monde, est adapté à une fin, mais que, dans une grande mesure, on y observe adaptation des moyens à une fin. Pour déceler l'intervention d'une activité intelligente, il suffit de peu de chose : par exemple trois pierres disposées de manière à constituer un foyer. Or, le monde animal nous présente d'innombrables édifices autrement complexes.

De plus, pour qui sait voir, la finalité des êtres vivants est plus étendue qu'il ne semble à première vue. C'est par hasard que quelques vivants parviennent à bon port : mais n'est-ce pas en vue des hécatombes qui menaçaient l'espèce que la nature a multiplié les œufs ? Il est des organes qui nous paraissent inutiles, mais la science ne leur trouvera-t-elle pas un rôle, comme elle a, au cours du dernier siècle, découvert la fonction capitale des glandes endocrines ?

2. Mais c'est surtout la majeure qui constitue le champ de bataille sur lequel s'affrontent les finalistes et les mécanistes : l'ordre, disent les derniers, l'adaptation des moyens à une fin, n'est pas nécessairement le résultat d'une activité intelligente.

a. Tout s'explique par les lois physiques qui commandent les mouvements des astres et la formation des cristaux. Étant donnée une loi, point n'est besoin d'imaginer un organisateur du monde se représentant un but à atteindre; d'ailleurs, les choses étant ce qu'elles sont, il est inconcevable qu'elles soient régies par des lois différentes; dans le monde matériel règne le déterminisme absolu et aucune place n'est laissée pour le choix éventuel d'une intelligence organisatrice.

*Réponse.* — Ces observations sont vraies de la matière brute; on ne peut pas les étendre aux êtres vivants, en qui nous constatons une finalité inexplicable par le jeu des lois physico-chimiques. D'ailleurs, même dans le domaine de la matière brute, il reste à expliquer comment le jeu des lois mécaniques aboutit à la réalisation d'un certain ordre.

β. Pour expliquer que le jeu des causes efficientes puisse parvenir à réaliser des combinaisons aussi heureuses que celles que nous observons dans le monde vivant, on a fait appel au hasard. Le hasard, dit-on, n'est pas condamné à la production du désordre, et il n'a pas de prédilection pour lui. Il est même normal qu'il réalise parfois de ces combinaisons qui font dire qu'il est intelligent.

*Réponse.* — Cette explication serait peut-être satisfaisante si les réussites de la création étaient exceptionnelles; mais comme elles sont innombrables et qu'elles se renouvellent tous les jours sous nos yeux, nous ne saurions nous en contenter.

On pourrait, il est vrai, réduire à quelques cas exceptionnels ces heureuses réussites du hasard. Il suffirait de recourir à son intervention pour expliquer l'apparition d'un type nouveau de vivant ou d'organisme; dans la suite, tous les êtres issus de ce produit du hasard s'expliqueraient par des lois du déterminisme le plus rigoureux. Cette apparition d'une rareté extrême n'a rien qui puisse heurter. En effet, étant donnée la durée infinie du monde, il suffit qu'une combinaison soit possible pour qu'elle se réalise. Or les combinaisons réalisées dans les divers organes des animaux étaient possibles puisqu'elles se sont effectivement réalisées.

Après avoir proposé cette objection des épicuriens (*Les causes finales*, p. 434), Paul JANET répond qu'elle implique une pétition de principe. Que la combinaison de cellules aboutissant à la vision soit réalisée dans l'œil et par suite ait été auparavant possible, on ne saurait le nier. Mais qu'elle ait été possible sans une intervention de l'intelligence, c'est précisément ce que nient les finalistes.

D'ailleurs, il n'est pas vrai qu'une fois un type nouveau d'organisme créé, cet organisme se développe et se reproduit par le seul jeu des causes physico-chimiques. Nous l'avons vu, il y a dans tout vivant comme une idée qui préside à la destinée de l'individu et avec les mêmes éléments aboutit à un résultat différent suivant les besoins particuliers provoqués par les circonstances : le vivant n'est pas rigoureusement soumis au déterminisme de la matière.

Ajoutons enfin que l'explication par le hasard n'est qu'un pis aller. Du point de vue scientifique, elle ne vaut pas plus que l'explication par la divinité : les deux hypothèses se fondent sur l'impossibilité de déterminer la cause immédiate des faits observés. Du point de vue philosophique, le recours à Dieu est plus satisfaisant,



car il constitue une explication positive, tandis que le hasard n'est qu'un « mot dont nous couvrons notre ignorance, et qui, loin d'expliquer les choses, implique le renoncement même à toute explication, est en quelque sorte l'abdication de la pensée » (114).

γ. Pour expliquer comment, dans le monde vivant, les combinaisons fortuites se sont multipliées quand elles étaient heureuses, les évolutionnistes ne se contentent pas du hasard; ils font aussi appel à la sélection naturelle. C'est le hasard qui explique une modification qui constitue un progrès; mais si l'individu en qui s'est produite cette modification subsiste et a une descendance nombreuse tandis que les autres périssent sans postérité; c'est précisément à cause du progrès réalisé fortuitement et lui. L'œil n'a pas été fait *pour voir*; mais, par suite de mutations plus ou moins rapides, est apparu un jour un organe qui *voit*, et un organe de plus en plus perfectionné. C'est parce que cet organe constituait une supériorité naturelle dans la lutte pour la vie que les animaux pourvus d'yeux se sont si prodigieusement développés.

*Réponse.* — Ainsi que nous l'avons dit, la sélection naturelle peut expliquer dans une certaine mesure le perfectionnement des organes. Mais elle ne suffit pas à rendre compte de la marche d'ensemble des êtres vivants vers la réalisation d'un vaste plan : ni de la marche régulière de chaque espèce vers une forme qui semble prédéterminée, ni enfin l'arrêt de l'évolution quand cette forme est atteinte. L'évolution elle-même suppose un plan préconçu, une idée directrice, donc une intelligence. La théorie évolutionniste, loin de dispenser du recours à la divinité, fournit une raison de plus d'en appeler à un principe transcendant.

*Scientifiquement... le transformisme ne prétend que raconter une histoire, c'est-à-dire dessiner un ensemble de faits et de liaisons photographiables (un film) : avant la forme vivante N, dit-il, il y a eu la forme N-1, précédée elle-même de la forme N-2, et ainsi de suite. Chaque chose, dans notre expérience, est introduite expérimentalement par une autre : elle « naît », voilà ce qu'il affirme.*

*Maintenant, en vertu de quelle puissance intime, et vers quel accroissement « ontologique » se fait cette naissance ? — voilà ce que la pure Science ignore et ce qu'il appartient à la Philosophie de décider...*

*Même admise la conception transformiste, la place reste entière, plus béante que jamais, dans la Nature, pour une Puissance créatrice première. Et même, bien mieux, une création de type évolutif (Dieu faisant se faire les choses) a semblé, depuis longtemps, à de très grands esprits, la forme la plus belle que nous puissions imaginer pour l'opération divine dans l'univers. (P. TEILHARD DE CHARDIN, Revue des quest. scientifiques, 1930.)*

**CONCLUSION.** — Si une hypothèse évolutionniste excluant toute intervention de l'idée dans la marche du monde, c'est-à-dire un évolutionnisme mécaniciste, ne paraît guère probable, on ne saurait cependant prouver avec une certitude absolue qu'elle est fautive. Par suite, la preuve par les causes finales ne semble pas donner, à elle seule, une certitude absolue de l'existence de Dieu. Elle en donne du moins, à elle seule, une certitude pratique, c'est-à-dire assez forte pour éliminer toute crainte raisonnable d'erreur. De plus, venant après les preuves par les causes efficientes, qui concluent rigoureusement à la nécessité d'une cause

(114) E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, p. 140. Parlant de l'hypothèse du hasard pour expliquer l'origine d'une cellule vivante, Lecomte du Nouy écrit : « Pour quiconque s'est penché au microscope sur la structure d'un noyau cellulaire, cette hypothèse est sans valeur; voulant expliquer trop, elle n'explique rien. Elle ne permet pas de comprendre, elle remplace simplement Dieu par le Hasard. » (*L'avenir de l'esprit*, p. 103.) Si elle laisse l'impression que le hasard explique quelque chose, c'est inconsciemment qu'elle en fait un dieu. (F. ROUVIÈRE, *Anatomie philosophique*, p. 122, Masson, 1941.) Aussi Lecomte du Nouy conçoit-il Dieu comme un « anti-hasard » : Dieu est l'être grâce auquel on évite le refus d'explication que constitue le recours au hasard. Cf., par exemple, *La dignité humaine*, p. 241.

première, elle les renforce singulièrement et par ailleurs est singulièrement renforcée par elles; une fois admis un créateur, il semble normal d'admettre que l'ordre est, lui aussi, l'œuvre de Dieu.

## II. Preuves psychologiques.

En exposant les preuves par la contingence, par la causalité et même par le mouvement, nous aurions pu tout aussi bien prendre nos exemples dans l'activité intérieure de l'homme; mais c'est un fait que les philosophes qui ont développé ces arguments — en particulier ARISTOTELE et SAINT THOMAS — n'ont guère considéré que les données de l'expérience externe et qu'ils négligent ou même réfutent comme inefficaces beaucoup des arguments fondés sur l'introspection. Les augustiniens, au contraire, font moins de cas des arguments fondés sur l'observation sensible <sup>(115)</sup>, et c'est plutôt de l'observation de l'âme qu'ils s'élèvent jusqu'à Dieu.

La vogue de la philosophie aristotélico-thomiste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a fait peu à peu éliminer des traités des preuves de l'existence de Dieu jadis traditionnelles. Certaines d'entre elles nous paraissent mériter d'être conservées, nous les passerons en revue.

Les preuves psychologiques partent d'un fait d'observation ou d'expérience interne et, s'appuyant sur le principe de raison suffisante, montrent que ce fait est inexplicable si on n'admet pas l'existence de Dieu.

Nous diviserons en deux groupes les faits psychiques qui postulent Dieu : faits de connaissance et faits de volonté.

**A. FAITS DE CONNAISSANCE, OU PREUVES IDEOLOGIQUES.** — Pour les philosophes que nous avons appelés rationalistes, le principal argument en l'existence de Dieu est fondé sur le fait de la pensée rationnelle par idées générales et principes universels et nécessaires. Ces idées et ces principes les amènent à conclure, sinon que nous les voyons en Dieu, comme disent les ontologistes <sup>(116)</sup>,

<sup>(115)</sup> Cf. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 123-127.

<sup>(116)</sup> L'ONTOLOGISME. — L'ontologisme consistant dans une conception particulière de preuves idéologiques de l'existence de Dieu, nous insérerons ici une longue note consacrée à ce système qui a de profondes racines dans le passé de la philosophie chrétienne.

**A. NOTION.** — a) Le mot ontologisme a été créé par le philosophe et théoricien italien GIOBERTI (1801-1832) pour désigner une théorie opposée à ce qu'il appelle le psychologisme. Tandis que pour la philosophie classique l'homme s'élève à la connaissance de Dieu au moyen d'idées obtenues à partir du monde ou à partir de l'âme, pour les ontologistes, c'est directement que l'esprit atteint l'Être, sans l'intermédiaire d'idées empruntées aux créatures qui participent de lui.

b) Nous pouvons donner de l'ontologisme cette définition : l'ontologisme est la théorie d'après laquelle c'est en Dieu que l'esprit humain atteint la norme de ses jugements. Voici une définition plus développée proposée par un partisan de cette doctrine.

*L'ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que les idées ne sont pas des formes, des modifications de notre âme; qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels et absolus; qu'elles se concentrent dans l'Être simplement dit; et que cet être*

**Bibliogr.** — J. FABRE, *Défense de l'ontologisme* (Lethielleux, 1862). — KLEUTGEN, *L'ontologisme jugé par le Saint Siège*, trad. SIERP (1867). — PALMORIÈS, *Rosmini* (Alcan, 1908); *Gioberti* (Alcan, 1929). — A. FONCK, art. *Ontologisme* du *Dictionnaire de théol. cath.*, XII, col. 1000-1061.

du moins qu'il y a en dehors de notre expérience un être qui fonde les idées et les principes. Cet argument se présente sous trois formes principales.

a) Il est d'abord une preuve *a posteriori* par l'idée de parfait, qu'il ne faut pas confondre avec la preuve *a priori* appelée preuve ontologique. La preuve ontologique, nous l'avons déjà vu, part de la notion même de parfait et se contente

**Bibliogr.** — E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 139 (Vrin, 1924). — DESCARTES, *Discours de la méthode* (éd. L'École), p. 36-39; *Méditations*, 3<sup>e</sup> Médit. (A.-T., IX<sup>1</sup>, p. 32-33). — FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 2<sup>e</sup> part., chap. II, 3<sup>e</sup> preuve.

*Infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles, universelles et absolues... Je vois donc les idées de Dieu, la Sagesse, la raison de Dieu.*

(J. FABRE, *Défense de l'ontologisme*, p. 1, 2, 4, Lethielleux, 1862.)

**B. LES PARTISANS DE L'ONTOLOGISME.** — L'ontologisme constitue un important mouvement de pensée auquel se rallièrent de nombreux théologiens et philosophes catholiques du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais les ontologistes se réclamaient des plus illustres patronages des siècles passés, de l'antiquité chrétienne et même païenne. D'une façon générale, ils pensent retrouver leurs thèses essentielles chez les penseurs qui se rattachent au courant platonico-augustinien, et c'est à la philosophie aristotélicienne qu'ils s'opposent.

a) Dans l'antiquité, les ontologistes se rattachent à PLATON, selon qui c'est d'après les idées du monde intelligible que nous jugeons toutes choses, et à tous les penseurs, en particulier aux penseurs chrétiens, qu'inspire la mentalité platonicienne, par exemple CLÉMENT D'ALEXANDRIE, ORIGÈNE, SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE. Mais aucun n'a pour eux l'importance de SAINT AUGUSTIN, qui, ainsi que nous l'avons vu, explique les principes rationnels par une « illumination intellectuelle » qui est une participation à la lumière divine elle-même, un contact direct de Dieu.

C'est dans toutes les œuvres de l'évêque d'Hippone, aussi bien dans ses sermons que dans ses traités philosophiques ou théologiques, aussi bien dans ses écrits d'âge mûr que dans ses premiers essais, que les ontologistes ont relevé des affirmations en faveur de leur thèse. Le recueil le plus important : *Sancti Aurelii Augustini Philosophia*, dû à l'oratorien André MARTIN (1621-1695), a exercé une grande influence sur MALEBRANCHE. Il a été réédité en 1863 par Jules FABRE. Nous nous contenterons de choisir dans leur collection quelques textes plus courts et plus clairs. Cf. PORTALIÉ, art. *Saint Augustin*, *Dictionnaire de théol. cath.*, I, col. 2334-2337; F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, p. 224-226.

*Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.*  
(*Soliloquia*, L. I, cap. 1, 3, Migne, *Patrol. lat.*, t. 32, col. 870.)

Après avoir écarté l'hypothèse de la réminiscence platonicienne :

*Credibilis est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec, immutabilia vera conspiciunt.*

(*Retractationum*, L. I, cap. IV, 4, Migne, t. 32, col. 890.)

*Superior illa lux qua mens humana illuminatur Deus est.*

(*In Joannem*, tr. XV, vi, Migne, t. 35, col. 1517.)

*Si ambo videmus esse verum quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego in te nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate.*  
(*Confessionum*, L. XII, cap. xxv, 35, coll. Bude, II, p. 35.)

b) SAINT AUGUSTIN a été le principal inspirateur de la pensée philosophique de tout le moyen âge occidental. Aussi, jusqu'à l'introduction de l'aristotélisme apporté par les Arabes en Espagne et de là à l'Université de Paris, la théorie de l'illumination divine fut-elle, l'explication commune de la pensée rationnelle. Signalons, par exemple, RICHARD DE SAINT-VICTOR (*Benjamin minor*, cap. xxii, Migne, t. 196, col. 150). Même après que SAINT THOMAS et ses disciples furent parvenus à imposer les thèses d'ARISTOTELE et à éliminer le platonisme de l'enseignement philosophique, l'esprit augustinien n'en persista pas moins et on le retrouve chez SAINT THOMAS lui-même.

Nous avons signalé en *Psychologie* (p. 452) la distinction, classique au moyen âge, entre les sens, l'imagination, la raison, l'*intellectus* et l'*intelligentia*, cette dernière ayant pour objet les idées mêmes de Dieu.

de l'analyser. La preuve psychologique par l'idée de parfait se fonde sur le fait d'expérience psychologique que nous avons l'idée de parfait.

Cette preuve est la première par laquelle DESCARTES, après avoir démontré

Mais le groupe le plus important des partisans de l'augustinisme est constitué par les franciscains, et c'est dans Saint BONAVENTURE que les ontologistes trouvent les meilleures formules de leur pensée.

L'opération de l'intelligence est de comprendre les termes, les propositions et les conclusions. Or, l'intelligence comprend un terme lorsqu'elle peut donner la définition. Mais toute définition se fait par des termes généraux, et ces termes généraux se définissent par des termes plus généraux, jusqu'à ce qu'on arrive aux notions supérieures et tout à fait générales sans la connaissance desquelles il est impossible de donner la définition d'un terme particulier. Si donc on ignore ce qu'est l'être par lui-même, il est impossible de définir parfaitement une substance quelconque; et, pour bien connaître l'être par lui-même, il faut aussi connaître ses propriétés, qui sont : l'unité, la vérité et la bonté.

Or, l'être peut être considéré comme incomplet et complet, comme imparfait et parfait, comme être en puissance et être en acte..., comme être mélangé de non-être et être pur... Mais comme ce qui est négatif et défectueux ne peut être connu que par ce qui est positif et réel, jamais notre intelligence ne pourra définir adéquatement aucun être créé si elle n'a auparavant l'idée d'un être très pur, très parfait, très complet, absolu, qui est l'Être par essence et éternel, ayant en lui, dans toute leur pureté, les raisons de toutes les créatures. Comment, en effet, notre intelligence pourrait-elle savoir que tel être est défectueux et incomplet si elle n'avait pas l'idée d'un être absolument parfait? On peut raisonner de même pour les autres conditions de l'être.

Notre intelligence comprend une proposition quand elle sait avec certitude qu'elle est vraie. Savoir cela, c'est savoir qu'elle ne se trompe pas; que cette vérité ne peut pas être autrement, et que, par conséquent, c'est une vérité immuable. Mais comme notre esprit est changeant, il ne peut avoir la vérité d'une manière immuable sans le secours d'une lumière invariable qui ne saurait être rien de créé. S'il connaît la vérité, c'est donc dans cette lumière qu'il illumine tout homme venant en ce monde, le Verbe qui était en Dieu au commencement.

La conclusion de ce que nous venons de dire est que l'intelligence est unie à l'éternelle Vérité, puisque, sans le secours de la lumière, nous ne pouvons rien connaître avec certitude. Vous pouvez donc contempler vous-même la Vérité qui vous instruit, si les passions et les images terrestres ne vous en empêchent, et ne s'interposent comme un nuage entre vous et le rayon de la vérité.

(Saint BONAVENTURE, *L'itinéraire de l'âme à Dieu*, Chap. III, 3, trad. V.-M. BRETON; p. 449-481, Aubier, 1943. Ed. Quaracchi, V, p. 304.)

Expliquant par l'abstraction l'acquisition des normes du jugement, Saint THOMAS n'a que faire, semble-t-il, de l'illumination divine. Il reconnaît cependant que ces normes ne valent que par l'influence des normes divines, de même que dans la démonstration les principes secondaires tiennent leur certitude des premiers principes. (*In Boethium de Trinitate*, qu. 1<sup>a</sup>. Cf. 1<sup>a</sup>, qu. 103, art. 3, ad 2<sup>um</sup>; *I Contra Gentes*, cap. XI, ad 5<sup>um</sup>.)

o) Dans les temps modernes, les ontologistes se réclament de BOSSUET et de FÉNELON, mais c'est dans MALEBRANCHE qu'ils trouvent leur propre sentiment exposé avec le plus de netteté. Nous avons déjà cité le passage de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* dans lequel l'évêque de Meaux déclare que c'est en Dieu que je vois les vérités éternelles. D'après l'archevêque de Cambrai, comme d'après les ontologistes, c'est par rapport à Dieu que nous jugeons de toutes choses : « c'est dans l'infini que je vois le fini », en sorte que Dieu est « l'objet immédiat » de toute intellection actuelle. (*De l'existence de Dieu*, 2<sup>e</sup> part., chap. IV, 30.)

Nous avons déjà exposé la théorie de la vision en Dieu dont MALEBRANCHE s'est fait le promoteur et qui reste plus ou moins traditionnelle chez ses confrères de l'Oratoire, nous avons aussi signalé le P. André MARTIN, qui écrit sous le pseudonyme de Ambrosius Victor (1621-1695). Ajoutons THOMASSIN dans ses *Dogmata theologica* (L. III, cap. V, § 13).

La preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, et la première, ou celle qui suppose le moins de chose, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, et qu'il a une idée très distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui, puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par essence doit précéder.

(MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, liv. III, 2<sup>e</sup> part., chap. VI, éd. Garnier, t. I, p. 329.)

d) Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'ontologisme était représenté par deux grands philosophes italiens, ROSMINI et GIOBERTI. En France et en Belgique, il était enseigné dans un grand nombre de séminaires et d'universités catholiques; c'était en particulier la doctrine professée par

qu'il est « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser », établit la seconde thèse fondamentale de sa philosophie, l'existence de Dieu.

LAMENNAIS et par BRANCHEREAU, supérieur général de Saint-Sulpice. On le retrouve aussi chez les éclectiques, par exemple chez J. SIMON (*Histoire de l'école d'Alexandrie*, I, p. 46; *Le devoir*, p. 300). Ce sont diverses condamnations ecclésiastiques qui peu à peu mirent fin à ce mouvement. D'abord plusieurs ouvrages d'ontologistes furent mis à l'index. Ensuite deux décrets du Saint-Office censurèrent des propositions prises dans ces ouvrages : celui du 18 septembre 1861 déclarant qu'on ne pouvait pas enseigner « en sécurité » (*tuto*) certaines propositions ontologistes (Denzinger, 1659-1665, 1891-1909, Cavallera, 634-638). Les ontologistes prétendirent d'abord que le Saint-Office n'avait eu en vue que le panthéisme allemand (Cf. FABRE, *Défense de l'ontologisme*, chap. vii; Lettre du cardinal GUIBERT, *Le Correspondant*, 15 avril 1862, 821-822). Mais ils durent ensuite reconnaître que c'était bien l'ontologisme qui était visé. Néanmoins il est bien évident que la conception de Saint AUGUSTIN et de Saint BONAVENTURE était hors de cause. C'est pourquoi l'orthodoxie catholique reconnaît dans l'ontologisme un fond de vérité qu'il est seulement difficile de préciser.

**C. ARGUMENTS.** — Nous avons déjà vu, en faisant l'histoire de l'ontologisme, quels étaient les fondements de cette doctrine : il suffira de les ramasser en quelques mots. Nous présenterons l'argument de deux façons.

Tout d'abord l'ontologisme peut sembler se réduire à admettre la valeur de la preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles et nécessaires. Nous portons des jugements absolus, éternels, nécessaires. L'objectivité de ce jugement suppose l'existence d'un être absolu, éternel et nécessaire. Mais les ontologistes disent plus : pour fonder l'objectivité des jugements absolus, universels et nécessaires, il faut, disent-ils, que nous ayons l'intuition d'un être absolu, universel et nécessaire. Dans le premier cas, on se contente d'affirmer que cet être existe : on ne prétend pas le connaître directement, puisqu'au contraire on prétend fournir une « preuve » de son existence. Dans le second cas, on affirme le connaître intuitivement. Ainsi, pour les ontologistes, l'existence de l'être absolu, éternel et nécessaire ne suffit pas à assurer l'objectivité de nos jugements; il est indispensable que nous en ayons l'intuition.

On prouve cette nécessité d'une autre manière. Tout jugement suppose une norme ou un terme de comparaison; il consiste à comparer la réalité à juger avec un type général qu'elle réalise, comme lorsque je dis : cet animal est une mésange. Mais il n'y a de vrai jugement que si l'attribut lui-même est compris en sorte que l'on puisse porter sur lui un jugement qui le rattache à un type plus général, et ainsi de suite en remontant à des notions de plus en plus générales jusqu'à la notion d'être : la mésange est un oiseau, l'oiseau est un vertébré, le vertébré est un animal, l'animal est un être vivant. Ainsi la notion d'être est impliquée dans tous nos jugements. D'où nous vient cette idée ? Non pas de l'expérience des sens et de la conscience ainsi que l'enseignent les empiristes; nous ne pouvons pas tirer la notion d'être de multiples jugements portés sur des êtres particuliers, puisqu'un jugement implique déjà la notion d'être. Il faut admettre que nous avons l'idée d'être indépendamment de toute expérience particulière. Comment nous est-elle donnée ? PLATON en fait une reminiscence du séjour de l'âme dans le monde des idées. DESCARTES a recours à l'innéisme. Mais dans ces deux hypothèses, l'idée d'être est subjective, ce n'est qu'une modification de notre esprit; par suite, elle ne peut suffire à assurer l'objectivité de nos jugements; cette objectivité n'est garantie que si la norme fondamentale de nos jugements est l'Être lui-même, si l'être auquel nous comparons toutes choses est l'Être absolu vu directement.

**D. DISCUSSION.** — L'ontologisme a séduit longtemps beaucoup d'esprits, d'abord parce qu'il semblait assurer à la pensée humaine un fondement indiscutable, mais aussi à cause de l'intimité qu'il établissait entre l'âme et Dieu : ses partisans se recrutent parmi les âmes religieuses et mystiques plus que parmi les penseurs à l'esprit scientifique et critique.

a) La première objection à faire à cette théorie, c'est qu'elle est contraire aux données immédiates de la conscience : jamais, même quand nous portons un jugement que nous reconnaissons éternel et nécessaire, nous n'avons conscience de percevoir l'Être absolu.

b) A cette objection, les ontologistes n'auraient pas sans doute grande difficulté à répondre. D'abord, diraient-ils, nous ne prétendons pas avoir conscience de percevoir Dieu : c'est par explicitation de ce qu'implique tout jugement, donc en définitive par raisonnement, que nous aboutissons à cette conclusion : Dieu nous est donné immédiatement.

Malheureusement, pour l'ontologiste c'est une intuition consciente de Dieu qui est nécessaire pour fonder le caractère absolu du jugement. Pour être assuré de ne pas nous tromper en affirmant qu'une chose est réelle, il ne suffit pas qu'elle soit réelle; il faut que je sache qu'elle est réelle. On peut encore présenter l'objection sous la forme suivante et montrer que les ontologistes commettent un cercle vicieux : d'une part ils recourent

Parti du doute, il prend conscience d'être imparfait, car c'est une plus grande perfection d'être certain que de douter; puis, examinant cette idée d'imparfait, il constate qu'elle implique l'idée de parfait dont elle est la négation. D'où vient cette idée ?

*Pour ce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu, ou d'un Être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous, mais après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Être très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu, qui est véritablement, ou qui existe, qu'il est non seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être l'auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais aussi pour ce que nous voyons par le moyen de cette même lumière qu'il est impossible que nous ayons l'idée qu l'image de quoi que ce soit s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées; mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu.* (DESCARTES, Principes, 1<sup>re</sup> part., § 18, A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 33.)

Nous pouvons résumer en ce syllogisme l'argumentation de DESCARTES : j'ai l'idée du parfait; or, l'idée du parfait ne peut être tirée que de l'être parfait; il y a donc un être parfait.

Discussion. — On a objecté que ni la majeure, ni la mineure de cet argument n'étaient certaines : la majeure, car il n'est pas évident que l'idée de parfait ne soit pas une idée négative; comme l'idée d'illimité (sans limite); la mineure, car l'idée du parfait, si nous l'avons, peut être tirée, par abstraction, de réalités imparfaites, particulières et contingentes.

Nous avons déjà les éléments de la réponse que les partisans de cette preuve font à ces objections. Tout d'abord, c'est l'idée de parfait et non l'idée d'imparfait qui est positive; en effet, nous ne concevons l'imperfection, c'est-à-dire le non-être, que par la négation de l'être, c'est-à-dire de la perfection, les penseurs qui sont dans la mouvance augustin-cartésienne le répètent à l'envi : c'est le parfait et l'infini qui sont les premiers connus, et c'est d'après eux qu'ensuite nous jugeons de l'imparfait et du fini (117). Ensuite, si notre esprit peut tirer l'idée de parfait des réalités impar-

à Dieu pour fonder l'objectivité des idées d'absolu, d'éternel et nécessaire qui sont impliquées dans tout jugement; d'autre part, ils prouvent la vision en Dieu en se fondant sur l'objectivité de ces idées d'absolu, d'éternel et de nécessaire.

c) On objecte encore la disproportion qu'il y a entre Dieu et l'homme. En effet, l'objet doit être proportionné au sujet connaissant; or, entre l'être infini et le pur esprit qu'est Dieu d'une part et, d'autre part, la créature bornée et l'esprit incarné que nous sommes, il y a des différences essentielles qui rendent impossible la fusion que suppose la vue intuitive.

Les ontologistes, il est vrai, ne prétendent pas que nous percevions intuitivement l'essence divine : notre intuition, disent-ils, n'atteint que les idées divines ou encore l'être divin en faisant abstraction de l'essence dont cet être est l'acte (FABRE, *Défense de l'ontologie*, p. 33). Mais ces réserves laissent l'objection intacte, car les idées divines et l'être divin, eux aussi, ne sont proportionnés à notre intelligence qu'en faisant abstraction de ce qu'il y a en eux de proprement divin.

d) Ajoutons enfin que l'être dont la notion est impliquée dans tous nos jugements est l'être indéterminé, qui peut être n'importe quoi, précisément parce qu'il n'est rien. Au contraire, Dieu est l'être complètement déterminé dans lequel il ne reste aucun possible à actualiser et qui est nécessairement tout ce qu'il est.

(117) Le mot de BOSSUET est célèbre : « Le parfait est le premier en soi et dans nos idées; l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. » (*Élévations sur les mystères*, 1<sup>re</sup> semaine, 2<sup>e</sup> él.) DESCARTES écrivait dans le même sens à Clerksliet le 23 avril 1649 : « La notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini, pour ce que de cela seul que je conçois de l'être en ce qui est, c'est l'être infini que je conçois; mais afin que je puisse

faites, c'est qu'il y a en lui comme un ressort qui le porte à dépasser les données de l'expérience, une sorte de connaissance implicite du parfait et du nécessaire, de la Pensée norme de toute pensée.

*Pensée qui n'est nullement notre pensée hypostasiée, puisque nous n'en connaissons qu'une chose, qui est précisément qu'elle n'est pas notre pensée à nous, mais le terme et la norme de toutes nos pensées, la mesure de nos déficiences, bref cet absolu dont on peut dire que, lorsqu'il nous manque, tout nous manque, cet absolu que nous appréhendons en appréhendant nos limites et la relativité de tout le relatif. (J. CHEVALIER, La vie morale et l'au-delà, p. 31.)*

C'est, nous semble-t-il, ce qu'il y a de radicalement vrai dans ce courant de philosophie parti de PLATON, qui, à travers les augustiniens du moyen âge, affleure chez nombre de penseurs, dont M. BLONDEL semble le plus représentatif et que nous retrouvons chez un interprète contemporain de SAINT THOMAS (118).

*Si l'idée de parfait n'est pas innée, Descartes a raison de voir un élément inné dans notre connaissance du parfait : l'imparfait ne saurait en être la raison adéquate. Seulement cet élément n'est pas une représentation : il est d'ordre dynamique. Nous n'aurions pas l'idée du parfait — non plus d'ailleurs que celle d'imparfait, ou de tout autre objet que ce soit — si notre pensée et, plus profondément, notre être, avec l'être qui nous entoure, n'était traversé, soulevé par un mouvement qui part de l'infini de l'Être pour rejoindre l'infini du Bien. (J. DE FINANCE, Être et agir, p. 188, Beauchesne, 1943.)*

b) De l'argument par l'idée de parfait se rapproche l'argument des degrés tel qu'il est compris dans la tradition augustiniennne et que l'argument thomiste a fait presque oublier (119). On peut le formuler ainsi : Nous reconnaissons des degrés de perfection dans les choses : or on ne peut établir des degrés de perfection que par référence à la perfection absolue; nous connaissons donc un être en qui est réalisée la perfection absolue.

Cet argument revient fréquemment sur les lèvres et sous la plume de SAINT AUGUSTIN. Voici, par exemple, ce qu'il écrit dans son traité de la Trinité : « Nous ne dirions pas qu'une chose est meilleure qu'une autre s'il n'y avait pas, imprimée en nous, la notion du bien lui-même, d'après laquelle nous approuvons ceci et lui préférons cela. » (120).

DISCUSSION. — La majeure de cet argument est évidente, mais la mineure paraît à première vue fort discutable. Il ne semble pas, en effet, nécessaire de se représenter

---

**Bibliogr.** — SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, liv. VIII, chap. III et IV. — SAINT ANSELME, *Monologium*, cap. 1-4. — P. DESCOQS, *Prælectiones theologiae naturalis*, II, p. 15-75. — GILSON, *Le thomisme*, 4<sup>e</sup> éd., p. 102-108 (Vrin, 1942).

concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. » (A.-T., V, p. 356). Pour SAINT BONAVENTURE, nous l'avons vu, *privations et defectus non possunt cognosci nisi per positiones. (Itinerarium, cap. 3, Quaracchi, V, p. 304.)*

(118) Un savant contemporain a énoncé cette idée analogue : « Ce n'est pas l'image qu'on se fait de Dieu qui prouve Dieu, c'est l'effort qu'on fait pour s'en faire une image. » (LECOMTE DU NOUY, *L'avenir de l'esprit*, p. 219.)

(119) SAINT THOMAS parle parfois comme SAINT AUGUSTIN, par exemple : In quolibet genere est unum primum quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissima natura generis invenitur (*De Veritate*, qu. 23, art. 7). Cf. I, *Contra Gentes*, c. 28, 5<sup>a</sup> ratio). Mais quand il l'expose *ex professo*, il la conçoit autrement. SAINT AUGUSTIN dit : le jugement qui établit du degré dans les êtres suppose la connaissance et indirectement l'existence de l'être absolu. Pour SAINT THOMAS, l'existence des degrés dans les êtres suppose l'existence de l'être absolu.

(120) SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, liv. VIII, chap. III; Migne, t. 42, col. 949. Cf., *De Vera Religione*, XXIX, 56; Migne, t. 34, col. 147. Cet argument se trouve aussi chez SAINT ANSELME, *Monologium*; I; Migne, t. 158, col. 145 BC-146 AB.

le type parfait d'une espèce d'êtres pour distribuer les individus qui en font partie suivant leur degré de perfection. Le professeur qui classe les copies de ses élèves ne prend pas comme étalon le devoir idéal dont il se reconnaît lui-même incapable. Les membres du jury d'un concours de peinture arrêtent la liste des toiles primées sans se reporter au chef-d'œuvre qui réaliserait la perfection du genre. Ces arbitres jugent d'après une expérience acquise par une longue familiarité avec les maîtres et par l'habitude des travaux d'élèves et d'amateurs. Ils comparent entre elles les œuvres qui leur sont soumises et n'ont pas la moindre conscience de les confronter avec le type idéal dont ils auraient la représentation intérieure.

Mais de ce qu'ils n'ont pas conscience de se représenter nettement cet idéal, on ne saurait conclure qu'ils n'en ont aucune idée : ils discernent bien ce qu'il faudrait changer à cette toile pour qu'elle gagne quelques rangs; le professeur effectue bien les corrections qui auraient mérité à l'élève une meilleure place. Bien plus si, au lieu d'œuvres complexes comme un tableau ou une dissertation, nous prenons un objet simple, nous verrons que c'est d'après le type idéal que nous jugerons de ses imitations concrètes. Ainsi lorsque je classe d'après leur perfection relative des circonférences tracées au tableau noir, je compare chacune d'elles, non pas avec les autres, ni avec des circonférences vues antérieurement, mais une circonférence idéale qui se profile au-dessous d'elle. C'est dans la mesure où elles se rapprochent de la circonférence idéale qui les soutiennent que les circonférences tracées au tableau sont déclarées plus parfaites les unes que les autres. De même nous apprécions le degré de bonté des hommes et des choses en les confrontant avec le bien absolu dont nous avons une idée fort vague à l'origine, mais qui se précise à mesure qu'elle est mise en regard des biens particuliers plus variés et d'ordre plus élevé; ce n'en est pas moins elle que nous devons trouver comme norme du premier jugement de valeur, car sans elle le jeu de la pensée ne se serait jamais déclenché.

Nous retenons donc comme valable l'argument augustinien des degrés : indirectement ou directement, tout jugement s'appuie sur la connaissance plus ou moins confuse de l'être parfait.

c) A la preuve *a priori* fondée sur les vérités éternelles et nécessaires considérée en elle-même correspond une preuve *a posteriori* fondée sur le fait d'expérience psychologique que nous avons des idées et ces principes. On peut formuler cette preuve ainsi : nous avons des idées et des principes éternels et nécessaires (le principe d'identité, le principe de raison suffisante); or, des idées et des principes universels et nécessaires ne peuvent venir que de l'être éternel et nécessaire; donc il y a un être éternel et nécessaire.

Discussion. — Cet argument prête le flanc aux mêmes critiques que l'argument tiré de l'idée du parfait. Les empiristes n'accorderaient pas la majeure : pour eux, toutes nos idées viennent de l'expérience et sont contingentes comme elle. Les partisans de la théorie classique que nous avons appelée empirico-rationaliste rejetteraient la mineure : d'après cette théorie, l'esprit a le pouvoir d'abstraire des êtres individuels les types généraux, de s'élever de rapports de fait montrés par les sens à l'idée de relations universelles et nécessaires.

La théorie empiriste a été combattue plus haut (p. 64-65). A l'empirisme rationaliste, les partisans de ces preuves font remarquer que ce dynamisme de l'esprit s'élevant du particulier au général, du temporel à l'éternel, et du contingent au nécessaire, suppose que l'esprit est sous l'influence d'une réalité qui transcende les êtres contingents et bornés dont nous avons l'expérience.

Bibliogr. — SAINT AUGUSTIN, *De Vera religione*, XXX-XXXII (Migne, t. 34, col. 147-149); *De libero arbitrio*, II, chap. 8-13 (Migne, t. 32). — SAINT BONAVENTURE, *Itinerarium mentis ad Deum*. — E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 376-377. — FÉNELON, *De l'existence de Dieu*, 2<sup>e</sup> part., chap. IV. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 89.



CONCLUSION. — Les preuves idéologiques de l'existence de Dieu ne sauraient valoir pour qui présuppose la conception aristotélico-thomiste classique de l'intelligence et de la connaissance : si l'objet propre de l'esprit humain c'est le type général abstrait des données concrètes fournies par les sens, la vue directe du parfait et du nécessaire que supposent ces arguments est impossible; les partisans de cette philosophie sont donc logiques en les rejetant comme invalides.

Mais ceux qui défendent ces arguments ont une tout autre conception de l'esprit et de la connaissance : pour eux, l'intelligence est la faculté du divin: son objet propre est Dieu, et connaître consiste à percevoir dans les choses ce par quoi elles participent de l'être absolu. Nous l'avons dit en *Psychologie* (p. 483), la théorie de l'abstraction ne nous semble pas pouvoir expliquer la formation des idées qui constituent les normes de nos jugements de valeur; aussi croyons-nous qu'il faut retenir l'essentiel de la conception augustinienne de la connaissance : c'est pourquoi nous considérons les preuves idéologiques comme valables.

**B. FAITS DE VOLONTE OU PREUVE EUDEMONOLOGIQUE.** — Pour les augustiniens, Dieu est l'objet propre de la volonté aussi bien que de l'intelligence : de même que c'est ce en quoi elles participent de l'Être suprême que l'intelligence connaît dans les créatures, de même c'est ce en quoi elles participent du Bien absolu que la volonté cherche en elles. Par suite, l'aspiration de la volonté au bonheur nous fournit un argument nouveau pour démontrer l'existence de Dieu; on peut le formuler ainsi : l'homme tend naturellement au bien illimité; or une tendance naturelle ne saurait être vaine et elle le serait si le bien illimité n'existait pas <sup>(121)</sup>; il y a donc un bien illimité que nous appelons Dieu.

*Nous sommes un élan vers l'absolu... Et c'est par cet élan même que l'absolu se fait connaître à nous.* (H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, p. 60, du *Témoignage chrétien*, p. 60.)

Dans une de ses pièces, François DE CUREL a heureusement exprimé la preuve par les aspirations de l'homme au bonheur, aspirations que symbolise l'effort des nénuphars pour atteindre la surface de l'eau afin d'y bénéficier des bienfaisants rayons du soleil.

*Ainsi, au mois de mai dernier, pendant le séjour que j'ai fait dans ma propriété du Dauphiné, j'allais souvent m'asseoir au bord d'un étang ordinairement couvert de superbes nénuphars blancs. Cette année, à cause de la fonte des neiges qui a été tardive, le niveau d'eau est resté longtemps très élevé et les nénuphars, dont la tige est relativement courte et qui ne poussent que sur les bas-fonds, ne parvenaient pas à percer. On voyait, sous une mince couche d'eau, des centaines de boutons à couture blanche, parés à de petites têtes au bout de longs cous tendus, oh ! mais tendus à se rompre ! Tous les jours les tiges s'allongeaient, mais s'éfiliaient en même temps. Je voyais mes plantes à la limite de l'effort. Leur désir de vivre avait quelque chose d'héroïque. Je disais au soleil qui les attirait :*

**Bibliogr.** — SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, liv. XIII, chap. 3-8 (Migne, t. 42, col. 1017-1023); *De beata vita*, II, 10-12 (Migne, t. 32, col. 964-968). — M. BLONDEL, *L'action* (Alcan, 1893). — J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, t. V. — A.-D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 327-434; *Dieu ou rien*, II, p. 89-68. — GUTHRIE, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie* (Alcan, 1937).

(121) C'est la méconnaissance de ce bien absolu qui est à la base de la philosophie contemporaine de l'absurde. « L'homme se trouve devant l'irrationnel. Il sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. » (A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, p. 44-45, Gallimard, 1942.)

« Soleil, triompheras-tu ?... » Et puis je voyais l'eau qui ne diminuait pas assez vite et je tremblais : « Ils n'arriveront pas ! Demain, je les verrai morts sur la vase... » A la fin, le soleil a triomphé. Avant mon départ, toutes les belles fleurs de cire s'étaient sur l'eau. Voyez-vous, mon petit, devant cela, je n'ai pu me défendre de réfléchir. Vous, moi, tous les chercheurs, nous sommes de petites têtes noyées sous un lac d'ignorance et nous tendons le cou avec une touchante unanimité vers une lumière passionnément voulue. Sous quel soleil s'épanouiront nos intelligences lorsqu'elles arriveront au jour ?... Il faut qu'il y ait un soleil ! (F. DE CUREL, *La nouvelle idole*, acte II, sc. 3, *Théâtre complet*, III, p. 219-220, Grès et C<sup>o</sup>.)

Toute marée dénonce au-delà des nuages un astre vainqueur, l'incessante marée des âmes est-elle seule à palpiter vers un ciel vide ? (Id. *ibid.*, acte III, sc. 6, p. 250.)

DISCUSSION. — a) Le fait énoncé par la majeure de l'argument eudémonologique est un lieu commun exploité par les poètes aussi bien que par les moralistes et les prédicateurs : l'homme n'est jamais content de ce qu'il possède et il aspire toujours à plus : plus de plaisir, plus de puissance, plus d'affection, plus de connaissances, plus de vertus ; mais c'est un bien particulier qu'il désire immédiatement : l'ascète, la maîtrise d'une tendance déterminée ; l'officier, un galon de plus ; l'enfant, le numéro suivant de son mécano...

On répond sans doute que ce désir est provisoire et ne constitue qu'une étape dans la marche vers l'infini : « Quand nous ouvrons les bras, dit le P. SERTILLANGES (122), c'est pour les refermer sur l'immense » ; aussi l'obtention de ce qu'on désire ne satisfait pas le désir, qui se porte toujours au-delà, vers une limite qu'il n'atteindra jamais. Néanmoins, l'homme semble bien n'aspirer concrètement qu'à un bien particulier, limité ; une fois ce bien obtenu, son imagination lui représente un bien encore plus grand, et ainsi de suite indéfiniment ; mais on ne voit pas qu'il sorte du domaine du fini et du particulier.

C'est le philosophe qui, se penchant après coup sur coup sur la courbe ascensionnelle du désir, constate que, à la limite, elle aboutirait à l'infini : il n'est pas évident que le désir ait effectivement l'infini pour visée actuelle.

b) La mineure contient deux propositions également discutées : d'abord, le principe d'après lequel un désir naturel ne saurait être vain ; ensuite, l'affirmation que le désir illimité du bien serait vain si Dieu n'existait pas.

1. A première vue, des faits innombrables contredisant le principe qui fonde la preuve eudémonologique : tant de désirs restent insatisfaits ! Aussi faut-il préciser sa portée. Notons d'abord qu'il ne s'agit que des désirs naturels, ou plutôt des désirs de nature, c'est-à-dire résultant de la constitution même de l'être et communs à tous, tel le désir de vivre, le désir de se développer. Ensuite, pour qu'un désir ne soit pas vain, il n'est pas nécessaire qu'il aboutisse effectivement à sa satisfaction ; il suffit qu'il puisse être satisfait, c'est-à-dire qu'il existe un objet capable de le satisfaire : lorsque six chasseurs sont aux trousses d'un unique lièvre, leur désir n'est pas vain, bien qu'un seul doive rentrer sa gibecière garnie.

Mais on peut se demander s'il n'y a pas des désirs absolument vains, par exemple le désir d'immortalité. On répond sans doute, en se fondant en particulier sur ce désir, que l'âme est immortelle. Mais c'est à une immortalité organique que l'homme aspire, et, pour lui, la perspective d'une immortalité spirituelle n'est qu'une faible compensation des affres de la mort.

Ensuite, ce principe n'est pas facile à établir. Pour beaucoup, il semble se fonder sur la sagesse de l'auteur du monde qui se serait contredit en mettant au cœur de l'homme des aspirations irréalisables : dans ce cas, on ne pourrait pas s'appuyer sur lui pour établir l'existence de Dieu puisqu'il la présuppose, et l'argument eudémonologique constituerait un cercle vicieux. Mais d'autres déduisent ce principe du principe de finalité généralisée que nous avons établi en *Ontologie* : un désir naturel ne peut pas être vain, sinon il ne serait plus vrai que tout ce qui agit agit pour une fin. On pourrait objecter, sans doute, que ce principe n'affirme pas l'existence de l'objet pris comme fin. Mais il est facile de répondre que l'action en vue d'une

(122) *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 387.

fin qui n'existe pas n'aurait pas de raison suffisante. Aussi pouvons-nous admettre le principe énoncé dans la mineure.

2. L'affirmation subsidiaire qui y est contenue semble plus discutable. Si Dieu n'existait pas, suppose-t-on, le désir d'un bien illimité serait vain. Etant donné que la volonté se porte vers un bien limité concret, son aspiration ne sera pas vaine si ce bien existe, et l'existence de Dieu n'est pas nécessaire pour éviter que la volonté tende vers le néant. Mais il faut prévoir le moment où, de degré en degré, l'homme se sera élevé jusqu'à l'idée du bien suprême, jusqu'à l'idée de Dieu : c'est alors que son désir sera vain si Dieu n'existe pas. Bien plus, comme le plus infime de nos désirs n'est que le premier pas vers le désir de Dieu, il semble bien qu'on peut admettre d'une façon générale que, si Dieu n'existait pas, les aspirations essentielles de la volonté de l'homme seraient vaines.

c) Ces remarques nous amènent à une dernière objection : l'argument par les aspirations de l'âme humaine ne se ramène-t-il pas à celui qu'on fonde sur l'idée de parfait ? Si l'homme aspire toujours à plus de bonheur ou à plus de vertu, n'est-ce pas parce qu'il a une idée plus ou moins vague de la perfection, du bonheur et de la vertu ? *Nil volitum nisi praecognitum* ; Dieu est donné à son intelligence et non à sa volonté ou à son cœur.

A cette objection, certains répondent que la volonté se porte vers son objet indépendamment de représentation de l'intelligence, au-delà des possibilités de la connaissance intellectuelle : elle atteint l'absolu directement, en lui-même, tandis que l'intelligence ne l'atteint qu'indirectement par l'intermédiaire d'images dont elle nie les limites. D'où ce paradoxe : « Nous n'admirons pas le Dieu que nous connaissons... Nous n'aimons pas Dieu tel que nous le connaissons..., notre volonté atteint directement un objet infini tandis que notre intelligence n'atteint qu'une négation. Nous connaissons Dieu indirectement. Nous aimons Dieu directement. » (123). Bien plus, ce n'est pas tout amour qui est conditionné par la connaissance s'il est des cas où la connaissance est conditionnée par l'amour : le principe *nil volitum nisi praecognitum*, tout en étant vrai pour une connaissance et une volition conscientes, « ne s'applique pas aux premiers remous... de l'acte cognitif » (124).

Que la connaissance soit précédée d'un désir de connaître et que, dans ce sens, le désir précède la vue de ce qu'on désire, on peut l'admettre : la tendance est plus fondamentale que la connaissance. Mais la tendance n'est pas la connaissance, même vague et inconsciente : elle n'est qu'une inquiétude, ou un prurit qui nous provoque au changement mais ne nous porte vers rien. C'est l'expérience postérieure de l'objet dans lequel elle trouve sa satisfaction qui nous donne l'illusion qu'elle nous dirigeait vers lui par une sorte de connaissance intuitive.

CONCLUSION. — L'argument par les aspirations de l'âme humaine nous paraît donc se réduire aux preuves idéologiques. C'est notre idée d'un bien illimité qui montre que nous avons une certaine connaissance de Dieu et qui, par suite, démontre son existence. Ou plutôt c'est parce que, suivant le mot de MALEBRANCHE (*Recherche*, liv. I<sup>er</sup>, chap. 1<sup>er</sup>, § 2), « l'esprit a du mouvement pour aller plus loin », que nous concluons à une connaissance implicite de l'infini vers lequel il se dirige. Nous pouvons donner la même interprétation du mot célèbre de PASCAL : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. »

### III. Preuves morales.

On englobe souvent parmi les preuves dites morales des arguments assez peu convaincants, mais qui cependant peuvent persuader les esprits peu exigeants

(123) GUTHRIE, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie*, p. 203.

(124) Id., *ibid.*, p. 120-121.

et corroborer les preuves qui sont rationnellement valables : telles sont la preuve par le consentement universel <sup>(125)</sup>, la preuve par l'utilité sociale <sup>(126)</sup> de la croyance en Dieu. Nous entendons ici par preuves morales des arguments fondés sur le fait du devoir et de ses conséquences.

Jadis ces preuves n'avaient pas une grande importance : Saint THOMAS les omet. De nos jours, au contraire, ils ne sont pas rares les philosophes qui, à la suite de KANT, refusant d'admettre la valeur de la raison en dehors du domaine de l'expérience, n'admettent comme preuve de l'existence de Dieu que la preuve morale <sup>(127)</sup>.

**A. PAR LE SENTIMENT DE L'OBLIGATION.** — La conscience morale nous impose certaines actions comme obligatoires. Or, on ne peut être obligé que par un être supérieur à soi. Donc, il y a un être supérieur à nous. Cet être c'est Dieu.

Sans doute, l'Ecole sociologique française a prétendu expliquer le sentiment de l'obligation par l'action de la conscience collective sur la conscience individuelle. Mais, tout en reconnaissant que le sentiment moral était singulièrement renforcé par le sentiment collectif, nous avons montré que la conscience individuelle avait une réalité propre, irréductible à la conscience collective.

---

**Bibliogr.** — Mgr d'HULST, *Conférence de N.-D. de Paris, 1891, 4<sup>e</sup> Confér.* — SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 239-274; *Dieu ou rien*, I, 192-264. — NEWMANN, *Grammaire de l'assentiment*, p. 83-100 (Bloud, 1907). — COHATALEM, *Du devoir à Dieu* (*Archives de philosophie*, XI, p. 189-189). — NIVARD, art. *Responsabilité* dans le *Dictionnaire apolog.*, IV, col. 949-954. — Y. DE MONTCHEUIL, *Dieu et la vie morale* dans *Construire*, VI (Dumoulin, 1942); reproduit dans *Mélanges théologiques* (Aubier, 1946).

(125) On pourrait d'abord discuter le fait de l'universalité de ce consentement; il semble bien cependant que la réalité est bien exprimée par ces déclarations : « L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état erratique. » (DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine*, p. 336.) « Prise dans son ensemble, l'humanité est religieuse. » (L. DE GRANDMAISON, dans *Christus*, p. 20, Beauchesne, 1916.)

Le fait admis, on raisonne ainsi : une conviction universelle à laquelle on ne peut pas assigner une cause d'erreur résulte d'un usage normal de la raison; or le résultat d'un usage normal de la raison ne peut pas être erroné; donc la conviction universelle relative à l'existence de Dieu n'est pas erronée. Quand on admet la valeur de la raison, on ne peut pas rejeter la mineure et supposer qu'un exercice normal de la raison puisse aboutir à l'erreur. Mais la majeure est moins évidente, car on pourrait relever dans la mentalité primitive et même dans celle des civilisés diverses causes d'erreurs : sous l'impulsion de la crainte ou des désirs, l'imagination peut porter à affirmer plus que ne voit la raison. (Cf. SERTILLANGES, *Dieu ou rien*, II, chap. VI et VII.)

(126) L'utilité de la religion pour la bonne marche des sociétés a été exploitée par les apologistes, mais aussi reconnue par nombre de sceptiques d'après qui il faut une religion pour le peuple, par exemple VOLTAIRE, dont on connaît l'aveu célèbre :

*Je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée qui trouverait son intérêt à me faire piller dans un mortier; je suis bien sûr que je serais pillé. Je ne voudrais pas, si j'étais souverain, avoir affaire à des courtisans athées; dont l'intérêt serait de m'empoisonner; il me faudrait prendre au hasard du contrepoison tous les jours. Il est donc absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples que l'idée d'un Être suprême, créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits.*

(VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. *Athée, Athéisme*.)

Il est à peine besoin de le dire, l'utilité de la religion ne prouve pas grand chose en faveur de l'existence de Dieu, et, dans la mesure où il prouve, ce raisonnement implique un cercle vicieux. On suppose que la vie en société doit être possible et que l'ordre doit régner; puis on conclut à l'existence de Dieu, condition de cet ordre. Mais la supposition faite au départ impliquait la croyance en un législateur des hommes. (Cf. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, chap. xv.)

(127) Cf., par exemple, LAGNEAU, *De l'existence de Dieu*, p. 31 (Alcan, 1925).

DISCUSSION. — La valeur de cet argument dépend de la position prise dans le problème du fondement de l'obligation. Or, dans cette question, trois attitudes sont possibles.

Ou bien on admet que, sans une connaissance explicite de Dieu, créateur et législateur suprême, il ne peut pas y avoir de véritable obligation morale. C'est la conception défendue par exemple par le cardinal BILLOT : « Sans la connaissance préalable de Dieu, de la loi de Dieu, il n'est aucune connaissance possible de l'obligation morale, aucune, aucune. » (128). — Dans ce cas, c'est bien évident, le fait de l'obligation ne peut pas nous amener à la connaissance de Dieu, que suppose ce fait lui-même.

Ou bien on prétend que l'obligation peut se fonder sans recourir à Dieu, par exemple, sur la dignité humaine : « Manquer à sa dignité humaine... c'est manquer à sa loi » (129), et non pas nécessairement à la loi d'un législateur transcendant. — Ici encore on ne peut pas conclure du sentiment de l'obligation à l'existence de Dieu.

Ou enfin on prend une position intermédiaire : l'homme peut se connaître obligé sans une connaissance explicite de Dieu; mais, réfléchissant ensuite sur le fait de l'obligation, il voit que ce fait n'a pas de raison suffisante, à moins d'admettre un législateur supérieur à l'humanité. Cette attitude d'esprit est très nette dans ce mot de LITTRÉ sur son lit de mort : « Vous pleurez, lui demanda un jour le confident de son âme. — Oui, je pleure parce que j'ai péché et que je ne sais pas à qui demander pardon... » (130). — Dans ce cas, l'argument prouve, et c'est bien ainsi que l'entendent ordinairement les philosophes (131).

*L'affirmation d'une valeur morale implique, contient l'affirmation d'une valeur absolue qui est Dieu. Le caractère essentiel de la valeur morale, c'est en effet de s'imposer absolument; il n'y a rien, non seulement dans ce que l'on a rencontré, mais dans ce que l'on pourrait rencontrer, qui puisse primer sur elle. Admettre qu'elle puisse être subordonnée à quelque chose, c'est la nier... Elle n'est pas l'objet d'un choix de l'homme ou sa création; elle s'impose à lui sans discussion. Dieu est donc toujours présent à la conscience de celui qui croit au devoir. En aimant les valeurs morales, c'est Lui qu'il aime, et le respect qu'il éprouve pour elles est une forme inconsciente de l'adoration. Il lui suffirait de se rendre pleinement compte de ce qu'il vit, de ce qu'il affirme par son attitude même pour croire explicitement en Dieu. On peut dire qu'il Le connaît, il n'y a besoin que de le reconnaître. (Y. DE MONTCHEUIL, Dieu et la vie morale, art. de Construire, VI, p. 48, Dumoulin, 1941; dans Mélanges théologiques, p. 181, Aubier, 1946.)*

Bibliogr. — KANT, *Critique de la raison pratique*, 2<sup>e</sup> part., v. trad. PICAVET, p. 133-141. — Y. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 469-499 (Alcan, 1908). — DEROVE, *Les principes généraux et la morale kantienne*, p. 39-48 (Desclée, 1912). — E. BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, p. 353-363 (Vrin, 1926). — J. LAGNEAU, *De l'existence de Dieu* (Alcan, 1928). — A.-D. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 294-326.

(128) Dans *Etudes*, 20 août 1920, p. 395, cf. DE BROGLIE, *La morale sans Dieu*, p. 304-309.

(129) BALTHAZAR, *Théodicée*, p. 85 (dans le *Cours de philosophie* du card. MERCIER). Cette opinion avait déjà été soutenue par WASQUEZ, in *1<sup>am</sup>, 2<sup>ae</sup>, Disp. 107 et 144. Cf. P. DESCOQS, *Theodicea*, I, p. 460.*

(130) BAUNARD, *Le vieillard*, p. 86 (De Gigord, 1918).

(131) La conscience morale, si obtuse qu'elle soit, implique en tout être humain parvenu à l'âge de raison une appréciation des fins à poursuivre, des résolutions à prendre, des actes à produire, en fonction d'un terme de référence qui n'est autre qu'une affirmation anonyme d'un absolu, d'un Dieu. Il n'est pas nécessaire de nommer, de servir en pleine connaissance ce Maître de la conscience et de la destinée pour que les œuvres de justice et de miséricorde s'adressent au Dieu encore inconnu.. (M. BLONDEL, *L'action*, 1937, II, 806.)

**B. PAR LA NECESSITE D'UNE SANCTION.** — Cet argument, qui constitue pour KANT le troisième postulat de la raison pratique<sup>(132)</sup>, peut être formulé ainsi : le bien doit être récompensé, le mal puni; or la nature est indifférente au bien et au mal, car le bonheur et le malheur sont répartis sans considération de la vertu; donc il doit y avoir, au-dessus de la nature, un être qui rétablira l'ordre violé.

DISCUSSION. — Cet argument s'appuie sur un sentiment très ancré au cœur de l'homme, mais il commet une pétition de principe. Il suppose que le monde est bien fait, qu'il dépend d'un maître parfaitement juste. Or, c'est précisément ce qui est à prouver. Aussi bien KANT présente cet argument, non comme une véritable preuve, mais comme un postulat : pour vivre moralement, il faut admettre l'existence d'un juge souverainement juste.

De plus, si nous avons un vif sentiment de la justice qui exige l'équilibre entre le mérite moral et le bonheur, nous sommes aussi intimement convaincus qu'il n'y a de moralité que dans une activité commandée par le seul souci du bien et la fidélité au devoir; par suite, cette exigence d'une sanction n'est peut-être que le résidu d'une conception inférieure de la vie morale.

*Sans doute, nous avons l'idée de la justice qui nous porte à croire qu'il doit exister une égalité entre le mérite et la récompense. Mais ne se peut-il pas que cette idée, que la nature nous inspire, il est vrai, et à laquelle elle attache un besoin de croire à sa réalisation future, doive être corrigée par la réflexion? Ne conçoit-on pas un sage chez lequel la raison arriverait à se persuader que c'est concevoir d'une manière imparfaite la justice que de la voir dans une juste proportion de la perfection morale et du bonheur, du moins du bonheur en tant qu'il ne dépend pas immédiatement de la moralité? Croire à la valeur absolue de l'acte moral, cela n'implique-t-il pas que la moralité doit se suffire par elle-même et que le seul bonheur qui ait vraiment du prix est celui qui vient d'elle, et qui ne peut manquer là où elle est? (J. LAGNEAU, De l'existence de Dieu, p. 37-38, Alcan, 1923.)*

Moins encore que le sentiment de l'obligation, le besoin d'une sanction transcendante de la vie morale est incapable de prouver l'existence de Dieu. Mais une fois cette existence prouvée, l'édifice de la morale en est complété et consolidé : l'obligation y trouve un fondement objectif, et grâce à Dieu nous sommes assurés que justice sera faite sans que, d'autre part, soit jamais méconnue la valeur souveraine du désintéressement.

## CONCLUSION

### L'EFFICACITE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

*L'existence de Dieu est une de ces vérités qui conditionnent toute notre vie et dont, par suite, il ne suffit pas de considérer les fondements rationnels pour le reconnaître. Il faut, au préalable, se trouver dans un état moral qui appelle Dieu;*

(132) Critique de la raison pratique, 1<sup>re</sup> part., liv. II, chap. v, trad. PICAVET, 2<sup>e</sup> éd., p. 133 et suiv. Cf. LAGNEAU, De l'existence de Dieu, p. 31.

alors seulement les considérations rationnelles pourront être efficaces. Dieu est d'abord exigé par la conscience morale et ensuite prouvé par la considération du monde.

Dieu n'est point réellement pensé sans un sursum que toute preuve est impuissante à susciter. Aussi importe-t-il beaucoup moins de prouver Dieu à l'incrédule que de le lui faire entrevoir : (H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, p. 81-82, du *Témoignage chrétien*.)

On a parlé du « primat des preuves morales », et avec raison si l'on se place au point de vue chronologique et si on cherche la première démarche vers Dieu. Sans doute, nous venons de le voir, du seul point de vue rationnel, ces preuves n'ont pas la rigueur des preuves physiques. Mais les faits sur lesquels elles se fondent s'imposent de façon inéluctable, les problèmes soulevés par ces faits sont de la plus haute importance, et leur solution commande toute la vie. C'est pourquoi pratiquement, pour la plupart des hommes, surtout pour l'homme moderne, la croyance en Dieu se présente d'abord comme la solution du problème moral<sup>(133)</sup>. Ensuite, le besoin d'arguments concluant plus rationnellement amène l'esprit aux preuves physiques.

C'est donc, en définitive, la considération du monde qui nous fournit la certitude rationnelle de Dieu. Que nous considérons son être global, son évolution, le mouvement ou l'ordre que nous constatons en lui, nous n'y trouvons pas de raison suffisante, et sommes obligés de sortir du monde pour trouver, hors de lui, son explication. Il est donc encore plus juste de parler du primat des preuves physiques de l'existence de Dieu : rationnellement, c'est en elles que l'esprit se repose avec le plus de sécurité.

Ici encore, nous retrouvons le processus, bien souvent signalé, de la pensée de l'homme; ses débuts ne sont pas complètement rationnels; la raison et les preuves logiquement convaincantes n'arrivent qu'après coup<sup>(134)</sup>.

En pratique, la plupart des croyants n'adhèrent à de telles preuves qu'après coup : elles prennent pour eux de l'efficacité grâce à la préexistence d'un sentiment moral et religieux auquel ces preuves apportent une justification rationnelle. Sans cela, qui peut prévoir l'effet d'une « preuve », fût-ce la plus décisive ? Une âme a tant de ressources pour échapper à ce qui heurte ses tendances et ses vœux ! (A.-D. SERTILLANGES, *Dieu ou rien*, I, p. 192-193.)

Alors moins ces valeurs seront reconnues, ou, en un autre langage, plus s'affaiblira la tradition spirituelle qui s'y incarne, — plus la preuve deviendra en fait plus difficile à administrer, alors que le besoin auquel elle correspond ira en s'accroissant. On aboutit donc à ce paradoxe que la preuve n'est efficace d'une façon générale que là où à la rigueur on pouvait se passer d'elle; et, au contraire, elle apparaîtra presque certainement comme un jeu verbal ou une pétition de principe à celui auquel elle est précisément destinée, et qu'il s'agit de convaincre. Disons encore que non seulement la preuve ne peut pas se substituer à la croyance, mais qu'en un sens profond elle la suppose, et ne peut servir qu'au réaffermissement intérieur de celui qui sent en soi-même un divorce entre sa foi et ce qu'il a cru être l'exigence propre de sa raison. (G. MARCEL, *Du refus de l'invocation*, p. 231-232, Gallimard, 1940.)

(133) Aussi les incroyants convaincus d'avoir cette solution sont imperméables aux preuves de l'existence de Dieu, et le P. CONGAR, dans sa conclusion de l'enquête sur les causes de l'incroyance, a pu déclarer : « La cause la plus universelle de l'incroyance et aussi la plus profonde n'est autre qu'un idéal, une morale, une culture en partie empruntée au christianisme et laïcisée et dont les non-chrétiens vivent. Ceux-ci disent n'avoir besoin d'aucun autre climat. » (*La vie intellectuelle*, juill. 1935.)

(134) Gabriel MARCEL va plus loin et souligne ce qu'il y a d'artificiel dans les preuves thomistes, essentiellement constituées, nous l'avons dit, par les preuves physiques : « Elles supposent qu'on s'est préalablement établi en Dieu et consistent au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent. Ce ne sont pas, je crois, des chemins, mais de faux chemins, comme il y a de fausses fenêtres... La preuve ne peut que nous confirmer ce qui nous a en réalité été donné par ailleurs. » (*Etre et avoir*, p. 141, 176.)

## ARTICLE 4

## RAPPORTS DE DIEU AVEC LE MONDE

§ 1<sup>er</sup>. — DIEU ET LE MONDE

On peut distinguer trois conceptions opposées des rapports de Dieu avec le monde : 1° le monisme, d'après lequel Dieu et le monde constituent une seule et même réalité; 2° le dualisme, qui considère Dieu et le monde comme deux réalités distinctes et indépendantes l'une de l'autre; 3° le créationisme, qui, faisant la synthèse de ces deux thèses antithétiques, affirme avec les dualistes la distinction de Dieu et du monde, mais professe, comme les monistes, la dépendance absolue du monde par rapport à Dieu.

I. Le monisme ou panthéisme.

Le terme de monisme s'applique à toute doctrine réduisant à l'unité des éléments que le vulgaire distingue : ainsi il y a un monisme matérialiste, qui s'oppose au spiritualisme. Il s'agit du monisme panthéiste, qui ramène tout à Dieu.

Si cette théorie a été formulée dès les origines de la réflexion philosophique, les mots de monisme et de panthéisme n'ont apparu que récemment, au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

**A. IDÉE GÉNÉRALE.** — Au sens littéral du mot, le panthéisme est la théorie d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne faisant qu'un.

a) Il y a d'abord un panthéisme poétique. « Nullement préoccupé de se prouver ni même de s'expliquer, le panthéisme des poètes est celui de tous les rêveurs et ne vise guère à s'expliquer. Il n'implique pas de théorie raisonnée; il consiste dans le sentiment vague qu'une même poussée de vie anime l'homme et la nature, que toutes les essences sont fraternelles, qu'intimement lié dans ses parties, l'univers fait un tout, et qu'il est le Tout. » (135).

On trouve cette conception du monde chez un grand nombre de poètes modernes, comme VIGNY, LÉCONTE DE LISLE, la comtesse de NOAILLES. Ces écrivains ne donnent pas la preuve : ils procèdent à la manière d'un charme, par l'incantation de leurs images; c'est pourquoi leur doctrine « n'est pas plus susceptible d'examen que de réfutation » (136).

**Bibliogr.** — AUG. VALENSIN, art. *Panthéisme*, dans le *Dictionnaire apolog.*, III, col. 1303-1333, reproduit dans *A travers la métaphysique*, p. 82-135 (Beauchesne, 1925). — F. A. SCHALCK, art. *Panthéisme* dans le *Dictionnaire de théol., cath.*, XI<sup>e</sup>, col. 1855-1874. — Art. *Panthéisme* de la *Grande Encyclopédie*, 26, p. 987-962.

(135) AUG. VALENSIN, *Dictionnaire apolog.*, III, col. 1304, *A travers la métaphysique*, p. 81.

(136) AUG. VALENSIN, *ouvr. cit.*, col. 1304, p. 82.



b) De ce panthéisme poétique se rapproche le panthéisme religieux <sup>(137)</sup>, qui consiste à voir toutes choses en Dieu et Dieu en toutes choses. Le panthéiste distingue Dieu du monde; mais, considérant que le monde tire son origine de Dieu et que Dieu agit constamment dans le monde, il reconnaît partout quelque chose de Dieu.

*L'univers à travers lequel Dieu se révèle n'est pas seulement son ouvrage : il est sa créature. Il n'est pas seulement une chose que Dieu, dans sa puissance, a faite de rien : il est un être qui n'est et qui ne vit que de la vie et de l'être qu'il emprunte incessamment à son auteur.* (H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, p. 61, du Témoignage chrétien.)

c) Le panthéisme philosophique n'admet pas de distinction naturelle entre Dieu et le monde. Sans doute, le panthéiste doit bien reconnaître une certaine diversité dans la nature; mais les apparences diverses qu'il perçoit ne sont, pour lui que des manifestations d'un être unique.

**B. DIVERSES FORMES DE PANTHEISME PHILOSOPHIQUE.** — Le panthéisme a été professé avec de multiples variantes. Nous nous contenterons de signaler ses formes principales.

a) Pour les partisans de la théorie qu'on peut appeler un panthéisme naturaliste, Dieu se confond avec le monde ou lui est immanent : cette forme de panthéisme pourrait être appelée un cosmothéisme.

C'est la conception stoïcienne <sup>(138)</sup>, appelée aussi hylozoïsme. D'après les stoïciens, Dieu est le Logos, l'esprit ou l'âme qui informe le monde, lui donnant son organisation rationnelle. Ainsi Dieu s'identifie avec la nature.

*Tu ne comprends pas qu'en prononçant ce mot (nature), tu ne fais que donner à Dieu un autre nom ? Qu'est-ce, en effet, que la nature, sinon Dieu et la raison divine mêlée à l'univers entier et à ses parties ?* (SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, liv. IV, chap. vii, 1, trad. F. PRÉCHAC, coll. G. Budé, p. 104-108.)

b) Du panthéisme naturaliste se rapproche le panthéisme émanatiste des néoplatoniciens, en particulier PLOTIN et PROCLUS, repris au moyen âge par des penseurs et des mystiques néo-platoniciens, par exemple, l'Irlandais Jean SCOR ERIGÈNE (mort en 880) et le dominicain allemand Jean ECKHART (xiii<sup>e</sup> s.) <sup>(139)</sup>. Pour les néo-platoniciens, Dieu ne se confond pas avec le monde : il lui est

(137) Le mot panthéisme a été créé par le philosophe allemand Christian KRAUSE pour désigner sa propre doctrine. Un exemple de panthéisme religieux nous est fourni par Saint Ignace de LOYOLA dans la « Contemplation pour obtenir l'amour divin » :

*Dans le second point, je considérerai Dieu présent dans toutes les créatures. Il est dans les éléments, leur donnant l'être; dans les plantes, leur donnant la végétation; dans les animaux, leur donnant le sentiment; dans les hommes, leur donnant l'intelligence; il est en moi-même de ces différentes manières, me donnant tout à la fois l'être, la vie, le sentiment et l'intelligence...*

*Dans le troisième point, je considérerai Dieu agissant et travaillant pour moi dans tous les objets créés, puisqu'il est effectivement dans les cieux, dans les éléments, dans les plantes, dans les fruits, dans les animaux, etc., comme agent, leur donnant et leur conservant l'être, la végétation, le sentiment, etc.*

(Saint Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. P. JENNESSEAU, p. 253-254.)

(138) Cf. BRÉHIER, *Chrysippe*, p. 196-208; SÉNÈQUE, *Questions naturelles*, liv. IV, chap. 45. Diogène LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, liv. VII, trad. GENAILLE, Garnier, 1933, II, p. 94-95.

(139) ECKHART répète que Dieu est l'essence des créatures. DENIFLE, *Meisters Eckeharts lateinische Schriften*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1866), p. 494 et suiv.

totallement transcendant et se suffit à lui-même. Mais c'est nécessairement et non par un acte libre que, dans sa surabondance, il produit la nature qui procède de lui par émanation, sans lui faire rien perdre de sa substance comme sans lui rien ajouter.

c) A l'opposé du panthéisme naturaliste, pour lequel Dieu se perd dans le monde, il faut signaler le panthéisme idéaliste, qui ramène toute réalité aux idées, Dieu étant l'Esprit dont nos esprits sont une participation. Cette forme de panthéisme a été fort répandue au XIX<sup>e</sup> siècle, le siècle de l'idéalisme. En Allemagne, le courant idéaliste, parti de KANT, aboutit au panthéisme avec FICHTE, SCHELLING et HEGEL. En France, nous signalerons le panthéisme spiritualiste de BRUNSCHVICG.

Pour BRUNSCHVICG \*, Dieu n'est pas transcendant à la pensée et distinct d'elle : il lui est immanent : « En dehors de la présence de l'unité dans une conscience qui sait n'être radicalement extérieure à rien, il n'y a rien en effet à chercher, non point parce qu'on a été incapable de rien trouver, mais parce qu'il n'y avait rien en effet à chercher. » (140). Dieu est le terme vers lequel tend la spiritualisation progressive de la pensée, éliminant peu à peu les explications enfantines pour aboutir à la parfaite intelligibilité.

*L'hypothèse d'une transcendance spirituelle est manifestement contradictoire dans les termes; le Dieu des êtres raisonnables ne saurait être quelque part au-delà de l'espace terrestre ou visible, quelque chose qui se représente par analogie avec l'artisan humain ou le père de famille. Etranger à toute forme d'extériorité, c'est dans la conscience seulement qu'il se découvre comme la racine des valeurs que toutes les consciences reconnaissent également (141).* (L. BRUNSCHVICG, *La querelle de l'athéisme*, Bull. de la Soc. franç. de philos., 1928, p. 81).

Dieu ne naîtra pas d'une intuition tournée vers l'extérieur comme celle qui nous met en présence d'une chose ou d'une personne. Dieu est précisément ce chez qui l'existence ne sera pas différente de l'essence; et cette essence ne se manifestera que du dedans grâce à l'effort de réflexion qui découvre dans le progrès indéfini dont est capable notre pensée l'éternité de l'intelligence et l'universalité de l'amour...

Le Dieu que nous recherchons, le Dieu adéquat à sa preuve, n'est pas quelque chose dont il y aurait vérité, mais ce par quoi il y a vérité. Ce n'est pas quelqu'un que nous ferions entrer dans le cercle de nos affections, qui s'entreprendrait avec nous au cours d'un dialogue où, quelles qu'en soient la hauteur et la beauté, il est trop manifeste que c'est l'homme qui formule les questions et apporte les réponses. Dieu est ce par quoi l'amour existe entre nous, la présence efficace dont dérive tout progrès que la personne humaine accomplira dans l'ordre des valeurs impersonnelles. (L. BRUNSCHVICG, *Héritage de mots, héritage d'idées*, p. 57, 65, Presses universitaires, 1945.)

**Bibliogr.** — L. BRUNSCHVICG, *Introduction à la vie de l'esprit* (Alcan, 1900); *La raison et la religion* (Alcan, 1939); *Bulletin de la Société franç. de philos.*, 1928, p. 3; *Héritage de mots, héritage d'idées*, p. 50-67 (Presses universitaires, 1945). — R. JOLIVET, *Études sur le problème de Dieu* (Vitte, 1932). — A. BREMOND, *Archives de philosophie*, VIII, cahier 4. — J. MESSAUT, *La philosophie de Léon Brunschvicg* (Vrin, 1938).

(140) *Le progrès de la conscience*, p. 797.

(141) Dans un sens analogue, VACHEROT (*La métaphysique et la science*, 1868) n'avait reconnu à Dieu qu'une existence idéale et RENAN l'avait défini : « La catégorie de l'idéal. »

Qu'est-ce que Dieu pour l'humanité, si ce n'est le résumé transcendant de ses besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps? (E. RENAN, *L'avenir de la science*, p. 476.)

Cf. *Ibid.*, p. 37; *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 78-79, 125-126, 318 et suiv.

d) Pour la théorie qu'on peut appeler le panthéisme théologique, et qui, n'étant pas athée, constitue le panthéisme proprement dit, il n'y a qu'une réalité : Dieu; tous les autres êtres, le monde et les esprits, sont immanents à Dieu. C'est la théorie de SPINOZA, à laquelle nous nous arrêterons.

**C. LE PANTHEISME DE SPINOZA.** — Baruch (en hébreu) ou Benoit SPINOZA est un Juif hollandais que ses parents destinaient à la carrière rabbinique, et qui, hésitant sur la foi qui lui avait été inculquée, demanda aux philosophes des idées fermes sur la nature de Dieu. C'est dans DESCARTES, nous dit-il lui-même, qu'il trouva le plus de lumières, et Jean REGIUS a pu intituler un de ses ouvrages *Cartesius versus spinozismi architectus*. C'est à DESCARTES que SPINOZA emprunta en particulier l'idée d'une philosophie procédant d'une façon purement déductive, *more geometrico*.

Sa doctrine sur Dieu est déduite de la notion de substance que SPINOZA définit ainsi, à la suite de DESCARTES<sup>(142)</sup> : « Par substance, j'entends ce qui existe en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin de concept d'une autre chose, dont il doit être formé. » (*Ethique*, liv. I, défin. 3.)

a) De cette définition, il résulte qu'il y a nécessairement une substance illimitée et unique, Dieu, en entendant par Dieu « l'être absolument infini, c'est-à-dire la substance qui consiste en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». (Défin. 6.)

Il y a nécessairement une substance, car si la substance n'existait pas, elle ne serait pas par soi et aurait besoin d'un autre pour exister. On aboutirait ainsi à cette contradiction : la substance qui, par définition, existe par soi n'existe pas par soi. L'argument ontologique est, pour SPINOZA, la preuve essentielle de l'existence de Dieu<sup>(143)</sup>.

La substance est illimitée ou infinie (*Ethique*, liv. I, théor. 8), car il ne peut pas y avoir de substance limitée.

Pour ce qui concerne la première proposition, à savoir qu'il n'existe aucune substance limitée, si quelqu'un voulait soutenir le contraire, nous lui demandons si cette substance est donc limitée par elle-même, c'est-à-dire si elle s'est ainsi limitée et n'a pas voulu se faire plus illimitée, ou si elle est ainsi limitée par sa cause qui, ou bien n'a pas pu ou bien n'a pas voulu donner davantage.

La première n'est pas vraie parce qu'il n'est pas possible qu'une substance ait voulu se limiter, et particulièrement une substance qui existe par elle-même; je dis donc qu'elle est limitée par sa cause, qui est nécessairement Dieu.

Si maintenant elle est limitée par sa cause, ce doit être ou bien parce que cette cause n'a pas pu donner davantage ou bien parce qu'elle n'a pas voulu donner davantage. Qu'il

---

**Bibliogr.** — SPINOZA : *Ethique*, liv. I; *Court traité*, 1<sup>re</sup> part. — P. SIWECK, *Spinoza et le panthéisme religieux* (Desc.ée, 1937). — V. DELBOS, *Le spinozisme*, 2<sup>e</sup> éd. (Vrin, 1926); *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza* (Alcan, 1893). — V. BROCHARD, *Le Dieu de Spinoza*, dans la *Revue de métaph. et de morale* (1908) et dans *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, nouv. éd., p. 332-370 (Vrin, 1926).

(142) Lorsque nous concevons la substance, nous concevons également une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. A proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel... C'est pourquoi on a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas « univoque » au regard de Dieu et des créatures.

(DESCARTES, *Principes*, 1<sup>re</sup> part., § 51. A.-T., IX<sup>2</sup>, p. 47.)

(143) Dans le *Court traité*, SPINOZA expose aussi la preuve *a posteriori* par l'idée du parfait

(Dieu) n'ait pas pu donner davantage répugne à sa toute-puissance; qu'il n'aurait pas voulu donner davantage, bien que le pouvant, a un goût de malveillance qui ne peut être en aucune façon en Dieu, lequel est tout bonté et plénitude. (SPINOZA, *Court traité*, 1<sup>re</sup> part., chap. 2.)

Tout ce qui existe existe en cette substance unique, Dieu, et rien ne peut exister hors de lui, car toute chose est nécessairement substance ou accident; or, en dehors de Dieu, il ne peut y avoir de substance puisqu'il est l'unique substance, et tout accident ne peut exister que dans une substance.

b) Par définition, la substance est infinie, c'est-à-dire que Dieu possède une infinité d'attributs infinis eux-mêmes comme la substance dont ils sont l'expression; ils constituent ce que SPINOZA appelle la « nature naturante ». Les attributs eux-mêmes se manifestent par leurs modes, qui sont comme leurs accidents, et dont l'ensemble constitue la « nature naturée » (144).

Nous ne connaissons que deux attributs de Dieu : la pensée et l'étendue (liv. II, théor. 1 et 2), qui sont les deux espèces de substance admises par DESCARTES : les objets matériels sont des modes de l'étendue divine (145); les idées, des modes de la pensée divine (146).

Dans la nature naturée, SPINOZA distingue divers degrés : il est des modes infinis immédiats, des modes infinis médiats et enfin des modes finis qui s'identifient avec les objets particuliers (147).

c) Dieu, ses attributs et leurs modes se développent suivant une nécessité rigoureuse : « Les choses n'auraient pu être produites par Dieu ni d'une manière différente ou dans un autre ordre. » (Théor. 33.) Néanmoins, Dieu est libre, car « Dieu agit en vertu des seules lois de sa nature et sans subir la contrainte d'aucune chose » (théor. 17 et lettre 75) (148). Au contraire, les êtres finis, qui sont des modes ou des attributs de Dieu, ne se déterminent pas eux-mêmes : ils « sont déterminés par la nature de Dieu non seulement à exister, mais encore à exister et à agir d'une façon donnée (149) et il n'existe rien de contingent » (théor. 29).

**D. ARGUMENTS DU PANTHEISME.** — a) Les métaphysiciens partent de préférence de l'idée d'être. Il n'y a que l'être qui soit et tout ce qui n'est pas l'être est le néant, car il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être. Par

(144) Sur la « nature naturante » et la nature naturée, cf. *Ethique*, liv. I, théor. 29, Scholie; *Court traité*, 1<sup>re</sup> part., chap. 8 et 9.

(145) Quoique étendu, Dieu est indivisible. La divisibilité est une propriété de l'étendue finie. L'étendue infinie, au contraire, ne peut être conçue que comme essentiellement une, et par suite indivisible. (*Ethique*, liv. I, théor. 13 et 15, Scholie; *Court traité*, 1<sup>re</sup> part., chap. II, 19.)

(146) Mais il ne faudrait pas se représenter Dieu comme un être pensant et voulant analogue à l'homme; suivant une comparaison célèbre : il n'y a pas plus de ressemblance entre l'intelligence et la volonté divine d'une part et l'intelligence et la volonté humaine de l'autre qu'entre « le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant ». (Théor. 17; Scholie.) Pour SPINOZA, appliqués à Dieu et aux créatures, les termes sont équivoques.

(147) Cf. DELBOS, *Le spinozisme*, p. 56 et suiv.

(148) Dans un appendice du livre I de *Ethique*, SPINOZA attaque le principe de finalité, qui ne vaut pas, d'après lui, pour Dieu ou pour la nature : « Car si Dieu agit en vue d'une fin, c'est donc qu'il désire quelque chose qu'il n'a pas; par suite, qu'il est imparfait. »

(149) Comme MALEBRANCHE et comme LEIBNIZ, SPINOZA n'admet pas que les créatures soient véritablement causes : « Dieu est la cause immanente de toutes choses et non pas seulement leur cause transitive. » (Théor. 18.)

suite, tout ce qui est est l'être et il ne peut rien y avoir en dehors de l'être; c'est-à-dire en dehors de Dieu.

**Discussion.** — Cet argument renferme une pétition de principe : il suppose ce qui est à démontrer, à savoir que seul existe l'être réalisant toute la compréhension du mot, et que l'être n'est jamais mélangé de non-être ou d'imperfection. Ce présupposé, lui-même est fondé sur ce postulat que le concept d'être est univoque; or, ainsi que nous l'avons vu, il est analogue : il convient adéquatement à l'être illimité qui est Dieu; mais il est aussi vérifié dans une certaine mesure dans les êtres finis que sont les créatures. Nous pouvons donc répondre à cet argument : Dieu est le seul être qui ne soit pas mélangé de non-être; mais il est des êtres limités par le non-être.

b) Un argument, moins métaphysique et plus populaire, est fondé sur l'infinité de Dieu. On peut le formuler ainsi : tout ce qui existe doit être Dieu, sinon Dieu ne serait pas infini, ce qui revient à dire qu'il ne serait pas Dieu. En effet, si quelque chose existe en dehors de l'infini, on peut l'ajouter à ce qu'il possède, et ainsi augmenter l'infini, ce qui est absurde. Il n'y a donc rien hors de Dieu.

**Discussion.** — Cet argument suppose que l'être du créateur et celui de créatures sont du même ordre. Or, il n'en est rien : on ne peut pas réunir le créateur et les créatures sous une même accolade; le concept d'être n'est pas un genre dans lequel puissent entrer Dieu et les êtres finis. Dieu est à sa manière, avec toute la compréhension du mot « être »; les créatures sont à leur manière limitée, et si, en parlant d'elles, on conservait au verbe « être » la compréhension qu'il a quand on l'applique à Dieu, il faudrait dire qu'elles ne sont pas. On ne peut donc additionner des choses ainsi hétérogènes : « Dieu et le monde ne font pas deux êtres, et Dieu et le monde, c'est l'Infini plus zéro. » (150).

c) Un argument analogue peut être formulé à partir de la perfection divine : Dieu réalisant toutes les possibilités de l'être, il ne peut pas y avoir hors de lui des êtres créés par lui. En effet, ou bien ces êtres sont parfaits, et nous avons plusieurs dieux; ou bien ils sont imparfaits, et ils ne sont pas des œuvres dignes de Dieu.

**Discussion.** — On ne peut pas le nier, l'existence d'un monde imparfait pose un problème dont nous ne prétendons pas donner une explication excluant tout mystère. Mais ce monde existe, et il s'agit d'expliquer son origine de la façon la plus satisfaisante. Or l'explication panthéiste est une des plus inacceptables, car, s'il est difficile de comprendre comment les œuvres d'un être parfait sont imparfaites, il est contradictoire d'identifier ces œuvres imparfaites avec l'être parfait.

**E. LES ARGUMENTS CONTRE LE PANTHEISME.** — Le panthéisme a été souvent combattu comme une doctrine athée (151), et par suite ne donnant du monde l'explication qu'on en cherche. — Mais si l'objection vaut de certaines formes du panthéisme naturaliste ou idéaliste, il ne vaut pas pour le panthéisme de SPINOZA, qui tendait « plutôt à élever la Nature jusqu'à Dieu qu'à abaisser Dieu jusqu'à la Nature » (152).

On fait valoir aussi contre le panthéisme ses conséquences morales : si toutes les modifications qui se produisent dans les créatures sont causées par Dieu,

(150) Aug. VALENSIN, *A travers la métaphysique*, p. 123.

(151) « Le panthéisme n'est qu'un athéisme emphatique et solennel. » (VINET, cité par SABATIER, *Philosophie de l'effort*, p. 223.)

(152) V. DELBOS, *Le spinosisme*, p. 23.

il n'y a ni liberté, ni responsabilité; bien plus, il n'y a plus de mal, car l'activité divine ne saurait être mauvaise. — Mais en dehors de cette dernière remarque qui relève une contradiction dans le système panthéiste, cette objection ne nous paraît pas de grand poids; il faudrait, en effet, commencer par démontrer la valeur des injonctions de la conscience morale que le panthéiste peut, sans se contredire, tenir pour illusoirs.

Nous ne retiendrons que deux arguments : un argument métaphysique et un argument psychologique :

a) Au point de vue métaphysique, la théorie panthéiste est contradictoire : si Dieu et les créatures ne constituent qu'une suprême substance, la même chose est à la fois infinie et finie, immuable et changeante. Sans doute, pour rendre cette contradiction moins sensible, SPINOZA, à l'exemple des panthéistes néoplatoniciens, multiplie les intermédiaires entre les êtres particuliers et l'Être source de tout être : entre la substance et les modes finis, il ménage les attributs, les modes infinis immédiats et les modes infinis médiats. Mais ces intermédiaires ne suppriment pas la contradiction <sup>(153)</sup>.

b) Du point de vue psychologique, le panthéisme contredit les données de la conscience. D'abord nous avons conscience d'être libre, alors que, d'après le panthéisme, le déterminisme ne comporte aucune exception. Les panthéistes, il est vrai, considèrent comme illusoire la conscience que nous avons de notre liberté; mais il est difficile d'expliquer cette illusion. Serait-elle expliquée, il resterait d'autres données de la conscience plus indiscutables : nous avons l'intuition d'être une personnalité distincte formant un tout et s'opposant non seulement aux choses mais encore aux autres personnalités. La multiplicité des consciences, que personne n'ose nier, est un fait incompatible avec l'unité de la substance.

CONCLUSION. — Le panthéisme a bien mis en relief qu'il n'y a pas d'être qui soit absolument en dehors de Dieu, c'est-à-dire indépendant de lui. Mais en faisant de tous les êtres quelque chose de Dieu, il a déformé la notion de Dieu lui-même et, de ce point de vue, a justement été considéré comme une forme d'athéisme.

## II. Le dualisme.

A. NOTION ET ESPECES. — a) Est dualiste toute doctrine admettant dans un domaine donné deux principes irréductibles l'un à l'autre; matière et esprit,

Bibliogr. — Art. *Dualisme* de la *Grande encyclopédie*, XIV, 1649. — G. BARDY, art. *Manichéens* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, IX<sup>e</sup>, 1841-1895. — F. VERNET, art. *Cathares* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, II, 1937-1999. — A. MICHEL, art. *Albigéois* dans le *Dictionnaire de sociol.*, I, 332-343. — J. GUIRAUD, art. *Albigéois* dans le *Dictionnaire d'hist. et de géogr. eccl.*, I, 1619-1694. — MASSON, art. *Mal* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, IX<sup>e</sup>, 1679-1704. — SIMONE PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (Presses universitaires, 1947); *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* (Gallimard, 1946).

(153) « Le progrès du théisme au panthéisme est le passage de ce qui n'est pas prouvé et de ce qui est difficile à concevoir à ce qui est profondément absurde. » (SCHOPENHAUER, cité par SPIR, *Pensée et réalité*, p. 294, Alcan, 1896.)

intelligence et volonté, nature et grâce. En métaphysique, on appelle spécialement dualisme la doctrine qui admet à l'origine des choses deux principes irréductibles l'un à l'autre et indépendants l'un de l'autre. Mais on a eu surtout recours à l'hypothèse dualiste pour expliquer l'existence du mal dans le monde : dans ce cas, le dualisme est la théorie qui admet un principe du mal indépendant du principe du bien identifié avec Dieu.

b) On peut distinguer un dualisme pessimiste et un dualisme optimiste. Le dualisme pessimiste fait de la matière un principe actif, fauteur du mal et s'opposant à Dieu et à son émanation, l'âme, principe du bien. PLATON<sup>(154)</sup>, qui considère comme un accident malheureux la chute de l'âme du monde des idées dans un corps, a posé le principe d'une théorie qui sera exploitée et poussée jusqu'à ses dernières conséquences par les Manichéens<sup>(155)</sup> et les Albigeois.

Pour les Albigeois, l'esprit est l'œuvre du principe du Bien, Dieu; le corps ou la matière, l'œuvre du principe du mal, Satan. Il faut donc chercher à délivrer l'esprit emprisonné dans la matière, soit par la mort, soit du moins par une abstinence qui diminue la vitalité physique. Il faut surtout éviter de communiquer la vie et d'appeler de nouveaux êtres à l'existence, c'est-à-dire d'étendre la domination de la matière sur l'esprit.

Mais le dualisme n'est pas nécessairement pessimiste; il se présente aussi sous une autre forme que, faute de mieux, nous appellerons dualisme optimiste. D'après cette théorie, la matière est un principe éternel, indépendant de Dieu dans son essence, mais un principe passif n'offrant aucune résistance à l'action divine et même ayant besoin d'un Dieu qui l'organise. C'est la doctrine d'ARISTOTE.

Les philosophes anciens n'eurent pas l'idée de la création, qui provient de la religion juive. Saint THOMAS a corrigé sur ce point son maître ARISTOTE et attribuée à Dieu l'existence de la matière comme son organisation; mais, du point de vue philosophique, il ne trouve pas de répugnance intrinsèque à l'hypothèse d'une création *ab aeterno*; c'est à cause du récit de la Genèse qu'il admet que la création s'est faite dans le temps<sup>(156)</sup>.

**B. ARGUMENT ET DISCUSSION.** — Le dualisme se fonde sur le fait qui constitue les difficultés essentielles du panthéisme : l'existence du mal dans le monde. Le monde est imparfait. Or Dieu, étant parfait, ne peut pas produire une œuvre imparfaite. Donc, le monde n'est pas l'œuvre de Dieu; tout au moins Dieu n'a pas tout fait dans le monde, et c'est la matière, indépendante de lui, qui est le principe des imperfections ou du mal qu'il y a dans le monde.

**DISCUSSION.** — L'argument du dualisme n'est pas irréfutable : la production par Dieu d'une œuvre imparfaite répugnerait si cette œuvre était quelque chose de Dieu; elle ne semble pas répugner si elle est distincte de lui. De plus, cet argument peut être retourné contre le dualisme : si Dieu ne peut pas produire d'être imparfait, il n'a pas pu davantage produire l'âme, qui est imparfaite.

(154) Pour le dualisme de PLATON, cf. *République*, II, 379 b-380 c, *Les lois*, 896 a-897 a.

(155) Du nom du fondateur de la secte, le Persan Mani ou Manès (m<sup>e</sup> s. apr. J.-C.).

(156) 1<sup>a</sup>, qu. 46, art. 2; II, *Contra Gentes*, cap. 48.

Le dualisme pessimiste n'explique pas l'existence du principe du mal dont la nature est totalement inintelligible. En effet, la raison d'être de Dieu est sa propre perfection : quelle pourra être la raison d'un être qui est la négation de toute perfection ? Ensuite nous ne concevons qu'une activité déterminée par un bien : la conception d'un être agissant par attrait pour le mal est absurde.

Le dualisme optimiste heurte moins la raison, mais il ne rend pas compte de l'existence de la matière, qui, étant contingente, doit dépendre d'un être nécessaire. Ensuite, le dualisme suppose l'éternité de la matière qui nous paraît répugner (157). Sans doute, on peut atténuer la difficulté en déclarant que cette matière est inerte et que, par suite, elle n'est pas le siège de mouvements qu'on puisse compter; mais cette matière inerte ressemble fort à une pure possibilité qui a besoin de l'intervention du créateur pour passer à l'acte.

### III. Le créationisme.

La thèse créationiste, d'après laquelle tout ce qui n'est pas Dieu a été créé par Dieu, constitue une théorie intermédiaire entre le panthéisme et le dualisme, dont elle évite les difficultés essentielles.

**A. NOTION.** — On entend par création la production d'une chose nouvelle qui n'existait pas. Il est donc essentiel à toute création de tirer d'une certaine manière du néant : l'usine « fabrique » en série un type de voiture; il n'y a eu création que pour le prototype. Mais la réalité qui est tirée du néant peut être ou bien une disposition nouvelle de choses préexistantes, ou bien ces choses elles-mêmes. De là deux sortes de création fort différentes.

a) Au sens large, on appelle création la transformation d'une chose préexistante; c'est dans ce sens qu'on parle de l'imagination créatrice, de la dernière création d'un dramaturge ou d'un couturier. Ces « créateurs » prennent une matière qui existe déjà et se contentent de lui donner une forme nouvelle. Les scolastiques l'appelaient *creatio ex nihilo sui, non subjecti* : ce genre de création donne l'existence à la chose produite, mais non à la substance ou à la matière dont cette chose est faite; elle n'opère que dans le domaine des accidents.

b) Au sens strict, la création est la production d'une chose sans éléments préexistants : *creatio ex nihilo sui et subjecti*; la véritable création donne l'existence à la matière aussi bien qu'à la forme accidentelle de l'être produit.

Il ne faut donc pas comprendre la formule *creatio ex nihilo* comme si le néant était la matière dont le créateur fait quelque chose. On veut dire par là qu'avant l'acte

---

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 44-45; II, *Contra Gentes*, cap. 15-21; *De potentia*, qu. 3. — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouvelle édition, t. I, p. 262-270; *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (Aubier, 1945). — BOSSUET, *Élévations sur les mystères*, 3<sup>e</sup> semaine, 1<sup>re</sup> élév. — E. MAILLET, *La création et la providence devant la science moderne* (Hachette, 1879). — H. PINARD DE LA BOULLAYE, art. *Création* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, III, col. 2034-2201, et dans le *Dictionnaire apolog.*, I, 722-734. — G. RABEAU, *Dieu*, p. 179-189.

(157) Contre cette hypothèse, voici une objection classique présentée par Spinoza. Car si le monde rétrogradait depuis l'instant présent, jamais il ne pourrait durer la durée infinie qu'on lui assigne; donc ce monde n'aurait pu non plus parvenir depuis le commencement jusqu'à l'instant présent.

(SPINOZA, *Pensées métaphysiques*, 2<sup>e</sup> part., chap. x, trad. APPUNH, p. 166-167, Garnier, 1928.)



créateur il n'y avait rien de ce qui a été créé. Pour éviter cette difficulté, SPINOZA propose cette définition : « La création est une opération à laquelle ne concourent d'autres causes que l'efficiente, c'est-à-dire qu'une chose créée est une chose qui pour exister ne suppose avant elle que Dieu. » (158).

Ainsi, d'après la théorie créationniste, tous les êtres finis tiennent tout leur être de Dieu, mais ils n'en sont pas une émanation, comme disent les panthéistes. Il y a émanation lorsque l'être produit, découlant (*emanans*) de la puissance productrice, est quelque chose d'elle. La création pose dans l'existence un être qui n'existait pas, mais ce n'est pas de lui-même que le créateur le tire.

**B. ARGUMENTS ET OBJECTIONS.** — a) La thèse créationniste est prouvée par l'élimination des deux autres : d'une part, le monde ne peut être ni Dieu, ni une émanation de Dieu, puisqu'il est imparfait; d'autre part, il ne peut être indépendant de Dieu, puisque Dieu est le seul être qui existe par lui-même (*a se*), et que tout le reste est par lui. Il a donc une réalité distincte de la substance divine, mais toute cette réalité il la tient de Dieu.

b) Cependant, il faut le reconnaître, cette thèse ne donne pas de l'existence du monde une explication qui supprime tout mystère; aussi est-elle l'objet de multiples objections. En tâchant de répondre aux principales d'entre elles, nous préciserons la thèse créationniste.

1. On objecte que la création *ex nihilo* est totalement inintelligible. Voici comment un paléontologiste moderne exclut l'hypothèse d'une intervention divine pour expliquer l'origine d'espèces nouvelles : la raison alléguée vaut également pour la création du monde matériel :

*Essayez de vous représenter ce que pourrait être, dans la nature, l'apparition intrusive d'un être qui ne « naîtrait pas » d'un ensemble de circonstances physiques préexistantes. Ou bien vous n'avez jamais étudié un objet réel, ou bien vous renoncerez à une tentative dont vous verrez positivement la vanité. Dans notre univers, tout être, par son organisation matérielle, est solidaire de tout un passé. Il est essentiellement une histoire. Et par cette histoire, par cette chaîne d'antécédents qui l'ont préparé et introduit, il rejoint sans coupure le milieu au sein duquel il nous apparaît. La moindre exception à cette règle bouleverserait l'édifice entier de notre expérience. (P. TEILHARD DE CHARDIN, Comment se pose aujourd'hui le problème du transformisme, dans Études de juin 1921, p. 343-344.)*

Réponse. — La création est inimaginable, parce que nous n'en avons jamais été le témoin, mais elle n'est pas plus impensable que la causalité; si cette dernière nous paraît facile à comprendre, c'est parce que nous observons à chaque instant des successions (159).

2. On dit encore que l'hypothèse créationniste introduit en Dieu le changement avec toutes les conséquences qu'il implique. En effet, si le monde a été créé, il fut un temps où Dieu n'était pas créateur, suivi par un autre temps durant lequel il est créateur. En devenant créateur, il a changé, sinon il ne pourrait pas être appelé de ce titre. S'il a changé, ce changement constitue soit un progrès, soit une régression; dans les deux hypothèses, il n'est plus vrai que Dieu est nécessairement l'être parfait.

**Bibliogr.** — SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 22; *De Veritate*, qu. 3, art. 2; *De Malo*, qu. 3, art. 1-2; *De Potentia*, qu. 3, art. 1-2; PINARD DE LA BOULLAYE, art. *Conservation dans le Dictionnaire de théol. cath.*, III, col. 1187-1197. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. *Providence dans le Dictionnaire de théol. cath.*, XIII<sup>1</sup>, col. 983-1023. — A. D'ALÈS, art. *Providence dans le Dictionnaire apolog.*, IV, col. 433-474. — A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 63-81 (Aubier, 1945).

(158) SPINOZA, *Pensées métaphysiques*, 2<sup>e</sup> part., chap. x, trad. APPUN, p. 483 (Garnier, 1928). On remarque l'antifinalisme de cette définition.

(159) Cf. H. PINARD, *Dictionnaire de théol. cath.*, II, col. 203.

*Réponse.* — La théorie de la création *ab aeterno* éviterait cette objection, mais les partisans de la création dans le temps prétendent bien, eux aussi, y répondre. Suivant l'axiome que nous avons énoncé en *Ontologie* : *actio est in passo*, l'action n'est pas dans l'agent, mais dans le patient, c'est-à-dire dans le sujet de l'action. La relation de succession entre un temps antérieur et un temps postérieur à la création n'est réelle que dans les êtres créés. En Dieu, l'acte créateur est éternel comme l'essence divine elle-même; ce ne sont que les effets extérieurs de ces actes qui se situent dans le temps et qui constituent un changement.

**C. LA CREATION CONTINUEE ET LA PROVIDENCE.** — a) La création continuée est l'action par laquelle Dieu conserve le monde dans son existence. Cette action est aussi nécessaire que celle par laquelle il l'a primitivement produit <sup>(160)</sup>, car le monde n'a pas plus de raison en lui-même de persévérer dans l'existence que d'y apparaître; il n'est pas seulement *ab alio* quant à son origine; il l'est aussi quant à son existence de chaque instant. D'ailleurs, Dieu n'étant pas dans le temps, l'acte créateur et l'acte conservateur se confondent <sup>(161)</sup>.

*L'acte créateur est contemporain; il se prolonge à travers tous les temps, l'évolution du monde nous y fait assister, nous en fait même coopérateurs... Affirmer que Dieu est créateur, c'est affirmer du monde à lui une relation de totale dépendance, atteignant jus- qu'au fond de l'être (E. LE ROY, Le problème de Dieu, p. 283.)*

*Objection.* — La thèse de la création continuée aboutit à la négation de la création et par suite au panthéisme, car elle suppose que les créatures n'ont pas d'être propre.

*La théorie de la création continuée, en étant à l'être ce que les Allemands appellent la « Selbständigkeit », le fait s'évanouir dans la subjectivité divine. Si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est son propre support, c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot, même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait inexplicable par la création, car il reprend son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l'être est incréé. (J.-P. SARTRE, L'être et le néant, p. 32, Gallimard, 1943.)*

*Réponse.* — Cette objection repose sur la thèse de l'univocité de la notion d'être; elle tombe si l'on admet l'analogie de cette notion : l'être de la créature est un être participé et la création continuée consiste dans la continuation de cette participation. Ou encore : l'être créé est en soi sans être par soi.

b) Etymologiquement, providence est synonyme de prévision; mais l'usage a donné au mot le sens de prévoyance active; *providere* ce n'est pas seulement prévoir, mais surtout pourvoir. De plus, le terme de providence s'applique au sens propre à Dieu et par analogie aux hommes. On peut définir la providence : l'action que Dieu exerce sur le monde pour le conduire à sa fin <sup>(162)</sup>.

Parmi les philosophes qui admettent Dieu, il n'y a guère que les épicuriens qui ont nié la Providence. On la démontre *a posteriori*, mais surtout *a priori* : la preuve *a posteriori* se fonde sur le fait de la finalité que nous observons dans les êtres qui ne pensent pas et dont l'activité doit être dirigée par une activité ordonnatrice; *a priori*, on montre qu'étant parfait et tout puissant, Dieu

(160) La doctrine de la création continuée a été professée en particulier par DESCARTES (*Discours de la méthode*, 3<sup>e</sup> part., éd. L'Ecole, p. 47), qui l'a empruntée aux scolastiques. Sur la différence entre la conception scolastique et la conception cartésienne de cette conservation, voir le commentaire du *Discours de la méthode* de GIBSON, p. 340-342.

(161) *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actiois qua dat esse.* (SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 104, art. 1, ad 4<sup>um</sup>.)

(162) Nous définissons la providence dans l'acceptation abstraite du mot; dans ce sens, la providence est une propriété ou un rôle. Mais ce terme est employé aussi du sens concret et désigne Dieu lui-même : La Providence (avec un P majuscule), c'est Dieu en tant que dirigeant le monde vers sa fin.

ne peut pas se désintéresser du monde qu'il a créé, et en particulier de l'homme, qui, ayant une fin morale, est capable de bien et de mal. Les difficultés contre la Providence consistent précisément dans la présence du mal dans le monde.

## § 2. — LE PROBLEME DU MAL\*.

### I. Le mal.

**A. NOTIONS ET ESPECES.** — a) Le mal est le contraire du bien. Il ne peut être défini, comme le bien, que par la fin; le mal consiste dans le fait qu'un être ne réalise pas la fin à laquelle il tend.

b) Nous pourrions donc distinguer autant d'espèces de mal qu'il y a d'espèces de fins (voir *Morale*, p. 388, 423). Il est d'usage, à la suite de LEIBNIZ, d'en distinguer trois sortes.

*On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection; le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. (LEIBNIZ, Théodicée, § 21.)*

Le mal métaphysique est constitué par la simple imperfection, ou plutôt par l'absence d'une perfection que ne comporte pas la nature de l'être considéré. Ainsi la nature de l'homme comporte la faculté d'entendre, de se mouvoir : la surdité et la paralysie sont une privation ou, comme disent les scolastiques, *negatio perfectionis debita*. Au contraire, il n'est pas dans la nature de l'homme d'avoir des ailes ou de percevoir les radiations électriques : cette absence d'organes qui le rendraient plus parfait constitue ce que LEIBNIZ appelle un mal métaphysique.

Le mal physique consiste dans la privation d'une perfection naturelle; la cécité, la surdité, sont, pour l'homme, des maux physiques. Mais ces privations n'étant un mal qu'en tant que nous en souffrons, nous pouvons dire avec LEIBNIZ que le mal physique consiste dans la douleur.

Le mal moral consiste dans la privation d'un bien moral que nous devons atteindre, dans le péché. Le mal moral essentiel est de manquer définitivement le but de la vie : dans le dogme catholique, la damnation.

**B. OPTIMISME OU PESSIMISME.** — Dans la vie de l'homme, le bien l'emporte-t-il sur le mal, et la vie vaut-elle la peine d'être vécue ? A cette question chacun répond suivant son tempérament<sup>(163)</sup>, mais les philosophes prétendent justifier rationnellement leur optimisme ou leur pessimisme.

---

\*Bibliogr. — SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 49 et 23; *De Malo*, qu. 1-3. — LEIBNIZ, *Théodicée*. — J. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*. — E. MASSON, art. *Mal* du *Dictionnaire de théol. cath.*, IX, col. 1879-1704. — A. D'ALÈS, art. *Prédestination et Providence* du *Dictionnaire apolog.*, IV, col. 205-211, 438-448. — E. LASBAX, *Le problème du mal* (Alcan, 1919). — Th. DEMAN O. P., *Le mal et Dieu* (p. 189-186, Textes de PLATON, SAINT AUGUSTIN et SAINT THOMAS) (Aubier, 1943). — R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après Saint Augustin* (Beauchesne, 1936). — A. EYMIEU, *La providence et la guerre* (Perrin, 1917). — Cl. PEYROUX, *Les plus belles lettres de consolation* (De Gigord, 1917). — Ch. WERNER, *Le problème du mal* (Payot, 1944).

(163) L'optimiste considère les choses du point de vue qui les fait paraître avantageuses; le pessimiste se place au point de vue opposé. Deux Anglais rencontrant une bouteille

a) Le romantisme a mis à la mode un pessimisme sentimental et poétique consistant à regarder et à chanter de préférence les tristesses et les douleurs de la vie : VIGNY et le poète italien LÉOPARDI, d'après qui « vivre est un mal, mourir est une grâce », en sont restés à ce niveau. Ce n'est guère qu'avec SCHOPENHAUER que le pessimisme est devenu un système (cf. *Psychologie*, p. 586).

Pour le pessimisme philosophique, le mal l'emporte sur le bien, en sorte qu'il vaut mieux ne pas vivre que vivre; par suite, la sagesse est de travailler à la disparition de l'humanité, soit moralement, par la restriction des désirs et du vouloir-vivre, comme le demandait EPICURE; soit indirectement, par le célibat, ainsi que le prêchait le manichéisme; soit directement, par une sorte de suicide cosmique désiré par SCHOPENHAUER et HARTMANN.

De nos jours, avec l'existentialisme, mais surtout avec l'existentialisme athée, nous assistons à un renouveau du pessimisme philosophique. D'après cette philosophie, ainsi que nous l'avons dit, c'est par l'angoisse et par des états affectifs analogues que la réalité se révèle avec le plus de lumière; aussi les penseurs existentialistes se complaisent-ils dans des impressions douloureuses et désespérantes, leur donnant par là même plus de consistance. S'ils n'ont pas la foi en un Dieu et en un au-delà qui donne un sens à la vie, la tentation naturelle est de supprimer ce monde que rien ne justifie et de se supprimer soi-même.

Dans le journal dans lequel il nous fait assister à la découverte de l'existence, SARTRE nous montre son héros, Antoine Roquentin, appliquant dans une salle de café les principes de son pessimisme à un menu cas concret.

*Il y a un rond de soleil sur la nappe en papier. Dans le rond, une mouche se traîne, engourdie, se chauffe et frotte les pattes de devant l'une contre l'autre. Je vais lui rendre le service de l'écraser. Elle ne voit pas surgir cet index géant dont les poils dorés brillent au soleil.*

« Ne l'écrasez pas, Monsieur! » s'écrie l'Autodidacte.

*Elle éclate, ses petites tripes blanches sortent de son ventre; je l'ai débarrassée de l'existence. Je dis sèchement à l'Autodidacte :*

« C'était un service à lui rendre. » (J.-P. SARTRE, *La Nausée*, p. 134, Gallimard, 1942.)

Albert CAMUS, un autre existentialiste athée, ne conclut pas au suicide, qui serait une acceptation de l'absurde et non une protestation ou une révolte contre lui. En des pages qui rappellent *La mort du Loup*, il fait consister la grandeur et même le bonheur de l'homme dans la conscience de l'injustice du sort auquel il est condamné et contre laquelle il proteste, s'élevant ainsi infiniment au-dessus du monde qui l'accable (164).

**Bibliogr.** — SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, liv. IV.

— Edouard von HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient*. — LEIBNIZ, *Théodicée*, § 7-10; *Monadologie*, § 33-54. — F. A. SCHALECK, art. *Pessimisme et Optimisme* du *Dictionnaire de théol. cath.*, XII, col. 1306-1313. — L. ROURE, art. *Pessimisme* du *Dictionnaire apolog.*, IV, col. 17-23. — D. PARODI, art. *Optimisme et Pessimisme* dans la *Grande encyclopédie*, t. 23, p. 431-433; t. 26, p. 503-511. — James SULLY, *Le pessimisme*, trad. BERTRAND et GÉRARD (Baillière, 1882). — E. CARO, *Le pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle* (Hachette, 1890). — X. MOISANT, *L'optimisme du XIX<sup>e</sup> siècle* (Beauchesne, 1911). — J.-M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 9-32.

de whisky à demi pleine ont deux réactions contradictoires. Le pessimiste se lamente : « Quel malheur elle est à moitié vide ! » L'optimiste se réjouit : « Quelle chance ! elle est à moitié pleine ! »

(164) *Le mythe de Sisyphe* (Gallimard, 1942). Sisyphe est condamné à hisser éternellement au sommet d'une montagne un rocher qui aussitôt roule vers la vallée. Durant la montée, il est tout entier à sa tâche; mais pendant la descente, il peut prendre conscience de lui-même et de son destin. « Sisyphe, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition : c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. — Cf. G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, p. 89 (La Colombe, 1931).

b) L'optimisme s'oppose au pessimisme. Au sens strict, l'optimisme est la théorie d'après laquelle le monde est parfait; cet optimisme absolu, conséquence logique du panthéisme, est trop contraire aux faits pour avoir été professé sans restriction. Les philosophes optimistes se sont ordinairement contentés d'affirmer que *le monde est le plus parfait possible*.

Cet optimisme relatif a été professé en particulier par LEIBNIZ comme un compromis entre la création d'un monde parfait et la création d'un monde imparfait qui répugnent également à la perfection divine.

Au sens large, on appelle optimisme la théorie d'après laquelle il y a plus de bien que de mal dans le monde, en sorte qu'il vaut mieux être que ne pas être; cette conception serait plus justement appelée *méliorisme*.

C'est la conception qui paraît la plus juste : *a priori*, étant donnée la nature de Dieu; *a posteriori*, en se fondant sur les données de l'observation, en particulier sur le prix que l'homme attache à la vie <sup>(166)</sup>.

On pourrait objecter qu'il y a plus de mal moral que de bien moral. Mais, pour écarter cette objection, il suffira de cette remarque : on tient compte, pour établir le bilan moral du monde, du mal matériel et non du mal formel, le seul qui doit être pris en considération. Si nous ne considérons, ainsi qu'il se doit, que les actes réfléchis et libres, nous constaterons sans doute que la proportion est plus grande de ceux qui sont conformes aux exigences de la conscience. La plupart de ceux de nos semblables que nous disons méchants ne sont que des égoïstes irréfléchis : « Quelque réflexion que suppose leur faute, elle en suppose toujours moins que n'en eût demandé, dans les mêmes circonstances, une droite conduite. » <sup>(166)</sup>. Pour quelques-uns qui agissent contrairement aux injonctions de leur conscience, il y a une masse d'inconscients.

Mais le mal métaphysique, qui n'est que l'absence d'un plus grand bien possible, n'est pas un véritable mal, et ceux qui en font un mal aboutissent à des contradictions : en effet, si l'absence d'un bien était un mal, « il s'ensuivrait que des choses qui n'existent nullement seraient mauvaises, et encore que toutes les choses qui seraient mauvaises parce qu'il manquerait à chacune les perfections des autres, que, par exemple, l'homme serait mauvais pour ne pas avoir la rapidité du chevreuil et la force du lion » <sup>(167)</sup>.

Nous parlerons donc d'imperfection et non de mal métaphysique, ne retenant des trois espèces de mal admises par LEIBNIZ que le mal physique et le mal moral. Nous y ajoutons, avec KANT, un autre genre de mal qui offusque beaucoup les simples et que nous pouvons appeler l'injustice de la rétribution.

*Le mal dans le monde susceptible d'être invoqué contre la sagesse du Créateur est de trois sortes :*

1<sup>o</sup> *Le mal absolu, celui qu'une sagesse ne peut permettre ou désirer ni comme fin, ni comme moyen.*

2<sup>o</sup> *Le mal conditionnel, qui ne peut jamais être une fin, mais qui, comme moyen, peut se concilier avec une volonté sage.*

La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qu'on ne surmonte par le mépris. » (P. 166.)

Plus récemment, SARRAS (*Les temps modernes*, n° 1, 1<sup>er</sup> oct. 1943, *Présentation*, p. 17) faisait une remarque analogue : « La liberté... est une malédiction. Mais c'est aussi l'unique source de grandeur humaine. »

(165) Nous devons toutefois le reconnaître, les pessimistes n'admettraient pas que cet attachement soit réel. D'après KANT, un homme de sens répondrait par la négative à cette question : « Seriez-vous disposé à recommencer le jeu de la vie, je ne dis pas dans les mêmes conditions que la première fois, mais dans telles autres conditions qu'il vous plairait, pourvu que ce fût en ce monde terrestre et non dans un monde de fées ? » (*Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée*, dans les *Pensées successives...*, p. 244.)

(166) H. MARION, *La solidarité morale*, p. 73.

(167) Saint THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 48, art. 3.

Le premier, c'est le désordre moral, le mal proprement dit, le péché; le second, c'est le mal physique, la douleur. Or, il y a encore une convenance dans le rapport du mal physique au mal moral, une fois celui-ci accompli pour n'avoir pu ou n'avoir pas dû être empêché; elle est dans la connexion des douleurs et des souffrances, comme punitions, avec le mal, comme crime. Au sujet de cette convenance, on peut se demander si chacun, ici-bas, subit le sort qu'il mérite. Ce qui amène à distinguer :

3° Le mal consistant dans un déséquilibre des fautes et des châtements.

Les attributs de la sagesse suprême du Créateur, contre lesquels chaque sorte de mal élève un grief, sont également au nombre de trois :

D'abord la sainteté du Créateur, en tant que législateur, en opposition avec le mal moral.

Ensuite, sa bonté, comme Providence, en opposition avec les maux et les douleurs innombrables infligés aux créatures raisonnables.

Enfin, sa justice, comme juge, en opposition avec le scandale que paraît amener dans le monde la disconvenance entre l'impunité des coupables et leurs crimes. (E. KANT, Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, trad. P. FESTUGIÈRE, dans *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, p. 141-142, Vrin, 1931.)

## II. Dieu et le mal.

Y aurait-il plus de bien que de mal dans le monde et l'optimisme serait-il justifié, il reste qu'il y a du mal. Ce fait est-il compatible avec la Providence divine ? L'objection a été nettement formulée par EPICURE en un dilemme que nous a conservé CICÉRON :

*Ou bien Dieu veut supprimer les maux et il ne le peut, ou il le veut et le peut : s'il le veut et ne le peut, c'est qu'il est sans forces, ce qui répugne à Dieu; s'il le peut et ne le veut, c'est qu'il nous hait, ce qui n'est pas moins contraire à Dieu; s'il ne le peut ni ne le veut, il n'a ni force ni amour, il n'est donc point Dieu; s'il le veut et le peut, c'est la seule solution qui lui convienne, d'où viennent donc les maux et pourquoi ne les supprime-t-il pas ?* (Cicéron, *De natura Deorum*, cité par FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 91, Gabalda, 1932.)

**A. REPONSE GENERALE.** — Remarquons-le tout d'abord, le mal n'est pas une chose ou un être que Dieu aurait créé, ou vers lequel tendraient les hommes : ce qu'on appelle le mal n'est que l'absence d'un plus grand bien, et quand l'homme veut le mal c'est vers un bien de qualité inférieure que sa volonté se porte en négligeant un bien supérieur qu'il devrait préférer (Cf. *Psychologie*, p. 738).

De toutes choses, y compris celles qui sont mauvaises, disons que le bien est tout ensemble le principe et la fin. C'est en vue du Bien que se réalise toute action, qu'elle soit bonne ou qu'elle s'oppose au Bien, car celles-là même nous ne les accomplissons que par amour du Bien (personne en effet n'effectue aucune opération les yeux tournés vers le mal). Ainsi le mal n'est pas une substance, mais une sorte de fausse substance; car il ne naît pas d'une tendance vers lui-même, mais plutôt d'une tendance vers le Bien. (PSEUDO-DENYS, *Les noms divins*, chap. IV, § 31. M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys*, p. 124, Aubier, 1943.)

**B. REPONSES PARTICULIERES.** — a) Nous l'avons vu, l'imperfection des créatures, que Leibniz appelle mal métaphysique, n'est pas un véritable mal; en tout cas, c'est un mal nécessaire : s'il créait, Dieu ne pouvait créer que des êtres imparfaits, et comme, par ailleurs, nous admettons qu'il vaut mieux, malgré les imperfections de notre nature, être que ne pas être, nous ne pouvons

reprocher à Dieu de nous avoir donné l'être <sup>(168)</sup>. D'ailleurs, ainsi que le remarque DESCARTES, l'imperfection elle-même peut être un élément de la perfection de l'ensemble : les ombres contribuent à la beauté du tableau et les accords dissonants à l'harmonie finale.

*En tant que je me considère tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis si Dieu m'avait créé tel que je ne faillisse jamais. Mais je ne puis pas pour cela nier que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défaut, que si elles étaient toutes semblables.* (DESCARTES, *Méditations*, 4<sup>e</sup> Médit., A.-T. IX, p. 49.)

b) Le mal physique, c'est-à-dire, en définitive, la douleur qui accompagne certains désordres physiques, est un vrai mal, mais il est facile à expliquer. Souvent, en effet, il résulte de fautes individuelles : dans ce cas, Dieu n'en est pas responsable. De plus, ce n'est pas un mal absolu, car il peut être le moyen d'un plus grand bien <sup>(169)</sup>, en sorte qu'on a pu dire : « L'incapacité à souffrir est parfois le plus grand mal » <sup>(170)</sup> : en effet, la douleur nous rend sensible au mal plutôt qu'elle n'est elle-même un mal, et, par cette sensibilité même, elle nous fait participer encore à l'être et au bien <sup>(171)</sup>.

*Nous savons trop bien quelles sont les conditions de la plupart des ascensions humaines. On remonte quand on n'a plus d'issue par en bas. Pour que l'homme veuille la joie, la plus haute, il faut que la joie la plus basse ne veuille pas de lui.* (GUSTAVE THIBON, *L'échelle de Jacob*, p. 64, Lardanchet, 1942.)

Enfin, la douleur est une conséquence des imperfections naturelles et, par suite, ce mal se ramène au mal métaphysique, « la douleur est la marque de notre être fini » <sup>(172)</sup>.

c) Un grand scandale pour les esprits peu cultivés ou qui n'ont pas une idée juste de la vie morale est ce que nous avons appelé l'injustice dans la rétribution : on voit fréquemment le crime triomphant et la vertu bafoyée ; comment Dieu peut-il permettre ce désordre ?

Mais ces injustices sont le fait de la nature et de l'homme et non celui de Dieu. La nature est indifférente au bien ou au mal : l'ouragan s'abat sur le champ du juste comme sur celui du bandit. Or qui prétendrait que Dieu doit protéger miraculeusement les intérêts des hommes de devoir ? La seule

(168) Nous répondons par là à cette réflexion du baron d'HOLBACH : « Le monde devant nécessairement avoir de grands défauts, il eût été plus conforme à la nature d'un Dieu bon de ne point créer un monde qu'il ne pouvait rendre parfaitement heureux. » (*Le bon sens ou les idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 59, p. 54, Londres, 1774.)

(169) Certains philosophes, en particulier RENOUVIER, éprouvent plus de difficultés à expliquer la souffrance des animaux que celle de l'homme. Les animaux n'étant pas libres ne peuvent pas avoir mérité de souffrir et il leur est impossible d'accueillir la souffrance d'une façon qui leur soit bienfaisante. Le scandale d'êtres souffrant injustement et inutilement était une des raisons qui avaient amené MALEBRANCHE à adopter la théorie cartésienne des animaux machines. Cf. E. LASSAX, *Le problème du mal*, p. 15. On peut répondre d'abord que les animaux souffrent bien moins que ne l'imagine le vulgaire, car chez eux la souffrance morale ne vient pas s'ajouter à la souffrance physique ; ensuite et surtout, qu'il n'y a pas de scandale à ce que les animaux souffrent, puisque, n'ayant aucun devoir, ils n'ont aucun droit.

(170) BERDAIEFF, *Esprit et réalité*, p. 142.

(171) L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, p. 101.

(172) *Id.*, *ibid.*, p. 98.

injustice véritable consiste dans la méconnaissance par l'homme des droits de ses semblables; cette méconnaissance, Dieu la condamne, et c'est l'homme qui en est responsable et non Dieu.

Remarquons d'ailleurs que ces injustices sont moins fréquentes et surtout moins profondes qu'il ne paraît à ceux qui se fondent sur elles pour montrer que le monde est mal fait. Observons autour de nous, et nous verrons qu'en général chacun est traité suivant son mérite. Il est sans doute des exceptions : on voit des passe-droits criants, des célébrités acquises par des procédés déloyaux. Mais l'objection suppose qu'après avoir réussi par brigue ou par fraude on éprouve dans son succès autant de contentement que si on ne devait rien qu'à son mérite. De plus, on oublie qu'il est bien rare que le vrai mérite ne soit pas reconnu : le fait même que les intrigants sont rarement confondus avec les hommes consciencieux montre que le triomphe de l'arri-viste n'est pas total, et que la vertu conserve son prestige même dans ce monde où l'injustice est censée régner.

Ensuite et surtout, s'il est excessif de prétendre avec les stoïciens que la vertu est à elle-même sa propre récompense, reconnaissons aussi qu'il est excessif d'exiger que la vertu trouve infailliblement sur terre sa récompense et le vice son châtement. Un monde dans lequel chacun serait rigoureusement traité suivant ses mérites risquerait d'être trop intéressé.

Sans doute, la conscience n'accepte pas que la vie puisse se terminer par un déséquilibre entre le bonheur et la vertu. Aussi admettons-nous que tout ne finit pas à la mort et qu'il y a, au-delà de la tombe, une survie pendant laquelle la justice est rétablie. Le renvoi à une autre vie de la révision de tous les procès et des verdicts définitifs satisfait notre exigence de justice sans porter atteinte au désintéressement qui conditionne la vraie vertu : « Si le bonheur est hors de cette vie, la vertu peut très bien être le sacrifice du bonheur actuel en même temps que la science du bonheur. » (173).

d) Le mal moral, le péché, surtout le mal moral qui résulte d'une vie définitivement manquée, la privation éternelle de Dieu, est le seul qui fasse une réelle difficulté.

Sans doute, on dit que le mal moral doit être attribué à l'homme et non à Dieu, puisque c'est librement que l'homme opte pour le mal. Mais pourquoi Dieu a-t-il donné la liberté à l'homme ? Parce que, répond-on, la liberté est la condition du bien (173 bis); la possibilité de faire le mal est la rançon de la possibilité de faire le bien : un bien qu'on a conquis soi-même à la force du poignet et à travers mille dangers est autrement précieux qu'un bien qui vous est advenu par chance et sans effort.

Mais on insiste : Dieu n'aurait-il pas pu créer un monde dans lequel tous les hommes auraient atteint librement leur fin ? — Sans doute; aussi bien rien ne nous prouve d'une façon apodictique que le monde réel n'atteint pas cet idéal ou ne s'en rapproche pas; ensuite, s'il est des réprouvés, leur réprobation n'est pas sans utilité pour le bien. Sans eux, répète Saint AUGUSTIN (174), les élus ignoreraient leur bonheur.

(173) J. LACHELIER, cité par G. SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*, p. 123.

(173 bis) « La liberté n'est pas qu'un privilège : elle est une épreuve. » LECOMTE DU NOU, *La dignité humaine*, p. 220-221, Brentano's, 1944.

(174) Par exemple, *Epist.*, 90; III, 11, Migne, t. 33, col. 880. Mais pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres prédestinés à la damnation ? Le saint évêque répond en admirant la profondeur des jugements de Dieu : « Quaeris tu rationem ? Ego expavesco altitudinem. O alti



CONCLUSION. — C'est, en définitive, le bien de l'homme que Dieu a voulu, même en lui laissant la charge de conquérir son bonheur, même en prévoyant le châtement de ceux qui manqueraient leur but; jusque sur la porte de l'enfer, DANTE avait lu : « Je suis l'œuvre de l'amour. »

Mais pour répondre à la plupart des objections tirées du fait du mal, point n'est besoin d'aller si loin. Pour la majorité des hommes modernes, en effet, il n'y a de vrai mal que le mal physique avec celui qui les résume tous, la mort. En refusant de considérer le point de vue moral et de se placer dans la perspective d'un au-delà de la mort, on se condamne à ne pas comprendre non seulement le mal, mais encore le sens de la vie.

## ARTICLE 5

### LA NATURE DE DIEU

Les preuves de l'existence de Dieu nous ont conduit à justifier la croyance en un être cause première de toutes choses et centre vers lequel convergent toutes nos aspirations. Mais la nature de cet être reste bien mystérieuse, et ces preuves rappellent la méthode des résidus (*Logique*, p. 163-164), qui montre bien qu'il y a un X, mais qui ne fait pas connaître cet X. La cause première restera-t-elle pour l'homme un inconnu ?

Dans cet article, nous tâcherons d'abord de préciser la représentation que nous nous faisons de Dieu; ensuite, nous déterminerons la valeur de cette représentation.

#### § 1<sup>er</sup>. — NOTRE REPRÉSENTATION DE DIEU.

##### I. Les modalités de cette représentation.

Si Dieu est différent des créatures, pour se le représenter l'esprit a recours aux mêmes procédés par lesquels il se représente les créatures, et les lois de la pensée sont les mêmes, quels que soient les objets auxquels elle s'applique. C'est pourquoi il ne sera pas inutile de rappeler comment nous pensons.

A. **COMMENT NOUS PENSONS.** — a) La pensée de l'homme n'est pas intuitive, mais discursive. Sans doute, elle suppose une intuition première qui met en contact direct avec un objet; mais cet objet n'est pensé que par « discours »; pour savoir ce qu'il a vu, pour se le dire à soi-même et à plus forte raison pour le dire aux autres, l'homme doit le faire entrer dans des cadres préformés : nous ramenons l'objet de notre pensée à des notions acquises que nous exprimons par des mots.

tudo divitiarum, sapientiae et scientiae Dei ! » (*Rom.*, XI, 33.) « Tu ratiocinare; ego miror, tu disputa, ego credam. » (*Sermo*, XXVII, vii, Migne, t. 38, 182.) Il en revient constamment au mot de SAINT PAUL (*Rom.*, IX, 20) : « Quis es qui respondeas Deo ? » (Par ex., *Sermo* 27, iii, Migne, t. 38, col. 179; *Enarr. in Psalmos*, 110, 3, Migne, t. 37, col. 1463.)

Ainsi, de mon état d'âme à l'instant présent, j'ai une intuition qui me le montre dans son originalité propre; mais je ne puis prendre une conscience réfléchie de cet état, le connaître et vous le faire connaître, qu'en le classant dans une catégorie de faits bien définis : je suis joyeux ou ennuyé, de bonne humeur ou agacé.

b) Mais le plus souvent nos états d'âme sont trop complexes pour que nous puissions les caractériser par un seul terme. Ma tristesse n'est pas une tristesse quelconque, car elle est affectée par les événements actuels de ma vie personnelle et de la vie collective, par mon tempérament et par tout mon passé. Aussi, pour préciser la nuance propre de nos états d'âme, nous multiplions les notations, et cette multiplicité aboutirait à la limite à l'équivalent discursif du contenu de l'intuition.

Ce que nous avons dit du monde psychologique est également vrai du monde matériel. Pour prendre conscience du contenu de nos intuitions sensibles, nous sommes obligés de passer par l'intermédiaire du discours. Cet arbre ne m'est pas donné en lui-même, dans son essence intime. Je ne puis qu'en faire en quelque sorte le tour, en lui appliquant certains qualificatifs que je sais lui convenir ou ne pas lui convenir : cet arbre est feuillu, il a une écorce lisse, son bois n'est pas dur, ses feuilles sont trilobées, etc. En multipliant ainsi les détails de son signalement, qui, chacun pris à part, s'observe dans nombre d'autres espèces, j'aboutis à une représentation qui ne convient qu'à lui, bien qu'il me soit impossible de saisir d'un coup d'œil de l'esprit tous les caractères englobés dans sa compréhension.

**B. COMMENT NOUS PENSONS DIEU.** — Quand l'homme pense Dieu, il ne procède pas autrement. Le mystique lui-même qui a eu la faveur d'un contact immédiat avec la divinité ne peut prendre conscience de la nature de Dieu qu'en recourant au discours. Il prend le nom qui le désigne comme sujet des jugements qu'il va porter sur lui; les attributs seront les termes au moyen desquels nous apprécions les choses et surtout les personnes : Dieu est sage, puissant, juste; il n'est ni égoïste, ni ingrat, ni cruel...

Mais il est encore plus vrai du créateur qu'un terme ne peut exprimer tout ce que nous savons de lui. Sentant l'insuffisance de sa pauvre langue, celui qui sent la grandeur de Dieu multiplie les attributs et les épithètes, espérant atténuer ainsi l'insuffisance de chacun d'eux. Voici, par exemple, comment SAINT AUGUSTIN tâche d'exprimer ce qu'est le Dieu qu'il aime.

*Qu'est-ce que j'aime en vous aimant ? Non pas la beauté des corps ou des charmes qui passent, dit-il à Dieu; ni l'éclat de la lumière, chère pourtant à ces yeux, ni l'harmonieuse mélodie des douces cantilènes, ni la suave odeur des fleurs, des aromates et des parfums, ni la manne et le miel, ni un corps donnant prise à mes embrassements. Ce n'est pas ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu. Et cependant j'aime et une certaine lumière et une certaine voix, et une certaine odeur et un certain embrassement, lorsque j'aime mon Dieu; lumière, voix, odeur, aliment, embrassement de l'homme intérieur qui est en moi, là où illumine mon âme ce qu'aucun lieu ne peut contenir, là où embaume ce que ne dissipe pas un coup de vent, là où reste, plein de saveur, ce que la faim des convives ne diminue pas, et où demeure ce dont la satiété ne rassasie pas. Voilà ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu. (SAINT AUGUSTIN, Confessions, liv. VIII, chap. iv, 8.)*

En vain SAINT AUGUSTIN cherche-t-il l'expression exacte : les mots et les symboles se succèdent, le laissant insatisfait. Ses yeux se promènent à travers le monde, cherchant ce qui charme l'homme : ce qui le charme en Dieu n'y peut être comparé; cependant seuls des mots et des images empruntés à la terre lui sont donnés pour suggérer le charme qu'il trouve en Dieu. Et de nouveau, ses yeux parcourent la création : elle

est bien de lui; mais elle n'est pas lui. Une troisième fois, il recommence son énumération, et l'esprit, après avoir balancé entre l'affirmation et la négation, s'arrête à une proposition presque contradictoire, sorte de synthèse de l'affirmation et de la négation : Dieu est semblable à la créature, mais à une créature qui n'aurait aucune des limites inhérentes à la condition d'être créé. Ou plutôt il ne s'y arrête pas : il l'énonce et reprend son vol, ayant éprouvé que le mieux qu'on puisse dire de Dieu est, comme il aime à le répéter, qu'on n'en peut rien dire.

Il reprend sa marche, fortifié par cet exercice. Car dans son effort pour exprimer la réalité entrevue, il n'a pas totalement échoué. Sans doute, il n'a pas abouti à une formule définitive; au contraire, il s'est donné l'impression de ne pouvoir rien formuler définitivement. Mais il a mieux qu'une formule. Son effort pour réaliser cette coïncidence — irréalisable — de l'impression et de l'expression fortifie l'une et l'autre, leur donnant une vivacité, une trempe nouvelles. L'impression n'a de valeur qu'autant qu'elle est exprimée; l'expression, qu'autant qu'elle traduit et conserve une impression. Prétendant aboutir à leur coïncidence, l'esprit se tend et se ramasse pour vaincre la résistance de la langue et forcer le passage. Le vocabulaire offre toutes ses ressources, la langue se fait plus souple, tâchant de se couler, pour ainsi dire, derrière la pensée. Les mots succèdent aux mots, les images aux images; indications approximatives, dont chacune, complétant la précédente, la renouvelle et l'illumine de sa lumière propre. On se trouve dans un cercle, en face d'une pensée fortement concentrée, qui a besoin de s'exprimer pour prendre conscience d'elle-même et qui, en s'exprimant, aboutit à une concentration plus grande.

Nous nous efforçons vainement à saisir l'essence de Dieu : c'est toujours sur quelque attribut particulier que se fixe notre esprit. Mais en multipliant les attributs, nous obtenons une représentation qui ne convient qu'à lui.

**C. LA DETERMINATION DES ATTRIBUTS DE DIEU.** — Pour déterminer quels sont les attributs qui conviennent à Dieu, nous procédons de deux manières : par déduction ou par induction.

a) La philosophie préfère ordinairement la méthode déductive, qui consiste à partir d'un caractère essentiel de la réalité mystérieuse postulée par les faits d'expérience et d'en tirer par syllogisme tout ce qui s'y trouve impliqué, tout comme on déduit d'une formule algébrique, en allant d'équation en équation, tout ce qu'elle implique. Ainsi Saint THOMAS, après avoir démontré, en particulier à partir du mouvement, l'existence d'un être immortel, de cet attribut déduit tous les autres.

b) Le commun des humains recourt de préférence à la méthode inductive ou plutôt à la méthode analogique pour accéder à la connaissance de Dieu. Cette méthode consiste à partir des perfections de créatures pour s'élever à la perfection du créateur. Cette opération se fait par trois voies : la voie positive ou voie de causalité, la voie négative et la voie d'éminence.

Posant en principe que la cause possède au moins autant de perfection que son effet, on affirme du créateur tout ce qu'on observe de bon dans les créatures, sans déterminer le mode que ces perfections revêtent en lui.

Ensuite, considérant que les perfections créées ne sont qu'une participation des perfections du créateur, on nie qu'elles existent en Dieu, non en tant que

---

**Bibliogr.** — Saint THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 3-11; I, *Contra Gentes*, cap. 14-102. — A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., I, p. 152-249. — C. TOUSSAINT, art. *Attributs divins* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, I, col. 2223-2235. — A. GAUDEL, art. *Eminence (Méthode d')*, dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, IV, p. 2420-2430. — FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 2<sup>e</sup> part., chap. v.

perfections, mais en tant que limitées. Ainsi que nous l'avons vu, la voie d'élimination est la voie des mystiques.

Enfin la voie d'éminence ou d'excellence est la synthèse des deux autres. Elle consiste à affirmer de Dieu les perfections des créatures, mais en les portant à l'infini, c'est-à-dire en niant leurs limites.

## II. Son contenu ou les attributs de Dieu.

Les attributs par lesquels nous nous représentons Dieu sont de deux sortes : il est des attributs métaphysiques, obtenus par déduction, et qui sont ordinairement des concepts négatifs; des attributs moraux, obtenus par induction ou par analogie, et qui sont positifs.

**A. LES ATTRIBUTS METAPHYSIQUES.** — La déduction des attributs métaphysiques doit partir d'une propriété de l'essence divine déjà connue par les preuves de l'existence de Dieu et qui est la raison d'être ou comme la racine de toutes les autres. Les philosophes reconnaissent généralement ce caractère à l'aséité, qu'on peut définir : la « qualité d'un être qui possède en soi-même la raison et le principe de sa propre existence » (*Voc.*).

a) De l'aséité découlent la perfection et l'infinité. En effet, comme le dit DESCARTES, un être qui est par lui-même ne peut pas être fini ou imparfait, puisque rien ne peut le limiter.

Autre argument : si l'être qui est « par soi » n'était pas infini, ce qui est au-dessus de sa puissance serait à la fois impossible, par suite des limites de sa puissance, et possible, parce que non contradictoire.

b) L'unicité de Dieu se déduit de son infinité : s'il existait plusieurs infinis, ou bien l'un d'eux aurait les autres sous sa dépendance et serait en réalité l'unique infini; ou bien ils seraient tous indépendants, et, dans ce cas, aucun d'eux ne serait vraiment infini, puisqu'on pourrait concevoir qu'il possède ce qui appartient en propre aux autres.

Ainsi, ce n'est pas toute multiplicité qui répugne en Dieu, mais seulement toute multiplicité divisant entre plusieurs l'infinité de l'Être.

c) L'infinité et la perfection de Dieu entraînent son immutabilité. En effet, la mutabilité implique une imperfection, que le changement se fasse dans le sens du mieux ou dans le sens du moins bien. Par conséquent, Dieu, qui est parfait, est immuable. Les changements dont il est l'auteur, comme la création du monde, se produisent hors de lui; en lui-même, il ne se passe aucun changement.

d) Des attributs établis jusqu'ici est déduite l'éternité de Dieu dans les deux sens du mot : caractère de ce qui a une durée illimitée; caractère de ce qui est hors du temps.

Si en déclarant Dieu éternel, on entend qu'il ne fut jamais un instant où il n'existait pas encore et qu'il n'y aura jamais un instant où il n'existera plus, l'éternité se déduit de l'aséité : puisque Dieu est par soi, il n'a pu commencer.

Si l'on entend par là que Dieu est hors du temps, l'éternité peut se déduire de l'immutabilité : là où il n'y a pas de changement, il n'y a pas de temps.

On peut aussi le déduire de la perfection : il est plus parfait de tout posséder simultanément que successivement. Elle est enfin une conséquence de l'éternité au premier sens : une durée sans commencement réaliserait une quantité infinie, ce qui est contradictoire.

**B. LES ATTRIBUTS MORAUX.** — Les attributs métaphysiques sont rigoureusement vrais de Dieu, parce que, en réalité, ils sont négatifs. Mais ils nous laissent froids.

*Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles ne frappent pas; et quand elles serviraient à quelques-uns, cela ne servirait que pendant le temps qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés.* (PASCAL, *Pensées*, éd. Brunsvicg, p. 570.)

a) Nous devons reconnaître à Dieu l'intelligence et la science : Dieu comprend et connaît. Mais l'intelligence divine diffère essentiellement de l'intelligence humaine par analogie avec laquelle nous nous la représentons. D'abord, elle est parfaite dans son mode d'opération : elle est intuitive et non discursive. Ensuite, elle est infinie dans l'extension de son objet : il n'est pour elle rien de mystérieux, rien du réel et même du possible ne peut lui échapper.

Un des objets de la science divine qui a été et reste l'occasion de vives controverses entre théologiens et celui des futurs libres dépendant d'une condition qui ne sera jamais réalisée et qu'on appelle le langage de l'École des « futuribles ». \* (175).

La connaissance des futurs ordinaires, en particulier dans le monde physique, n'offre pas de difficultés : pour savoir, par exemple, quand la terre sera refroidie au point que la vie y sera impossible, il suffit de connaître, d'une part, le nombre de calories accumulées dans notre planète et l'importance de la déperdition par siècle; d'autre part, la température nécessaire à la vie; la connaissance de ces faits dépend de la science de pure intelligence que nous possédons à un certain degré.

Mais la connaissance des futurs libres pose un problème que nous avons signalé en *Psychologie* (p. 722) : comment, si je suis libre, Dieu peut-il prévoir ce que je ferai l'an prochain ? Nous avons répondu que, n'étant pas dans le temps, Dieu ne prévoit pas, mais voit. On attribue cette connaissance à la « science de vision » que nous avons pour le présent, mais non pour l'avenir.

La difficulté posée par les « futuribles » est autrement grave. Tous les théologiens l'admettent, Dieu connaît les futurs libres dépendant de conditions qui ne se réaliseront jamais; il sait ce que j'aurais fait aujourd'hui si mes parents, au lieu de me faire suivre l'enseignement classique, m'avaient orienté du côté de l'enseignement technique. Mais comment peut-il connaître ces futuribles ? Il ne les connaît pas par la science de pure intelligence qui se contente de déduire l'effet de la cause ou de l'y voir, puisque, par

---

**Bibliogr.** — BAÑEZ, In *IV Sent.*, qu. 14, art. 13. — MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia...* — BOSSUET, *Traité du libre arbitre*. — TH. DE RÉGNON, *Bañez et Molina* (Oudin, 1883); *Banezianisme et Molinisme* (Relaux-Bray, 1890). — GAYRAUD, *Thomisme et molinisme* (Toulouse, Privat, 1889). — E. VANSTEENBERGHE, art. *Molinisme du Dictionnaire de théol. cath.*, X, col. 2094-2187. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, art. *Prémotion physique du Dictionnaire de théol. cath.*, XXIII, col. 1612-1620; *Dieu*, 6<sup>e</sup> éd., p. 672-712. — A. MICHEL, art. *Science divine dans Dictionnaire de théol. cath.*, XIV, col. 1612-1620. — A. D'ALÈS, art. *Liberté et Providence du Dictionnaire apolog.*, II, col. 1859-1862; III, col. 448-474; *Providence et libre arbitre* (Beauchesne, 1927). — LAHR-PICARD, *Cours de philosophie*, II, p. 833-838. — J. MARTIN, *Court traité de l'existence*, p. 141-195 (Hartmann, 1947).

---

(175) Cette controverse n'est qu'une autre face du problème du concours divin à l'activité libre dont nous avons dit un mot en *Psychologie*, p. 722.

hypothèse, dans le cas considéré, la liberté entre dans le jeu des causes. Il ne les connaît pas davantage par la science de pure vision, car on ne peut voir ce qui n'existe pas.

Dans l'explication de la connaissance des futuribles par Dieu, deux thèses s'affrontent qui opposent, à peu d'exceptions près, d'un côté les théologiens de l'ordre de Saint DOMINIQUE, qui soutiennent la théorie dite thomiste (176), de l'autre les théologiens de la Compagnie de Jésus, qui défendent en général la théorie moliniste, du nom d'un de leurs théologiens, l'Espagnol LOUIS MOLINA (1536-1600).

1. D'après la thèse dominicaine, dont le principal protagoniste fut l'Espagnol DOMINIQUE BANEZ (1528-1604), c'est dans ses propres décrets que Dieu voit ce que réalisent librement les hommes et ce qu'ils auraient réalisé dans certaines circonstances qui ne se présenteront jamais. Dieu, en effet, exerce sur ses créatures un domaine si souverain que rien ne lui échappe, les actes libres pas plus que les autres : c'est la doctrine de la prémotion ou de la prédétermination physique.

Les thomistes prétendent bien cependant sauvegarder la liberté de l'homme. Dieu, disent-ils, nous fait vouloir, mais vouloir selon notre nature d'être raisonnable, c'est-à-dire librement (177).

*Il y a une grande différence entre la disposition ou la motion des choses par l'homme et leur ordination par Dieu. Ayant affaire à des natures déjà constituées, l'intelligence humaine ne peut que leur conférer une ordonnance extrinsèque, et les mouvements que l'action de l'homme leur imprime sont des mouvements violents. Parce qu'elle est constitutive des natures, la pensée divine est capable de les ordonner au plus intime d'elles-mêmes et sa touche pénétrante y imprime une inclination qui, dans sa dépendance étroite à l'égard du suprême agent, reste une spontanéité véritable (1<sup>a</sup>, qu. 103, art. 1, ad. 3<sup>um</sup>).*

*... La passivité transcendante des êtres, par rapport à l'être premier, n'enlève rien à leur activité véritable; le philosophe ne recourt point à Dieu pour le substituer aux choses, mais pour les expliquer et les affermir. (J. DE FINANCE (178), Etre et agir dans la philosophie de Saint-Thomas, p. 179, Beauchesne, 1943.)*

Cette théorie assure magnifiquement le souverain domaine et la science de Dieu, mais elle ne rend compte de la liberté qu'en faisant appel au mystère (179).

2. C'est le souci de sauvegarder la liberté qui amena MOLINA à une autre conception. Entre la science de pure intelligence, qui explique la connaissance des possibles, et la science de vision, qui explique la connaissance du réel, il émit l'hypothèse d'une science intermédiaire, ou science moyenne, qui permettrait à Dieu de connaître les futurs libres : soit les futurs théoriquement possibles, mais qui ne doivent jamais se réaliser (les « futuribles »), soit les futurs libres proprement dits qui se réaliseront un jour. Tous les théologiens, nous l'avons dit, admettent que Dieu voit ce que nous ferons librement demain. De même, d'après MOLINA, il voit ce que nous aurions fait librement hier si un accident ne nous avait retenu au lit. Ainsi, d'après la thèse des Jésuites, c'est la vue de ce que nous faisons librement qui détermine la connaissance qu'a Dieu des actions libres de l'homme.

MOLINA, tout en assurant la liberté de l'homme, prétend bien sauvegarder le souverain domaine de Dieu, car, pour lui comme pour BANEZ, c'est par un décret divin qu'arrive tout ce qui arrive; mais ce n'est pas dans son décret que Dieu voit, sinon ce qui arrivera (180), du moins ce qui arriverait. Connaissant tous les possibles par

(176) On discute sur la position de Saint THOMAS dans le problème en question.

(177) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 675-676.

(178) Notons que le P. DE FINANCE est jésuite.

(179) « Notre libre arbitre est cause de son mouvement..., mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la cause première, de même qu'il n'est pas nécessaire, pour être la cause d'une chose, d'en être la cause première. Dieu est donc la cause première qui meut et les causes naturelles et les causes volontaires; et de même que, en mouvant les causes naturelles, il n'empêche pas que leurs actes soient naturels, de même, en mouvant les causes volontaires, il n'empêche pas que leurs actions soient volontaires, mais bien plutôt il les fait telles. En effet, il opère en chaque chose comme il convient à sa nature. »

(Saint THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 83, art. 1, ad 3<sup>um</sup>; cf. 1<sup>a</sup>, qu. 19, art. 8; *De Malo*, qu. 6, art. 1.)

(180) Puisque, d'après la théorie de MOLINA, les futurs libres se réalisent parce que Dieu a décrété de créer le monde dans lequel ils se réaliseront, c'est bien dans son décret qu'il voit ce qui arrivera.

la science de pure intelligence et, par la science moyenne, les possibles contingents libres, il décide, par son décret créateur, de réaliser, parmi l'infinité des mondes possibles, celui dans lequel je choisirai librement la carrière médicale, tel placement de mon argent, etc. Il n'arrive donc rien qu'il ne l'ait voulu, mais, s'il prévoit ce qui arrive ou ce qui arriverait, ce n'est pas parce qu'il l'a voulu ou parce qu'il l'aurait voulu que cela arrive.

Cette théorie, il faut le reconnaître, est fort ingénieuse, mais elle aussi nous accule au mystère qu'elle ne fait que déplacer et qui devient ici le mystère de la science moyenne elle-même : où Dieu peut-il voir ce que nous aurions fait librement dans telle circonstance qui ne se présentera jamais ? Ni dans le monde réel, puisque cette hypothèse ne se réalisera pas. Ni dans le monde des possibles, puisque l'acte libre est, par définition, un choix entre deux décisions également possibles.

Nous concluons donc : Dieu sait tout et nous sommes libres, mais nous ne voyons pas comment ces deux affirmations s'accordent. BOSSUET, tout en adoptant la thèse thomiste, a exprimé la même pensée en une image célèbre.

*La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours tortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue.* (BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, chap. iv.)

b) La sensibilité et l'amour ne sont pas étrangers à Dieu, qui aime le bien comme l'homme; mais il ne l'aime pas à la manière de l'homme, car il est pur esprit. Il n'y a rien de passionnel dans l'amour de Dieu, qui est toujours conforme à ce qui lui montre une intelligence à laquelle rien n'échappe et qui n'est pas accompagné des émotions résultant de l'union de l'âme avec le corps.

c) Dieu est doué de volonté comme l'homme. Mais tandis que l'homme peut choisir un bien inférieur et par là agir moralement mal, Dieu ne peut vouloir que le bien; sa volonté est fixée au bien par des liens infrangibles : nous obtenons ainsi un autre attribut divin, la sainteté. De plus, tandis que la puissance de la volonté humaine est limitée, la volonté de Dieu, dans les limites du bien, est toute-puissante. Enfin, tandis que l'homme est libre dans son activité interne, Dieu n'est libre que dans son activité extérieure, c'est-à-dire dans son action dans le monde : en lui-même, il est nécessairement tout ce qu'il est.

Il y a donc de la nécessité en Dieu; on peut même dire de Dieu qu'il est essentiellement nécessité. Mais cette nécessité est radicalement différente de celle que nous éprouvons. Ce sont des forces extérieures à nous dont la contrainte fait obstacle à notre liberté. Dieu, à l'opposé, ne subit aucune contrainte. C'est parce que rien ne limite son essence que celle-ci se développe jusqu'à l'épuisement de sa compréhension : la nécessité de Dieu consiste à agir suivant sa propre loi, ce qui est peut-être la meilleure définition de la liberté<sup>(181)</sup>.

La sainteté de Dieu, elle aussi, est fort différente de la sainteté de l'homme. Ce qui nous fait admirer les saints, c'est qu'ils ont conquis la sainteté par leurs efforts. Dieu, au contraire, est saint par nature : il ne l'est pas devenu; il ne pouvait pas ne pas l'être. Nous serions portés à croire qu'il serait plus admirable s'il avait conquis la sainteté de haute lutte, comme nous jugeons plus digne d'estime le travailleur qui a acquis une honnête fortune par son travail et son habileté que celui qui la doit à la chance d'avoir gagné le gros lot d'une loterie. Mais ce n'est pas par hasard que Dieu est saint; la sainteté n'est même pas chez lui, comme chez

(181) Cf. t. II, p. 375.

le saint, un accident; elle se confond avec son essence. La sainteté de Dieu n'est qu'analogue à la sainteté des humains, mais c'est en Dieu que se trouve le type idéal de la sainteté auprès de laquelle les saintetés les plus solidement assises restent d'une extrême précarité.

d) Des attributs moraux que nous venons d'énumérer découle la personnalité divine dont la négation constitue la thèse essentielle du panthéisme. Nous avons défini la personnalité : « Le caractère d'un individu conscient de lui-même et maître de ses actes. » (*Psychologie*, p. 320). Un être personnel est *sui juris*; il constitue un centre d'action indépendant; il se détermine d'après ses propres connaissances, sans subir l'influence de forces étrangères. Dieu est donc éminemment personnel et notre personnalité, comparée à la sienne, ne mérite ce nom qu'analogiquement.

Mais, nous l'avons vu en *Morale* (p. 573), la personnalité humaine est constituée moins par ce que chacun est en lui-même que par les relations qui le rattachent à d'autres êtres et en font un membre de la société des hommes. Dieu, dans l'isolement de son mérite, nous paraît difficilement réaliser le type de la personne. C'est pourquoi la révélation chrétienne d'une trinité de personnes dans l'unité d'une essence, si elle ajoute un mystère de plus à notre représentation de Dieu, éclaire du moins celui de sa personnalité.

## § 2. — LA VALEUR DE NOS REPRESENTATIONS DE DIEU.

a) De la discussion des divers arguments apportés pour fonder l'existence de Dieu ressort ce fait que Dieu n'est pas connu directement, en lui-même. Toutes les idées que nous nous formons sur sa nature ou ses attributs nous viennent des créatures : avant tout, pour les augustinien, de l'observation des caractères essentiels de notre pensée; pour les thomistes, de l'analyse des propriétés fondamentales des êtres matériels.

b) Ce fait pose le problème suivant : des idées obtenues par l'expérience des êtres finis que sont les créatures, aussi bien notre esprit que les objets matériels, peuvent-elles convenir à l'être infini, au créateur ? La représentation que nous nous faisons de lui correspond-elle à ce qu'il est objectivement, ou n'est-elle qu'une construction de l'esprit sans correspondance avec la réalité ?

c) Trois théories répondent à cette question. D'abord deux théories extrêmes : l'une d'après laquelle les concepts formés à partir des créatures conviendraient exactement à Dieu et seraient univoques; l'autre, d'après laquelle ces concepts ne conviennent nullement à Dieu et sont équivoques. Ensuite une théorie du juste milieu : appliqués à Dieu, les concepts formés à partir des créatures ne sont ni univoques ni équivoques, mais analogues.

Le vulgaire ne voit pas de difficulté spéciale à la connaissance de Dieu : il le conçoit comme un être semblable à l'homme, et l'univocité des concepts aboutit à l'anthropomorphisme. Les philosophes sont moins affirmatifs et moins simplistes : conscients de la signification directe des termes qu'ils emploient, ils savent que nous n'avons pas de mots propres pour désigner Dieu, et pour beaucoup l'équivocité aboutit à l'agnosticisme.



*Le dilemme est irréductible pour qui cherche une interprétation intellectualiste au dogme : « Dieu est personnel ». Ou bien on définit le mot « personnalité », et alors on tombera fatalement dans l'anthropomorphisme, ou bien on ne le définira pas, et alors on versera dans l'agnosticisme (182). (Ed. Le Roy, Dogme et critique, p. 17, Bloud, 1907.)*

Mais, quoi qu'en dise M. Le Roy, entre ces deux extrêmes il est une théorie moyenne, l'analogisme, d'après laquelle il y a entre la créature et le créateur des analogies qui nous permettent, non de définir Dieu, mais d'en avoir quelque idée. Grâce à l'analogie, nous échappons à la fois à l'anthropomorphisme et à l'agnosticisme.

### I. L'anthropomorphisme.

Ainsi que nous l'avons dit bien des fois, il n'est rien que l'homme atteigne aussi immédiatement et comprenne mieux que lui-même. Aussi, tout naturellement, sommes-nous portés à expliquer tous les êtres par ce que nous avons observé en nous : c'est cette tendance naturelle qui est à l'origine de l'anthropomorphisme, qui consiste, d'après l'étymologie, à donner une forme humaine aux êtres qui ne sont point des hommes.

a) On peut définir l'anthropomorphisme en général comme la tendance à concevoir toute activité sur le modèle de l'activité humaine telle qu'elle est perçue par la conscience. C'est par anthropomorphisme que nous parlons d'un moteur qui « fatigue », d'une flamme qui meurt, d'un bruit qui s'endort...

b) Il s'agit ici de l'anthropomorphisme théologique, qui consiste à attribuer à Dieu, sinon un corps humain, du moins les modes de penser, de sentir et d'agir de l'homme.

Notre représentation de Dieu est faite d'éléments empruntés à notre connaissance de la psychologie humaine : nous disons de lui qu'il voit et qu'il comprend, que rien n'arrive qu'il ne l'ait voulu et qu'il a son plan. Les prophètes lui attribuent même amour et haine, pitié et colère, vengeance et repentir (183).

Pour le vulgaire, ces termes, appliqués à Dieu, ont le même sens que lorsqu'ils sont appliqués à l'homme : ils sont univoques. Bien plus, le peuple est porté à prêter à Dieu un corps humain et à se le représenter sous les traits d'un digne vieillard. Cette conception rappelle le mot célèbre de VOLTAIRE : « On dit que Dieu a créé l'homme à sa ressemblance, l'homme le lui a bien rendu. »

DISCUSSION. — Sans doute, c'est bien à l'homme qu'il convient d'emprunter de préférence les concepts par lesquels nous nous représentons Dieu, puisque l'homme est la plus parfaite des créatures et celle des créatures que nous connaissons le mieux : ce n'est que par et à travers l'homme que nous pouvons concevoir Dieu.

*L'univers est un système d'êtres et de relations entrelacés dont l'homme fait partie. Or, si l'homme fait partie de la nature, on ne voit pas pourquoi le philosophe ne s'adresserait pas à l'homme pour la mieux concevoir. Il n'y a pas de raison a priori pour que ce qui est vrai de l'être humain soit faux des autres êtres, surtout si ce que l'on considère dans les uns et les autres est l'être même, ou les propriétés immédiates de l'être. C'est par là et en ce sens que cet anthropomorphisme si décrié et dont le moyen âge a tant usé reprend*

(182) L'auteur ajoute en note : « Mêmes remarques au sujet de proposition : Dieu a conscience de soi, aime, veut, pense, etc. »

(183) Cf., par exemple, *Isaïe*, I, 14. LXII, 5, 65-19; — *Jérémie*, IV, 8; LV, 28; XVIII, 10; XXX, 24; XLII, 18; — *Ezéchiel*, VI, 12; VII, 8; — *Psaumes*, II, 12; LXXIX, 5; LXXXIV, 6.

peut-être la valeur d'une méthode indispensable. Puisque je suis partie de la nature et que l'expérience que j'ai de moi-même est un cas privilégié en raison de son immédiateté même, au nom de quel principe rationnel m'interdirai-je d'interpréter en fonction de la seule réalité que je connais du dedans celle que je ne connais que du dehors ? Le seul fondement de tout anthropomorphisme légitime, c'est que l'homme est le seul être en qui la nature prenne conscience d'elle-même. (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1<sup>re</sup> série, p. 91, Vrin, 1932.)

Mais Dieu n'est pas un homme, et nous devons éliminer des concepts que nous lui appliquerons ce qu'ils contiennent de spécifiquement humain, en particulier tout ce qu'ils emportent d'imparfait et de limité.

## II. L'agnosticisme.

**A. NOTION.** — Le mot agnosticisme (étymologiquement γνωστικός, apte à connaître et à privatif) a été introduit<sup>(184)</sup> en 1869 par le naturaliste anglais Henri HUXLEY, pour signifier qu'il n'avait pas résolu et ne croyait pas pouvoir résoudre les problèmes philosophiques essentiels que pose l'existence. Son inventeur raconte plaisamment comment se fit cette création :

*Voyant que les autres professaient quelques théories en isme, je voulus « montrer que moi aussi, comme les autres renards, j'avais une queue »; et, à ma grande satisfaction, le mot, qui peut pour parrain le Spectator, réussit. (H. HUXLEY, *Agnosticism*, cité par A. CROSSAT, *Dictionnaire apolog.*, I, p. 1.)*

De l'agnosticisme on peut donner la définition suivante : l'agnosticisme est la doctrine d'après laquelle l'esprit humain ne peut rien connaître de ce qui dépasse l'expérience sensible. Il nie la possibilité, non de toute connaissance, mais de toute connaissance métaphysique.

**B. DIVERSES FORMES.** — a) Nous venons de définir l'agnosticisme universel, que nous pouvons appeler agnosticisme métaphysique, qui n'admet comme source valable de connaissance que l'expérience ou même l'expérience sensible. Mais dans ce chapitre il ne s'agit que de l'agnosticisme relatif à Dieu et que nous pouvons appeler agnosticisme théologique.

b) L'agnosticisme théologique peut avoir une extension plus ou moins grande : les agnostiques absolus nient qu'on puisse savoir de lui-même s'il existe; les agnostiques relatifs, qu'on peut appeler aussi agnostiques dogmatiques,

---

**Bibliogr.** — CROSSAT, art. *Agnosticisme*, dans le *Dictionnaire apolog.*, I, col. 1-76. — A. DE LA BARRE, art. *Agnosticisme* dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, I, col. 396-603. — A.-D. SERTILLANGES, *Agnosticisme ou anthropomorphisme* (*Revue de philosophie*, 1906, I). — Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu* (Lyon, éd. de l'Abeille, 1943).

(184) En somme, l'invention de HUXLEY se borne à mettre un *a* devant un mot qui existait déjà : le gnosticisme, en effet, remonte au 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ et atteignait son plein développement au second siècle de notre ère. Il consiste dans un « électionisme théosophique prétendant à concilier toutes les religions et à en expliquer le sens profond par le moyen d'une connaissance ésotérique et parfaite des choses divines (γνῶσις) communicable par tradition et par initiation » (Voc.). Le gnostique est celui qui sait ou qui voit; l'agnostique, celui qui ne sait pas et ne voit pas, ou plutôt qui croit savoir qu'on ne peut pas savoir.

tout en reconnaissant qu'il est possible de connaître avec certitude l'existence de Dieu, prétendent que la connaissance de sa nature ou de son essence nous est impossible. Nous appellerons l'agnosticisme professé par les premiers agnosticisme existentiel; celui des seconds, agnosticisme essentiel.

Nous avons parlé au début de ce chapitre d'«agnosticisme absolu» ou existentiel, d'après lequel de Dieu nous ne pouvons même pas savoir s'il existe ou s'il n'existe pas. C'est la doctrine des encyclopédistes, celle des positivistes, dont nous trouvons une expression très nette dans ce passage de LITTRÉ.

*En dépit de quelques apparences, la philosophie positive n'accepte pas l'athéisme. A le bien prendre, l'athée n'est pas un esprit véritablement émancipé; c'est encore, à sa manière, un théologien; il a son explication sur l'essence des choses, il sait comment elle a commencé; c'est en vertu de la rencontre des atomes ou bien par une puissance occulte nommée par lui nature que le monde s'est fait. La philosophie positive ne sait rien de tout cela; elle ignore et les atomes producteurs et la nature créatrice ou ordonnatrice... Ceux qui croiraient que la philosophie positive nie ou affirme quoi qu'il soit sur les causes premières ou finales se tromperaient; elle ne nie rien, n'affirme rien; car nier ou affirmer, ce serait déclarer que l'on a une connaissance quelconque de l'origine des êtres et de leur fin. (LITTRÉ, Paroles de philosophie positive, dans Fragments de philosophie positive, Bureaux de la Philosophie positiviste, 1876.)*

L'agnosticisme absolu ou existentiel a été rejeté dans les articles précédents; il ne s'agit ici que de l'agnosticisme dogmatique ou essentiel, qui porte seulement sur la connaissance de la nature de Dieu et sur la valeur des concepts par lesquels nous nous représentons ses attributs.

### C. DIVERSES FORMES D'AGNOSTICISME DOGMATIQUE OU ESSENTIEL. —

Il n'est aucun philosophe qui prétende avoir de Dieu une connaissance, non seulement exhaustive, mais encore par concepts propres; par suite, toute philosophie implique un certain agnosticisme essentiel. Mais cet agnosticisme prend des nuances fort diverses, et il y a autant de sortes d'agnosticisme que de philosophes agnostiques. Ne pouvant entrer dans le détail de la pensée de chacun d'eux dans la question de la connaissance de Dieu, nous distinguerons deux types d'agnosticisme :

— l'agnosticisme que nous appellerons positiviste, qui se fonde sur l'incapacité de l'esprit humain à s'élever au-dessus du domaine de l'expérience jusqu'à l'absolu et à l'infini;

— l'agnosticisme que nous appellerons mystique, résultant de la haute idée que certains penseurs se font de Dieu et qui les amène à le croire trop au-dessus de nous pour que nous le puissions connaître.

Cette classification peut paraître peu logique, car tout agnosticisme essentiel implique deux thèses : existence d'une réalité d'une nature supérieure à celle des objets dont nous avons l'expérience; impuissance de notre esprit à concevoir cette réalité.

Mais les uns mettent l'accent sur cette impuissance de l'esprit, et pour eux l'absence d'une connaissance de Dieu n'est qu'un néant de pensée : ce sont les agnostiques positivistes pour lesquels l'esprit se cantonne dans le matériel. Les autres considèrent surtout la grandeur de Dieu, qu'ils s'efforcent de connaître, et le sentiment de ne pouvoir y parvenir tend leur esprit dans cet effort de pensée qui constitue une sorte de connaissance supra-intellectuelle.

a) Le représentant le plus connu de l'agnosticisme positiviste est Herbert SPENCER qui, sur ce point, ne fait guère que reprendre la théorie formulée

par HAMILTON et par son disciple MANSEL. SPENCER affirme avec force l'existence d'une réalité mystérieuse qui explique le monde : la science n'arrive pas à se passer de Dieu; au bout de ses investigations elle se trouve toujours en face d'une Energie infinie et éternelle sans laquelle on ne peut expliquer les phénomènes cosmiques <sup>(185)</sup>. Mais cette réalité reste pour l'homme l'Inconnaissable qui peut être objet de foi et de religion, non objet de science <sup>(186)</sup>.

La raison donnée par SPENCER de l'incognoscibilité de Dieu est en somme une raison logique : connaître ou expliquer, c'est faire entrer une catégorie de faits dans une classe plus générale jusqu'à ce qu'on arrive au fait ultime qui ne peut être compris; ce fait ultime, c'est Dieu.

*En effet, si les généralisations toujours plus avancées qui constituent le progrès des sciences ne sont autre chose que des réductions successives de vérités spéciales à des vérités générales, et de celles-ci à de plus générales encore, il en résulte évidemment que la vérité la plus générale, ne pouvant être ramenée à une plus générale, ne peut être expliquée. Il est évident que, puisque la connaissance la plus générale à laquelle nous arrivons ne peut être réduite à une plus générale, elle ne peut être comprise. Donc, de toute nécessité, l'explication doit nous mettre en face de l'inexplicable. La vérité la plus avancée que nous puissions atteindre doit nécessairement être inexplicable.* (SPENCER, *Les premiers principes*, § 623, trad. CAZELLES, p. 64-65, Alcan, 1888.)

DISCUSSION. — Il est bien vrai que Dieu est, dans un certain sens, l'inexplicable; on ne peut pas l'expliquer par sa cause, puisqu'il n'a pas de cause; ni le définir en le faisant entrer dans une catégorie puisqu'il transcende toutes les catégories. Néanmoins on ne peut sans contradiction affirmer qu'il existe et prétendre ne rien savoir de sa nature <sup>(187)</sup>. Je ne puis pas comprendre ce que j'énonce en disant qu'il y a un Dieu si je ne sais pas dans une certaine mesure ce qu'est Dieu.

De plus, il n'est pas vrai que la connaissance procède nécessairement suivant le processus décrit par SPENCER, par réduction du moins général au plus général, et aboutisse ainsi à l'inexplicable. Nous partons de la connaissance expérimentale, qui est intuitive, et c'est par les objets déjà connus intuitivement que nous expliquons les objets de connaissance nouveaux.

b) Pour l'agnosticisme mystique, Dieu est tellement au-dessus des créatures à partir desquelles nous formons nos concepts qu'il nous est impossible de nous faire de lui une idée juste; par suite, le mieux c'est de prendre conscience de notre impuissance à le connaître; cette conscience est la connaissance la plus vraie et la plus enrichissante que nous puissions avoir de lui.

Cette thèse se trouve déjà chez certains Pères de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine, en particulier chez Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE et chez Saint AUGUSTIN.

*Plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'activité de l'esprit,*

(185) *Principes de sociologie*, § 660.

(186) *Les premiers principes*, § 27, trad. CAZELLES, p. 86.

(187) « L'inconnaissable n'est que l'inconnu ou plutôt le mal connu... Le vrai inconnaissable, s'il y en avait un, serait quelque chose que nous ne songerions même pas à nommer, car comment nous douterions-nous qu'il existât ? » (O. HAMELIN, *Essai*, p. 8-9.)

jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable et que là il voit Dieu; la vraie connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision, consiste à comprendre qu'il transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité, comme par une ténèbre. (Saint Grégoire de Nyssa, *Vie de Moïse*, Migne, *Patrol. gr.*, t. 44, col. 376-377; trad. J. DANÉLOU, p. 110-111, éd. du Cerf, 1941.)

Quand il s'agit de Dieu, dit Saint AUGUSTIN, il vaut mieux une sage ignorance qu'une science présomptueuse : la meilleure connaissance qu'on puisse avoir de lui est de savoir qu'on ne le connaît pas<sup>(188)</sup>. Cette ignorance consciente de soi, l'évêque d'Hippone la caractérise comme une « docte ignorance »<sup>(189)</sup>, appellation qui suggérera au cardinal NICOLAS DE CUSE (xv<sup>e</sup> s.) un de ses plus intéressants traités<sup>(190)</sup>. Elle est docte, en effet, cette ignorance qui, en nous faisant préciser ce qui nous reste caché, nous permet d'avoir une idée de la valeur de notre science<sup>(191)</sup>.

*De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis ! Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo; comprehendere autem, omnino impossibile.* (Saint AUGUSTIN, *Sermo 117*, III, 5, Migne, t. 38, col. 663.)

Mais le plus célèbre champion de cette conception de la connaissance de Dieu est l'écrivain inconnu qui, sous le nom de DENYS l'Aréopagite<sup>(192)</sup>, publia, probablement à la fin du v<sup>e</sup> siècle, divers opuscules philosophico-théologiques qui, à cause des relations qu'avait eues avec Saint PAUL celui auquel ils étaient attribués, bénéficièrent au moyen âge d'une autorité égale sinon supérieure à celle de Saint AUGUSTIN et voisine de celle d'ARISTOTE. Comme, de nos jours, l'authenticité de ces écrits n'est plus défendue, l'écrivain connu autrefois sous le nom de DENYS l'Aréopagite est appelé le PSEUDO-DENYS.

*La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence; lorsque l'intelligence, détachée d'abord de tous les êtres, puis sortie d'elle-même, s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière même et, grâce à ces rayons, resplendit dans l'insondable profondeur de la sagesse.* (PSEUDO-DENYS, *Les noms divins*, chap. v, § 3, *Œuvres complètes*; trad. M. DE GANDILLAC, p. 147, Aubier, 1943.)

*Puissions-nous... voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître celui qui est au-dessus de toute vision et de toute connaissance ! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance.* (PSEUDO-DENYS, *La théologie mystique*, chap. 1, § 3; *Œuvres complètes*, trad. M. DE GANDILLAC, p. 180.)

Les philosophes et théologiens du moyen âge formulent de façons variées l'agnosticisme mystique, fort répandu à cette époque. De Dieu, disent-ils couramment, nous pouvons savoir qu'il est, mais non ce qu'il est<sup>(193)</sup>; « Dieu, dit Hugues de SAINT-

(188) Deus qui scitur melius nesciendo (Saint AUGUSTIN, *De Ordine*, L. II, cap. xvi, 44, Migne, t. 32, col. 1015). Cuius (Dei) nulla est scientia in anima nisi scire quomodo eum nesciat (Ib., *ibid.*, cap. xviii, 47, col. 1017).

(189) Lettre à Proba, *Epist.*, 130, xv, 28, Migne, t. 33, col. 803.

(190) NICOLAS DE CUSE, *De la docte ignorance*, trad. L. MOULINIER (Alcan, 1940). De longs extraits de ce traité ont été publiés dans les *Œuvres choisies de Nicolas de Cuse*, par M. DE GANDILLAC, p. 66-156 (Aubier, 1942). Cf., du même, *La philosophie de Nicolas de Cuse* (Aubier, 1941).

(191) Intellige quid non intelligas ne totum non intelligas; et noli despiscere hominem qui, ut veraciter intelligat quod non intelligit, hoc se non intelligere intelligit. (*De Anima*, L. IV, cap. xi, 15, Migne, t. 44, col. 533.)

(192) Du véritable DENYS l'Aréopagite, l'histoire ne connaît que ce que racontent les Actes des Apôtres (chap. xvii). Etant allé à Athènes et invité à exposer sa doctrine devant l'Aréopage, Saint PAUL commença ainsi : « Athéniens, je constate qu'à tous égards vous êtes éminemment religieux. Car, lorsqu'en passant je regardais les objets de votre culte, j'ai trouvé même un autel avec cette inscription « Au Dieu inconnu ». Celui que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer... » Mais sa prédication n'eut pas grand succès : quelques personnes seulement s'attachèrent à lui, et parmi elles DENYS. Ce membre de l'illustre assemblée, devenu premier évêque d'Athènes et martyr, la légende l'identifie avec le premier évêque de Paris. (Cf. M. DE GANDILLAC, Introduction aux *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, 1943.)

VICTOR (194), a ménagé de telle sorte la connaissance que l'homme a de lui qu'il ne puisse jamais comprendre totalement ce qu'il est ni ignorer totalement qu'il est. » Ils répètent à l'envi la distinction cent fois faite par SAINT AUGUSTIN (195) : l'esprit peut « atteindre » Dieu, mais point le « comprendre » (196). SAINT THOMAS lui-même, reprenant l'idée émise par SAINT AUGUSTIN et par le PSEUDO-DENYS, déclare que la connaissance la plus parfaite que nous puissions avoir de Dieu consiste à voir que son essence dépasse notre puissance de compréhension (197). Nombreux sont les partisans de la théologie négative ou apophatique (198). D'après cette conception, nous pouvons avoir de Dieu une connaissance négative, c'est-à-dire savoir ce qu'il n'est pas, mais non une connaissance positive et savoir ce qu'il est (199) ; quand il s'agit de lui, les négations sont vraies et les affirmations fausses : la bonté et la beauté divines sont si au-dessus de notre représentation de la bonté et de la beauté qu'il est plus vrai de dire : « Dieu n'est pas bon, Dieu n'est pas beau », que de dire : « Dieu est bon, Dieu est beau » (200).

DISCUSSION. — Il faut le reconnaître, l'homme ne peut comprendre Dieu, c'est-à-dire s'en faire une représentation exhaustive. Il ne peut même pas en avoir une représentation propre, c'est-à-dire lui convenant directement. Il ne le connaît que par ses effets et à travers ses images, les créatures. Cette connaissance indirecte est bien déficiente, et c'est pour cela que certains théologiens ont pu dire que, de Dieu, nous savons ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est : prétendons-nous, connaissant les enfants, connaître le père ?

Cependant, l'homme peut avoir une véritable connaissance de Dieu. En effet, on ne peut pas affirmer que Dieu est sans savoir quelque chose de ce qu'il est (201) ; et, de fait, nous savons, par les preuves de son existence, qu'il est nécessaire, éternel, qu'il est par lui-même... Ensuite, si nous ne savions pas ce qu'il est, nous ne pourrions pas dire ce qu'il n'est pas (202) ; car, ainsi que nous l'avons établi, le néant n'est connu que par l'être ; l'imperfection, par comparaison avec la réalité parfaite dont elle est la négation (203).

Sans doute, il suffit pour cela d'une connaissance vague, indéfinie, de même que pour critiquer un tableau ou une narration point n'est besoin d'avoir une idée nette

(193) De Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum (SAINT THOMAS, *De Veritate*, qu. II, art. 1, ad 9<sup>um</sup>). Cognitio de Deo « quia est » potest haberi per naturalem rationem sed cognitio « quid est » non (ALEXANDER ALENSIS, *Summa theol.*, Tract. introd., qu. 2, cap. 2, t. I, p. 24. Quaracchi, 1924). — Cf. SAINT THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 12, art. 12, ad 1<sup>um</sup>, I *Contra Gentes*, c. 3 ; In I *Joan.*, c. 1.

(194) *De Sacramentis*, I, 31. Migne, t. 176, col. 27.

(195) *Epist. ad Paulinam*, IX, 21. Migne, t. 33, col. 606. Cf. *Sermo* 117, III, 5 (cité plus haut).

(196) ALBERTUS M. Prol., In *Primam Partem Summae theol.*, Lyon, 1661, T. XVII, p. 4. JOHN PECKHAM, cité par H. SEPTIMANN, *Johannis Pechami quaestiones*, qu. 21, ad 3<sup>um</sup>, ad 4<sup>um</sup>, p. 172 ; qu. 22, ad 1<sup>um</sup>, ad 4<sup>um</sup>, p. 174.

(197) Illud est ultimum cognitio humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire (SAINT THOMAS, *De Potentia*, qu. 7, art. 5, ad 14<sup>um</sup>).

(198) Composé de *εφαρως*, dérivé de *φαρως*, ce qu'on dit, et du préfixe *ἀπο*, marquant l'éloignement.

(199) De Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum (SAINT THOMAS, III *Contra Gentes*, cap. 49).

(200) Etiam ea quae propria de Deo praedicari ac affirmari dicuntur, magis propria de eo negantur et auferuntur (DIONYSIUS CART., *Elementatio theologica*, prop. 9, *Opera*, t. XXXIII, p. 119, I D. Tornaci, 1907.)

(201) SAINT THOMAS, In *Boethium de Trinitate*, qu. 6, art. 3, cité par J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 831-832 (Desclée, 1932). Cf. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quaest. disp.*, p. 230-231 (Quaracchi, 1883).

(202) Si cognoscimus quid non est, oportet nos infinite (d'une manière vague) cognoscere quid est, quia affirmatio est causa negationis (ALBERTUS M., *Summa theol.*, Pars. 1<sup>a</sup>, Tract. 3, qu. 14, membrum 1, t. XVII, 381 (Lugduni, 1631).

(203) Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet

du chef-d'œuvre qu'on aurait pu réaliser sur ce thème; mais il faut une connaissance positive. Enfin, la conscience de ne pouvoir rien affirmer de Dieu qui lui convienne ne peut se comprendre sans une vraie connaissance de ce qu'il est. « Il n'est pas ineffable, » dit Saint AUGUSTIN (204), l'être qu'on peut dire ineffable. » Bien plus, d'après Saint THOMAS, comme d'après Saint AUGUSTIN et le PSEUDO-DENYS, « c'est lorsqu'il se rend compte que son essence est au-dessus de sa capacité que l'esprit parvient à la connaissance de Dieu la plus parfaite » (205).

Alors comme toute la vue semble être réduite à bien voir qu'on ne voit rien, parce qu'on ne voit rien qui soit digne de Dieu, cela paraît un songe à l'homme animal, mais cependant l'homme spirituel s'en nourrit. (BOSSUET, *Lettres à la sœur Coëtiquet*, Lettre 98, 25 mars 1695.)

### III. L'analogisme.

Après avoir rejeté les thèses extrêmes que sont l'anthropomorphisme d'une part et l'agnosticisme de l'autre, nous sommes amené à une thèse intermédiaire qu'on peut appeler l'analogisme : d'après cette thèse, nos concepts appliqués à Dieu sont pris dans un sens analogue.

A. ENTRE L'UNIVOCITÉ ET L'EQUIVOCITÉ. — Au sens propre, tous les termes dont nous usons conviennent aux créatures, et ils ne peuvent pas être employés dans le même sens pour désigner le créateur : ils ne sont pas univoques; *nihil univoce dicitur de Deo et creaturis* (206). En effet, ce qu'est le créateur, il l'est par lui-même, nécessairement, essentiellement, infiniment; au contraire, les créatures tenant leur existence d'un autre, leur être est contingent, accidentel, limité.

Il y a néanmoins des rapports entre le créateur et les créatures : les créatures participent à l'être du créateur; par suite, les concepts qui représentent la perfection de la créature et les mots qui les expriment conviennent d'une certaine façon à Dieu : ces mots ne sont donc pas purement équivoques.

L'analogie constitue, entre l'univocité et l'équivocité, le mode de signification intermédiaire grâce auquel nous pouvons nous faire de Dieu les concepts présentant une certaine objectivité.

**Bibliogr.** — Saint THOMAS, *I Contra Gentes*, cap. 14, 32-41. — L. DE RAEMAKER, *La philosophie de l'être*, p. 323-349 (Louvain, 1946). — F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, p. 130-191. — A.-D. SERTILANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 67-80 (Bloud et Gay, 1928).

quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicitur de eo verificaretur affirmativa. (Saint THOMAS, *De Potentia*, qu. VII, art. 5.)

(204) *De Doctrina Christiana*, L. I, cap. 6, Migne, t. 34, 21.

(205) *In Boethium de Trinitate*, IX, 1, art. 2.

(206) Saint THOMAS, 1<sup>a</sup>, qu. 13, art. 5. Telle est la thèse classique. Mais, nous l'avons vu en *Ontologie* (p. 223), DUNS SCOT et l'École franciscaine professent l'univocité du concept d'être : pour eux, « l'essence même de l'acte d'exister, prise à part des modalités qui déterminent les différents modes d'existence, est appréhendée par l'intellect comme identique, quel que soit d'ailleurs l'être dont il s'agit... Dans ces conditions, dire que l'être est univoque à Dieu et à la créature, c'est affirmer simplement que le contenu du concept que nous leur appliquons est le même dans les deux cas, non, parce que ces êtres sont du même ordre, ou même d'ordre comparable, mais parce que être n'est alors considéré que comme signifiant l'acte même d'exister ou l'existence même de cet acte, indépendamment de toute autre détermination. » (E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> série, p. 60; Vrin, 1932.)

**B. LES DIVERSES SORTES D'ANALOGIE.** — Nous avons distingué en *Ontologie* : l'analogie d'attribution intrinsèque, l'analogie d'attribution extrinsèque et l'analogie de proportionnalité. C'est au moyen de ces trois sortes d'analogie que nous nous représentons Dieu.

a) Certains termes ne peuvent être appliqués à Dieu que par métaphore. C'est ainsi que nous l'appelons le soleil des esprits; on le compare à un rocher; on parle de sa colère et de ses vengeances. Nous recourons alors au type d'analogie qui se rapproche le plus de l'équivocité, l'analogie de proportionnalité : Dieu est pour nos esprits ce que le soleil est pour nos yeux; il est le fondement de l'univers comme le roc est le fondement d'une maison solidement bâtie; il se comporte à l'égard du pécheur comme l'homme à l'égard de celui qui l'a offensé.

b) D'autres termes, par exemple « l'étendue », « la durée », expriment une perfection, mais avec la limitation que comporte cette perfection. De tels termes ne sauraient convenir proprement qu'aux créatures. Néanmoins, Dieu étant la cause de ces perfections, les êtres qui les participent présentent une relation de causalité avec lui. Ces perfections se trouvent donc en Dieu éminemment : créateur d'êtres étendus, Dieu est, par son action, partout où il y a de l'étendue; ces êtres se trouvant dans le temps, il n'est pas un instant du temps dans lequel l'action divine ne les soutienne dans l'existence. Nous avons là des cas d'analogie d'attribution extrinsèque. Dieu n'est ni dans le temps ni dans l'espace, mais il est l'auteur d'êtres qui durent et qui sont étendus.

c) Il est enfin des termes, par exemple « sage », « bon », qui expriment une perfection sans qu'y soit impliquée la désignation du mode limité suivant lequel cette perfection est participée dans les créatures. Appliqués à Dieu et à la créature, ces termes sont analogues d'une analogie d'attribution intrinsèque.

La sagesse, la bonté, sont effectivement des perfections divines. Sans doute, Dieu n'est pas sage et bon comme le sont les hommes dont la connaissance m'a amené à former les concepts de sagesse et de bonté; c'est pourquoi, appliqués à Dieu et à l'homme, les qualificatifs de sage et de bon ne sont pas univoques. Néanmoins, ces termes n'exprimant de soi aucune imperfection conviennent positivement à Dieu : Dieu est vraiment sage et bon à la manière qui convient au créateur. Aussi ce mode d'analogie est assez proche de l'univocité, qui donne une connaissance adéquate.

**CONCLUSION.** — Nous n'avons de Dieu qu'une connaissance très imparfaite. Les attributs métaphysiques au moyen desquels nous le distinguons des autres êtres lui conviennent au sens propre, mais ils sont négatifs; ils nous apprennent seulement que Dieu n'est pas comme les autres êtres que nous connaissons immédiatement. Les attributs moraux sont positifs : ils ne conviennent à Dieu que dans un sens analogique.

Néanmoins cette connaissance est suffisante. Il est un être par qui nous sommes et qui est par lui-même; cela suffit à expliquer l'origine de toutes choses et à fonder la morale. Cet être possède éminemment tout ce qu'il y a de bon dans ses œuvres, et en particulier dans l'homme, dont nous connaissons des types si attachants; cela suffit à promouvoir l'amour.



## CONCLUSION

## LA RAISON ET LA RELIGION

Dieu, a dit Sully-Prudhomme, c'est « ce qui me manque pour comprendre ce que je ne comprends pas »<sup>(207)</sup>. La nature divine nous est incompréhensible, mais sans cet être, dont la grandeur dépasse infiniment les possibilités de notre esprit, tout nous reste incompréhensible. C'est comme à la clef de voûte de sa construction systématique que le philosophe aboutit à Dieu.

Mais une fois qu'il a pris conscience de l'existence de Dieu, l'homme ne peut pas se contenter de considérer la divinité comme une pièce de son système : il entre en rapports personnels avec elle et la philosophie se couronne par la religion sans cesser d'être une véritable philosophie.

La religion s'accompagne normalement de sentiment : comment, lorsqu'on a bien compris l'écrasante grandeur de la cause des causes, la souveraine perfection de la source de toute perfection, ne pas être saisi d'admiration et d'amour ? Mais la religion ne se fonde pas sur le sentiment et le croyant n'abdique pas plus sa raison que le philosophe.

Les sens nous montrent des réalités que la raison juge inexplicables sans l'hypothèse d'une réalité transcendante, d'où elles tirent leur origine. La conscience des mystiques leur fait éprouver des états que, seule, l'intervention d'un être supérieur peut expliquer. C'est donc la raison qui nous fait connaître Dieu, et la religion naturelle se fonde sur la raison.

C'est encore sur la raison que se fonde, en dernière analyse, la religion révélée : c'est en effet la raison qui juge l'authenticité du message divin et de la valeur de ses envoyés; si le fidèle ne comprend pas tout ce qu'il doit croire, il comprend qu'il doit croire, que sa croyance est raisonnable.

« *Intellectum valde ama* », disait Saint Augustin<sup>(208)</sup> : il faut aimer l'intelligence; elle nous rapproche de Dieu. Il répétait encore plus souvent : « *Intellige ut credas* », ajoutant : « *crede ut intelligas* »<sup>(209)</sup>. La raison et la foi sont des auxiliaires dont il faut conjuguer les services, et la philosophie ne peut que gagner de se doubler de religion; il y a un grand fonds de vérité dans cette réflexion de Maine de Biran : « La religion résout seule les problèmes que la philosophie pose. »<sup>(210)</sup>

(207) Cité par L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience*, p. 792.

(208) *Epist. ad Consentium*, *Epist.*, 120, IX, 21, Migne, t. 33, 439.

(209) *Sermo* 43, VII, 9, Migne, t. 38, 238; *Ibid.*, I, 1, col. 254.

(210) *Journal intime*, t. II, 104 (Plon, 1931).

## CONCLUSION GENERALE

## PHILOSOPHIE ET HUMANISME

Jetant un regard panoramique sur le chemin parcouru, nous pouvons faire, en quelque sorte, la philosophie de la philosophie et essayer de dégager les caractères essentiels de cette discipline qui est les études secondaires.

Telle qu'elle se présente dans les programmes modernes, la philosophie touche à tout; aussi est-il difficile, nous l'avons vu au début de ce traité, d'en donner une définition satisfaisante et de la situer exactement dans ses rapports avec les autres objets d'étude. On la classe ordinairement parmi les sciences; mais on peut aussi la compter au nombre des arts ou même voir en elle l'art suprême de la vie.

Comme les autres sciences, la philosophie est rationnelle et critique. Rationnelle, elle cherche à comprendre et à expliquer; elle a même l'ambition de donner l'explication dernière des choses. Critique, elle cherche la certitude et discute toutes ses affirmations, afin d'éliminer toute chance d'erreur. Si elle formule des hypothèses, elle les donne comme hypothèses et non comme des vérités d'expérience immédiate.

Mais la philosophie n'est pas une science quelconque : elle tranche sur toutes les autres sciences parce qu'elle est humaine. Elle est humaine d'abord parce qu'elle cherche avant tout à comprendre et à expliquer l'homme : c'est à la psychologie que, en fait, nous avons consacré le plus de temps et le plus de pages. Il est sans doute d'autres sciences dont l'objet propre est l'homme : ainsi la biologie humaine. Mais c'est la psychologie qui, utilisant pour cela les découvertes des biologistes, s'occupe de ce qui, dans l'homme, est spécifiquement humain, la pensée et la vie intérieure. C'est donc avec raison que les Humanités se terminent en France par l'étude de la philosophie : la philosophie achève l'étude de l'homme dans les chefs-d'œuvre classiques; elle prépare l'étude de l'homme dans la vie réelle.

Mais la philosophie est plus humaine encore par son rôle humanitaire qui l'autorise à figurer parmi les arts.

Le mot art, quand on l'oppose à science, désigne par définition une activité pratique destinée à satisfaire quelque besoin de l'homme. Aussi, à première vue, la recherche philosophique peut paraître devoir se ranger parmi les occupations les moins utiles à la vie. Et cependant il suffira de réfléchir un instant aux questions abordées dans ce Traité pour se rendre compte du mal fondé de cette impression première, si commune parmi les profanes.

Il est inutile de le dire, la Morale appliquée ainsi que la psychologie nécessaire à la conduite des hommes et à la conduite de soi-même sont éminemment pratiques. De tout temps, les philosophes ont eu à cœur d'amé-

liorer l'individu, c'est-à-dire de développer et de faire prédominer en lui les facultés qui font sa grandeur. De nos jours s'est généralisé, parmi ceux qui pensent et dans le monde philosophique en particulier, le souci d'humaniser les conditions générales de la vie collective, en particulier dans les classes laborieuses, d'humaniser aussi les rapports internationaux, dans lesquels autrefois la grande sinon l'unique loi était jadis la force.

Mais, il ne faut pas l'oublier, ce ne sont pas les applications immédiatement pratiques qui ont la plus grande importance pratique : la découverte d'un grand principe physique a un retentissement plus grand dans la vie industrielle qu'une invention particulière sanctionnée par un brevet. L'observation vaut pour la philosophie : les théories les plus abstraites et les plus éloignées apparemment de la conduite de la vie font partie d'un système dont les pièces se commandent mutuellement et qui ne laisse rien hors de son emprise : en prenant position dans le problème critique ou dans celui de la valeur de la science, c'est de la valeur de la morale que décide le philosophe; tôt ou tard, chez ses disciples, s'il n'a pas osé lui-même aller jusqu'aux conséquences logiques de son affirmation, cette décision déterminera la pratique. Il est possible que les idées ne mènent le monde qu'à retardement, mais elles le mènent.

Aussi l'homme qui réfléchit ne cesse de philosopher tout au long de son existence. C'est plusieurs années après avoir mis de côté les livres dans lesquels il s'est initié aux problèmes philosophiques qu'il lui prend envie de les reprendre pour les confronter avec les réflexions que ses premières expériences ont provoquées en lui. C'est alors qu'il commence à vraiment philosopher : philosopher c'est penser la vie.

# SUJETS DE DISSERTATIONS

## donnés aux examens

### du Baccalauréat,

### du Propédeutique, de la Licence, etc.

#### Introduction.

Qu'est-ce que la métaphysique? (Rennes, sept. 1930; Phil.)

Analogies et différences entre un problème scientifique et un problème philosophique. (Lyon, juin 1947; Philo.)

Montrez, par des exemples empruntés à la connaissance de la nature, quelle est la différence entre le point de vue du savant et le point de vue du métaphysicien? (Dijon, oct. 1930; Lic. Phil. gén.)

A quoi reconnaissez-vous qu'un problème est d'ordre métaphysique et qu'un autre est d'ordre scientifique? (Lille, juin 1930; Propéd.)

La philosophie dispose-t-elle de moyens de connaissance autres que ceux que mettent en œuvre les sciences? (Aix, sept. 1947; Sc. expér.)

Les critiques assez souvent adressées à la philosophie au nom de la science vous paraissent-elles justifiées? (Aix, sept. 1947; Philo.)

Que signifie la formule: « Physique, méfietoi de la métaphysique. »? (Egypte, sept. 1948; Phil.)

Est-il vrai que toute recherche philosophique part de la psychologie et aboutit à la métaphysique? (Montpellier, juin 1943; Ph.-L.)

La science nous donne-t-elle du réel une explication totale? (Nancy, juin 1947; Sc. expér.)

Quels sont les rapports de la logique et de la métaphysique? (Alger, oct. 1948; Ph.-L.)

Y a-t-il convergence entre les exigences de la rationalité et le souci de l'objectivité de la connaissance? (Paris, juin 1946; Sc. expér.)

Quelle est la valeur psychologique, morale et métaphysique du mot de Malebranche: « Nous avons toujours du mouvement pour aller plus loin » (1)? (Lille, sept. 1942; Ph.-L.)

(1) Recherche de la vérité, liv. I<sup>er</sup>, chap. 1<sup>er</sup>, § 2.

#### Le Problème de la Connaissance.

Le scepticisme. Définissez, expliquez et appréciez cette disposition d'esprit. (Bordeaux, sept. 1948; Ph.-L.)

Le scepticisme: ses raisons; ses formes, sa valeur. (Strasbourg, sept. 1930; Phil.)

La relativité du savoir. (Alger, juin 1946; Sc. expér.)

On a dit souvent que la connaissance humaine est « relative ». Que veut-on signifier par là? (Dijon, oct. 1948; Ph.-L.)

Que pensez-vous de cette formule antique: « L'homme est la mesure de toutes choses. » (Lille, juin 1947; Philo.)

Quel sens faut-il donner à cette affirmation que toute vérité est relative? (Aix, juin 1949; Phil.)

Qu'entendez-vous par cette expression: « Les données immédiates »? (Besançon, juin 1944; Ph.-Sc.)

Les principes de la raison. (Grenoble, juin 1943; Ph.-Sc.)

Les principes de la raison sont-ils immuables? (Aix, sept. 1948; Phil.)

Qu'est-ce que la raison? Comment est-elle constituée? Quel est son rôle dans la connaissance? (Aix, sept. 1949; Phil.)

Peut-on reconnaître une évolution de la raison? (Montpellier, oct. 1930; Lic. Phil. gén.)

Peut-on dire avec Ch. Blondel que « la raison est un splendide cadeau que la société a mis dans notre berceau »? (Strasbourg, juin 1931; Phil.)

Vous définirez le principe de raison suffisante, ses applications et son rôle dans la connaissance. (Rome, oct. 1936.)

L'idée de causalité a-t-elle une valeur métaphysique? (Rennes, mars 1940.)

La relation de cause à effet est-elle une relation d'identification? (Strasbourg, juin 1937.)

L'idée de finalité. (Clermont, juin 1943; D. Ex.)

La finalité exclut-elle la causalité? (Caen, sept. 1930; Sc. exp.)

L'empirisme. (Athènes, juin 1949; Phil.)

Montrez et appréciez l'usage qui peut être fait de la notion de finalité dans la science et dans la philosophie. (Paris, juin 1943; D. Ex.)

- Est-il vrai que toute notre connaissance dérive de l'expérience? (Montpellier, sept. 1949; Phil.)
- La raison tire-t-elle ses principes de l'expérience? (Besançon, sept. 1948; Phil.)
- Qu'est-ce que le rationalisme? (Caen, sept. 1941; Ph.-L.)
- L'attitude criticiste dans la théorie de la connaissance. (Alger, oct. 1938.)
- Qu'entend-on par objectivité de la connaissance? (Bordeaux, juin 1949; Phil.)
- Les divers sens du mot subjectivité. (Nancy, juin 1930; Lic. Phil. gén.)
- L'opposition du réalisme et de l'idéalisme est-elle insurmontable? (Montpellier, juin 1930; Lic. Phil. gén.)
- Quelles sont les raisons qui peuvent conduire le philosophe à mettre en doute la réalité du monde extérieur? (Paris, juin 1937.)
- Est-il plus facile d'établir l'existence des choses matérielles que celle de l'esprit et de la pensée? (Bordeaux, juin 1939.)
- Essayez d'expliquer, s'il se peut, ce que l'on entend par idéalisme. (Alger, juin 1934.)
- Notre connaissance peut-elle dépasser les limites de notre expérience? (Hanoï, oct. 1936.)
- La philosophie n'est plus aujourd'hui « une tentative pour augmenter la quantité du savoir, elle est une réflexion sur la qualité de ce savoir ». Expliquer et au besoin discuter cette formule de Brunschvicg. (Toulouse, sept. 1947; Philo.)
- L'expérience est-elle la condition nécessaire, est-elle la condition suffisante du plein exercice de la pensée rationnelle? (Grenoble, juin 1930.)
- Expliquez et discutez cette pensée de Kant : « Toutes nos connaissances commencent avec l'expérience, ce qui ne veut pas dire que toutes elles proviennent de l'expérience. » (Pondichéry, oct. 1936.)
- La vérité : ses conditions, ses critères. (Rennes, juin 1930; Propéd.)
- L'idée de vérité est-elle adéquatement et intégralement définie par les principes de la Logique? (Aix, nov. 1930; Lic. Ph. gén.)
- La vérité s'identifie-t-elle avec la cohérence logique? (Rennes, sept. 1948; Sc. exp.)
- A quels signes reconnaissez-vous la présence de la vérité (Concours général, 1930.)
- Certitude et vérité. (Lyon, sept. 1941; D. Ex.)
- Qu'est-ce que le pragmatisme et que vaut cette doctrine? (Dijon, juin 1947; Philo.)
- Le philosophe et le savant donnent-ils le même sens au mot vérité? (Besançon, sept. 1930; Sc. exp.)
- Le mot de vérité convient-il également à un théorème mathématique et à une loi physique? (Paris, juin 1949, Sc. Exp.)
- Qu'est-ce que l'erreur? (Paris, juin 1934; Phil.)
- Le problème de l'erreur. (Aix, juin 1947; Sc. expér.)

- Expliquez et appréciez ce mot de Brochard : « Il n'y a rien qui soit plus à nous que nos erreurs. » (Grenoble, sept. 1930; Phil.)
- Que faut-il entendre par le mot réalité? (Montpellier, sept. 1948; Phil.)
- L'erreur. Sa structure logique et ses conditions psychologiques. (Alger, sept. 1941; Ph.-L.)
- Etre et valeur. (Lyon, juin 1943; Ph.-Sc.)
- L'être et la valeur. Examiner leurs rapports d'abord à propos des jugements de valeur et des jugements de réalité, puis, d'une manière générale, en considérant les rapports de l'axiologie et de l'ontologie. (Clermont, oct. 1930; Lic. Phil. gén.)

## Le Monde.

- Etendue et espace. (Nancy, oct. 1936.)
- La notion de temps n'a-t-elle qu'une valeur subjective? (Rennes, juin 1947; Philosophie.)
- Le temps est-il une réalité? (Montpellier, juin 1939.)
- La notion de durée concrète. (Caen, juin 1947; Phil.)
- Qu'est-ce que notre passé? (Montpellier, juin 1946; Sc. expér.)
- Caractériser les principales conceptions de la matière. (Rennes, juin 1937.)
- Comment doit-on concevoir la nature de la vie? (Dijon, juin 1942; Ph.-L.)
- La vie résulte-t-elle des propriétés de la matière, ou suppose-t-elle un principe distinct? (Clermont, sept. 1946; Ph.-L.)
- La vie et les problèmes qu'elle pose. (Clermont, juin 1947; Sc. expér.)
- Comment le philosophe doit-il aborder les problèmes de la vie pour en respecter les caractères spécifiques? (Besançon, nov. 1930; Lic. Phil. gén.)
- La vie est-elle autre chose qu'un ensemble de phénomènes chimiques? (Paris, juin 1949; Sc. exp.)

## L'Esprit.

- La conscience et la vie. (Nancy, oct. 1930; Lic. Phil. gén.)
- Du corps et de l'esprit, quel est celui qui vous paraît le plus aisé à connaître? (Lille, juin 1930; Phil.)
- Le matérialisme. (Alger, oct. 1939.)
- Le matérialisme et le spiritualisme comme attitudes philosophiques. (Clermont, juin 1938.)
- Qu'est-ce qui pourrait nous faire croire à la survivance de l'esprit? (Lille, sept. 1943; Ph.-L.)
- Peut-on, avec Auguste Comte, définir le matérialisme comme « l'explication du supérieur par l'inférieur »? (Lille, juin 1930; Phil.)
- Comment peut-on concevoir la communica-

tion des consciences ? Examinez les conséquences psychologiques, sociales et métaphysiques de la conception adoptée. (Lille, juin 1930; Lic. Phil, gén.)

En quel sens entendez-vous et comment appréciez-vous ces mots de Lachelier : « La pensée ne peut concevoir son propre anéantissement. » (Aix, juin 1930; Phil.)

Que faut-il entendre par immortalité de l'âme ? Raisons d'admettre et de rejeter la doctrine de l'immortalité. (Rennes, juin 1948; Phil.)

### Dieu.

Expliquer et apprécier ce jugement de Maurice Blondel : « Il y a beaucoup d'idolâtres, mais il n'y a pas d'athées. » (Aix, juin 1930; Phil.)

Les preuves de l'existence de Dieu. (Grenoble, juin 1943; Ph.-Sc.)

Examinez de façon personnelle les preuves

de l'existence de Dieu. (Lille, sept. 1943; Ph.-L.)

Vous montrerez la convergence des preuves de l'existence de Dieu. (Grenoble, juin 1935.)

Par quelles voies différentes les philosophes arrivent-ils à poser le problème de Dieu ? Ces voies sont-elles sans influence sur la réponse qu'ils y apportent ? (Alger, oct. 1939.)

Que pensez-vous du mot de Lachelier : « C'est l'office de la philosophie de tout comprendre, même la religion. » (Dijon, juin 1945; Ph.-L.)

Le Dieu des philosophes et le Dieu de la religion. (Poitiers, juin 1946; Ph.-L.)

Appréciez ces mots de Spinoza : « Le bien suprême est la connaissance de Dieu. » (Aix, juin 1946; Ph.)

La présence de Dieu. (Aix, juin 1946; Sc. expér.)

Le problème du mal. (Aix, juin 1947; Sc. expér.)

## TABLE ALPHABÉTIQUE

- Absolu, 32.  
 Accident, 230-233. Cf. 221.  
 Acte et puissance, 235-238.  
 Action (Philosophie de l'), 416-423.  
 Agnosticisme, 413-414, 433-438.  
 ALAIN (pseudonyme d'Emile CHARTIER) (1868-1931), 123, 193.  
 ALBERT le Grand (1193-1280), dominicain, 487.  
 ALLIER (Raoul), 400.  
 Ame, 342. Cf. *Psychologie rationnelle*.  
 Analogie, 211-215, 223-224.  
 Analogisme, 488-489.  
 Animisme psychologique, 328-329; — religieux, 496-397.  
 ANSELME (Saint) (1033-1119), 423-426.  
 Antécédent, 234.  
 Anthropomorphisme, 482.  
 AQUASPARTA (Mathieu de) (vers 1240-1302), franciscain, 375.  
 ARISTOTE (384-322), hylémorphisme, 339.  
 374-375. Cf. 13; 39, 53, 55, 57, 70, 203, 237, 243, 280, 264, 265, 266.  
 Associationnisme, 78.  
 Athéisme, 390-392.  
 Atomisme, 301-303. Cf. 236.  
 AUGUSTIN (Saint) (354-430) : la raison, 104-106. Cf. 42, 67, 186, 243, 289-290, 383, 444, 448, 473, 476, 486, 490.  
 AVERROËS (1126-1198), 376-376.  
 BACHELARD (Gaston), 28, 59-60, 90, 172, 302.  
 BAIN (Alexandre) (1818-1903), 71.  
 BALHAZAR (N.-J.-J.), 484.  
 BANEZ (Dominique) (1525-1604), dominicain, 479.  
 BARTHEZ (Paul-Joseph) (1734-1806), 326.  
 BASTIDE (Roger), 405.  
 BEAUVOIR (Simone de), 23.  
 BERDIAEFF (Nicolas) (1874-1946), 472.  
 BERGSON (Henri), 1839-1941) : la raison, 93-99; Dieu, 408-413. Cf. 14, 22, 24, 218, 293, 311, 323, 363, 365, 404.  
 BERLELEY (George) (1688-1753) : l'immatérialisme, 187-188.  
 BERNARD (Claude) (1816-1878) : la vie, 317.  
 318, 329-330. Cf. 17, 44, 357, 384.  
 BERTHELOT (Marcellin) (1827-1907), 317.  
 BICHAT (Xavier) (1774-1802), 327.  
 BILLOT (Louis), 484.  
 Biosphère, 330-331.  
 BIRAN (Maine de) (1766-1824), 109, 131, 132, 237, 490.  
 BLONDEL (Maunice) (1861-1949), 420-423. Cf. 490, 269, 392, 416, 485.  
 BONAVENTURE (Saint) (1221-1274), 443.  
 Bonté, 227-229.  
 Bose (Sir Jagadis Chunder), 318.  
 BOSSUET (Jacques-Bénigne) (1627-1704), 14, 197, 382, 429, 448, 447, 480, 488.  
 BOULE (Louis), 322.  
 BOURGÈT (Paul) (1832-1935), 189.  
 BOURGUIGNON (Georges), 440.  
 BOUTROUX (Emile) (1845-1921), 220.  
 BOYER (Charles) (né en 1694), 61.  
 BRADLEY (Francis-Herbert) (1846-1924), 14.  
 BRÉNIER (Emile), 348.  
 BROCHARD (Victor) (1848-1907), 139-197.  
 BROGLIE (Abbé Paul de) (1834-1893), 422-423.  
 BROUSSAIS (François) (1772-1838), 353, 355.  
 BRUNNER (Auguste), S. J., 61, 171, 173.  
 BRUNSCWIG (Léon) (1869-1944), 60, 163, 166, 169, 436, 439.  
 BURLLOUD (André), 132.  
 CABANIS (Georges) (1757-1808), 330, 390.  
 CAMUS (Albert), 168, 430, 469.  
 CARNAP (Rudolf) (né en 1891), 84.  
 CARREL (Alexis) (1873-1944), 298-296.  
 Catégories, 120, 229.  
 CAUCHY (Augustin) (1769-1856), 434.  
 CAULLERY (Maurice), 339.  
 Cause, causalité, 130, 249. — Principe de causalité, 57.  
 CHEVALIER (Jacques) (né en 1882), 394, 448.  
 CICÉRON (Marcus Tullius) (106-43 av. J.-C.), 34, 41.  
 CLAPARÈDE (Edouard) (1873-1940), 133.  
 CLARKE (Samuel) (1675-1729), 287.  
 COLLIN (Rémy), 319, 330.  
 COMTE (Auguste) (1788-1857), 84-91, 236, 345, 388, 391, 395. Cf. *Positivisme*.  
 CONDILLAC (1715-1780), 76-78, 156.  
 Condition, 232-233.  
 CONGAR O.P. (Marie-Joseph), 486.  
 Contradiction (Principe de), 56, 133.  
 Cosmologie rationnelle, 277; existence du monde extérieur, 140-175.  
 Cosmologique (Argument), 431 et suiv.  
 COURNOT (Antoine) (1801-1877), 34, 81, 241, 286.  
 COUSIN (Victor) (1792-1847), 382.  
 Création. Cf. 248, 309-310.  
 Création, 463-468.  
 CRESSON (André) (1869-1950), 44.  
 Critériologie, 26; problème critique, 29.  
 Critérium de la vérité, 182-186.  
 Criticisme. Voir *Kant*.  
 CUDWORTH (Raoul) (1617-1688), 379.  
 CUSÉNOT (Louis) (1866-1951), 348, 334, 335, 339.  
 CUREL (François de) (1834-1928), 450-481.  
 DALBIEZ (Roland), 171.  
 DAUVILLIER et DESGUIN, 338.  
 Déisme, 392.  
 DELACROIX (Henri) (1873-1937), 408.  
 DELAY (Jean), 356.  
 DEMOCRITE (v° s. av. J.-C.), 236, 347.  
 DENYS (Pseudo-Denis l'Aéropagite), 471, 486.  
 DENYS le Chartreux (1402-1482), 487.

- DESCARTES (René) (1596-1630) : la raison, 107-110; le monde extérieur, 134-136; l'erreur, 196-197; l'espace 288 et suiv.; la matière, 303-304; la vie, 314-315; l'âme et le corps, 377; argument ontologique, 426. Cf. 20, 33, 44, 51, 143, 146, 179, 184, 183, 210, 263, 294, 447, 460, 472.
- DESCOQS (Pedro) (mort en 1946), 61.
- Déterminisme, 83.
- DEWEY (John), 168.
- Diallèle, 38.
- DIDEROT (Denis) (1713-1784), 382.
- Dieu, 399-490.
- DILTHEY (Wilhelm) (1833-1911), 91.
- DIOGÈNE LAÛRCE (III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.), 33, 38.
- Dogmatisme, 30.
- DONNAN (G.), 317-318.
- DRIESCH (Hans) (1807-1940), 324.
- Dualisme, 273-274, 463-465.
- DUPAMEL (Georges), 72, 133.
- DUPAMEL (J.-M.) (1707-1872), 289.
- DUS SCOR (Jean) (1272-1318), 178.
- Durée, 280 et suiv.
- DURKHEIM (Emile) (1858-1917), 91-93, 191, 366-367, 397-399.
- DWELLSHAUVERS (Georges) (1867-1937), 367.
- Dynamisme, 304.
- EDDINGTON (Arthur) (1882-1944), 46, 299, 340.
- EINSTEIN (Albert) (né en 1879), 46, 47, 308.
- Emergence, 327-328.
- Empirisme, 64, 69-99.
- Energétisme, 307.
- ENGELS (Frédéric) (1820-1895), 193, 342.
- ERICPRE (341-369 av. J.-C.), 347.
- Equivoques (Termes), 212.
- Erreur, 194-200.
- Espace, 279 et suiv.
- Espèces (Origine des), 337-340.
- Esprit, 342. Cf. *Psychologie rationnelle*.
- Essence, 245.
- ESSERTIER (Daniel), 192.
- ETCHEVERRY (Auguste) (né en 1892), 21, 174.
- Etendue. Voir *Espace*.
- Eternité, 309.
- Etre, 215.
- EULER, 379.
- Evidence, 186.
- Existence, 246-248.
- Existentialisme, 22-23, 163-165, 246-247.
- FABRE (Jules), 444.
- FÉNÉLON (François de La Mothe) (1651-1715), 445.
- Fétichisme, 86.
- FEUERBACH (Louis-Andreas) (1804-1872), 350.
- FICHTE (Jean-Gottlieb) (1762-1814), 160.
- Fin et finalité, 259-268, 87, 129, 325.
- FINANCE (Joseph de), 448, 479.
- FONSEGRIVE (Georges), 54.
- FOREST (Aimé), 13, 15, 169, 423.
- Forme et matière, 239-244; dans la pensée, 116.
- FRAZER (James) (1834-1941), 398.
- GARRIGOU-LAGRANGE (Réginald), 85.
- GASSENDI (Pierre GASSEND, dit) (1592-1653), 302.
- GEORGES (André), 339-340.
- GILSON (Elienne), 103, 146, 149, 267-268, 463.
- GLOBLO (Edmond) (1837-1938), 152, 191, 263.
- GONSETH (Ferdinand) (né en 1890), 36.
- GRANDMAISON (Léonce de) (1868-1927), 483.
- GRÉGOIRE de NYSSÉ (vers 340-400), 488-486.
- GROUARD (Mgr), 401.
- GUILLAUME (Paul), 293, 357.
- GUTHRIE, 432.
- HAECKEL (Ernest) (1834-1919), 351.
- HALDANE (J.-B.-S.), 346.
- HAMELIN (Octave) (1836-1907), 20, 162, 268, 483.
- HAMILTON (William) (1768-1856), 56.
- HARTMANN (Nicolas), 104, 170, 180.
- HEGEL (Frédéric) (1770-1834), 20, 160.
- HEIDEGGER (Martin) (né en 1889), 24, 160, 164, 246.
- HÉRACLITE (V<sup>e</sup> s. av. J.-C.), 33, 236.
- HOEFFDING (Harald) (1843-1931), 367.
- HÖLDBACH (Paul-Henri d') (1723-1789), 349.
- HUME (David) (1711-1776) : la raison, 78-81; le phénoménisme, 158-159, 361-363; HUME et KANT, 81.
- HUSSERL (Edmond) (1859-1938), 40, 160, 164.
- HUXLEY (Henri) (1825-1895), 483.
- Hylémorphisme, 239, 308, 323, 363. C. Matière et forme.
- Hylozoïsme, 303.
- Idéal, idéalisme, 182-175, 180-181, 288-290, 459.
- Idées (Problèmes des), 65.
- Identité (Principe d'), 84, 134.
- Immanentisme, 414-416.
- Immatérialisme, 157-158.
- Immortalité, 334.
- Intensité, 231.
- Irrationnel, 51.
- Intuition bergsonienne, 98.
- IZOULET (Jean), 91.
- JAMES (William) (1842-1919) : La vérité, 186-188; Dieu, 406-408. Cf. 9-10, 12, 362.
- JANET (Paul), (1823-1890), 266, 267, 357, 387.
- JANET (Pierre) (1850-1947), 404, 405.
- JASPERS (Karl) (né en 1883), 246, 356.
- JOUFFROY (Théodore) (1796-1842), 267, 364.
- KANT (Emmanuel) (1724-1804) : la connaissance 114-127; le monde extérieur, 150-151; espace et temps, 290-291. Cf. 13, 30, 61, 91, 136, 142, 147, 428, 440, 470, 471.
- KIERKEGAARD (Sören) (1813-1855), 164.
- LACHELIER (Jules) (1832-1918), 162, 169, 268, 291, 315, 393, 436, 473.
- LAGNEAU (Jules) (1851-1894), 390, 486.
- LAIGNEL-LAVASTINE, 300.
- LALANDE (André) (né en 1867), 31, 82, 283.
- LAMENNAIS (Félicité de) (1782-1854), 183-184.
- LA MÉTRIE (Julien de), (1702-1789), 350.
- LAMY (Pierre), 372.
- LANG (Andrew), 399-400.
- LANGEVIN (Paul), (1872-1946), 297, 298, 299, 382.
- LAPICQUE (Louis), 330.
- LAPORTE (Jean) (1836-1943), 107-110.
- LAVELLE (Louis), 14, 22, 136, 181, 165, 223, 224, 246, 247, 361, 362.
- LAVOISIER (Antoine-Laurent) (1743-1794), 51.
- LECOMTE du NOÛY (Pierre) (1883-1947), 252, 296, 318, 322, 329, 334-336, 338, 351, 388, 401, 442, 448.
- LE DANTÉC (Félix) (1879-1917), 391-392.



- LEFEBVRE (Henri), 36, 194.  
 LEIBNIZ (1646-1716) : l'harmonie préétablie, 112-114, 378; le temps et l'espace, 288-289; dynamisme, 303-307. Cf. 84, 85, 86, 220, 376, 427, 429, 468.  
 LEMOINE (Paul) (né en 1878), 339.  
 LÉNINE (Vladimir OULIANOV, dit) (1879-1924), 352.  
 LEQUIER (Jules) (1814-1862), 44.  
 LE ROY (Edouard) (né en 1870), 417-420. Cf. 153, 169, 174, 190, 330, 414, 435, 438, 467, 462.  
 LE SENNE (René), 133, 154, 166, 168, 171.  
 LITTRÉ (Emile) (1801-1891), 88, 90, 275, 454, 484.  
 Localisations cérébrales, 356.  
 LOCKE (John) (1632-1704), 74-75, 156, 348.  
 LOEB (Jacques) (1859-1924), 315, 319, 320.  
 Loi, 233-236.  
 LOISY (Alfred) (1837-1941), 415.  
 LOWIE (Robert), 397.  
 LUBAC (Henri de) (né en 1896), 450, 456, 488.  
 LUCRÈCE (env. 98 av. J.-C.-33 apr. J.-C.), 302-303, 347, 348.  
 MAINE DE BIRAN. Voir Biran.  
 Mal (Problème du), 468-474.  
 MALBRANCHE (Nicolas) (1638-1718) : Vision en Dieu, 110-112; occasionnalisme, 253, 377-378. Cf. 156, 429, 448.  
 MARCEL (Gabriel) (né en 1839), 24, 99, 127, 144, 163, 167, 174, 456.  
 MARÉCHAL (Joseph), 40.  
 MARION (Henri), 470.  
 MARTAIN (Jacques), 60, 263.  
 MARX (Karl) (1818-1883) : la vérité, 192-193; l'âme, 352.  
 Matérialisme, 348-358.  
 Matière, 299; matière et forme, 239-244; matière et forme dans la pensée, 116.  
 MAUSLEY (Henry) (1835-1918), 379.  
 Mécanisme, mécanisme : la matière, 301-304; la vie, 313-321.  
 MÉLIORISME, 470.  
 MERLEAU-PONTY (Maurice) (né en 1908), 22, 166, 167, 168, 171.  
 Métempsychose, 383-386.  
 Méthode de la métaphysique, 18-25.  
 MUYERSON (Emile) (1839-1933), 85, 60, 63, 149, 237, 265.  
 MINKOWSKI (Hermann) (1834-1908), 298.  
 MOLESCHOTT (Jacob) (1822-1893), 351.  
 MOLÈRE (J.-B. Poquelin) (1622-1673), 40.  
 Molinisme, 479.  
 Monade, Monadologie, 306.  
 MONCHEUIL (Yves de) (1900-1944), 454.  
 Monisme, 273, 457.  
 MONTAIGNE (Michel de) (1533-1592), 38, 41, 43.  
 MORGAN (C. Lloyd), 327.  
 Mouvement, 284-288, 292 et suiv. Cf. 236.  
 MULLER (Max) (1823-1900), 395-396.  
 Mystique, 402-413, 483 et suiv.  
 Néant, 217-218.  
 NEWTON (Isaac) (1642-1727), 286.  
 NIETZSCHE (Frédéric) (1844-1900), 284.  
 Objectif, objet, 140.  
 OCCAM (Guillaume d') (1270-1347), 208-235.  
 Occasion, 233-254.  
 Occasionalisme, 253, 377-378.  
 Ontologie, 203-269. Cf. 26.  
 Ontologique (Argument), 428-429.  
 Ontologisme, 443-447.  
 Optimisme, 468-471.  
 Organicisme, 327.  
 Panthéisme, 457-463.  
 PARMÉNIDE (vr<sup>e</sup> s. av. J.-C.), 19, 235, 239.  
 PARODI (Dominique) (né en 1870), 174, 237.  
 PASCAL (Blaise) (1632-1662), 34, 36, 37, 40, 44, 53, 135, 373, 384, 402, 478.  
 PASTEUR (Louis) (1822-1895), 323, 333-334.  
 PECKHAM (John) (vers 1220-1292), 375.  
 PERRIER (Edmond) (1844-1924), 334.  
 Pessimisme, 468-471.  
 Phénoménisme, 188-189, 361-364.  
 Phénoménologie, 23, 104, 164.  
 PIAGET (Jean) (né en 1897), 129.  
 PIAT (Clodius) (mort en 1918), 364.  
 PICARD (Gabriel) (né en 1876), 136-137.  
 PINARD DE LA BOULLAYE (Henri) (né en 1874), 397, 403-406.  
 PLANCK (Max) (1888-1947), 299.  
 PLATON (429-347 av. J.-C.), 92-104, 239, 267, 67; l'âme et le corps, 374.  
 Pluralisme, 273-274.  
 POINCARÉ (Henri) (1854-1912), 169.  
 Positif, positivisme, 84-91; cause et loi, 256. Cf. Comte.  
 Possibles, 219.  
 PRADINES (Maurice), 72, 287.  
 Pragmatisme, 186-190.  
 Prédicaments, 229.  
 Principes, 81 et suiv.; 129 et suiv.; 233 et suiv.  
 Probabilisme, 41.  
 PROTAGORAS (483-411 av. J.-C.), 33-66.  
 Psychologie rationnelle, 341-358.  
 Puissance et acte, 235-238.  
 PYRRHON (368-275), 33.  
 Qualité, 231; —s premières, —s secondes, 146.  
 Quantité, 231.  
 QUATREFAGES (Armand de) (1810-1892), 453.  
 Quiddité, 245.  
 RABAUD (Etienne), 316.  
 RADIN (P.), 333-396.  
 Raison, 49-54. (Valeur de la —), 64-139.  
 Raison suffisante, 56.  
 Rationalisme, 64, 65, 69, 99-127.  
 RAVAISSON (Félix) (1818-1900), 131, 260, 265, 336, 345, 388.  
 Réalisme 143-154, 181-182, 283 et suiv.  
 RÉGNON (Théodore de) (1831-1893), 231.  
 REINACH (Salomon), (1838-1932), 399.  
 REID (Thomas) (1710-1796), 39.  
 Relatif et relativisme, 37, 47.  
 Relation, 232.  
 Relativité, 45-47.  
 Religion (Origine de la), 394-401; de l'humanité, 89.  
 RENAN (Ernest) (1823-1892), 193, 459.  
 RENOUIER (Charles) (1815-1903), 161, 472.  
 RIBOT (Théodule) (1831-1916), 366.  
 ROBIN (Léon) (1866-1947), 375.  
 ROSTAND (Jean), 295, 296, 320, 334, 335.  
 ROYER-COLLARD (Pierre) (1763-1845), 364.  
 RUSSELL (Bertrand), 351.

- RUYER (Raymond), 321, 327, 331.  
 SABATIER (Auguste) (1839-1901), 413.  
 SAINT-EXUPÉRY (Antoine de), 189.  
 SAINT-PIERRE (Bernardin de) (1737-1814), 261.  
 SARTRE (Jean-Paul) (né en 1905), 131, 158, 165, 172, 173, 204, 217, 221, 224, 246-247, 353-359, 467, 469, 470.  
 Scepticisme, 31-43.  
 SCHELLING (Frédéric-G.) (1775-1854), 160.  
 SCHILLER (F.-C.-S.), 188-189.  
 SCHMIDT (Wilhelm), 400-401. Cf. 398.  
 SCHOPENHAUER (Arthur) (1788-1860), 150, 172, 463.  
 SÉNÈQUE le Philosophe (2-66), 458.  
 Sensualisme, 76.  
 SERTILANGES O. P. (1863-1948), 338, 376, 382, 434-438, 436, 439, 451, 456.  
 Sociologique (Ecole) : la raison, 92; la vérité, 190-192; l'âme, 366-367; la religion, 397-399.  
 Solipsisme, 172.  
 SOLLIER (Paul), 30.  
 SPAIER (Albert) (1883-1948), 121.  
 SPENCER (Herbert) (1820-1903) : l'évolutionnisme, 81-84; origine de la religion, 396; agnosticisme, 488. Cf. 73.  
 SPINOZA (Baruch) (1632-1677) : l'erreur, 196; l'âme et le corps, 378-379; Dieu, 460-461. Cf. 20, 156, 188, 286, 463.  
 SPIR (African) (1837-1890), 438.  
 Spiritisme, 359-360.  
 Spiritualité de l'âme, 370.  
 STRAUSS (David) (1808-1874), 333.  
 STUART MILL (John) (1806-1873), 80, 87, 89, 293, 295, 363.  
 Subjectif, subjectivisme. Voir *Objectif*.  
 Substance, 229-233. Cf. 221. — Principe de —, 58; mutations substantielles, 243.  
 Substantialisme éclectique, 364-365.  
 SULLY (James), 72.  
 TAINÉ (Hippolyte) (1828-1893), 350, 352.  
 TAYLOR (Edward Burnet) (1832-1917), 393-397.  
 TELHARD DE CHARDIN (Pierre) (né en 1881), 325-326, 327, 330-331, 380, 442, 466.  
 Temps, 280 et suiv.  
 Théisme, 92.  
 Théodicée, 89-490.  
 Théologie, 393.  
 Théosophie, 392-393.  
 THÉRÈSE d'AVILA (Sainte) (1515-1582), 412.  
 THIBON (Gustave) 472.  
 THOMAS d'AQUIN (1224-1274) : l'âme et le corps, 376; preuves de l'existence de Dieu, 432-433. Cf. 55, 103, 135, 145, 262, 267, 337, 448, 467, 470, 479, 487.  
 Totémisme, 398.  
 Traditionalisme, 183-184.  
 Traducianisme, 383.  
 Transcendantal, 222, 225.  
 Transformisme, 82, 336-340.  
 Ubiquité, 279-280.  
 Unité, 226.  
 Universaux, 245.  
 Univoques (Termes), 212.  
 VALENSIN (Auguste), 354, 368-369, 457, 462.  
 VALÉRY (Paul) (1874-1945), 218.  
 VANDEL (Albert), 320.  
 Vérité, 176-194, 226-227.  
 VIALLE (Jean), 394.  
 Vie, 310-340.  
 Vienne (Cercle de), 17, 84, 88, 181.  
 Virus-protéines, 320-321.  
 Vitalisme, 321-333.  
 VOGT (Karl) (1817-1898) 350.  
 VOLTAIRE (1694-1778), 17, 53, 378, 440, 453.  
 WEBER (Louis), 90, 174.  
 VERNADSKY (V.), 358.  
 ZÉNON d'Elée (v° s. av. J.-C.), 236, 292-293.

# TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS, 7.

INTRODUCTION. — I. Le mot, 9; II. L'objet de la métaphysique, 11; III. Définition, 12; IV. Légitimité, 16; V. Méthode, 18; VI. Division, 26.

## PARTIE PRÉLIMINAIRE

### LE PROBLÈME CRITIQUE

ou

### PROBLÈME DE LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE

INTRODUCTION. — I. Le problème, 29; II. Les solutions, 30.

#### CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — Le scepticisme (31-48).

INTRODUCTION, 31. — § 1<sup>er</sup>. *Dans l'antiquité : le scepticisme absolu* : I. Exposé, 32; II. Arguments et critiques, 34; III. Conclusion : le scepticisme est insoutenable, 39. — § 2. *Dans les temps modernes : le scepticisme relatif ou relativisme* : I. le scepticisme systématique, 43; II. Le scepticisme relatif ou relativisme, 45; III. Division de cette partie, 48.

#### CHAPITRE PREMIER. — La valeur de la raison (49-139).

ARTICLE PRÉLIMINAIRE : La raison et les principes rationnels. — § 1<sup>er</sup>. *Notions* : I. La raison, 49; II. Les principes rationnels, 51. — § 2. *La classification des principes* : I. Le principe d'identité et ses dérivés, 54; II. Le principe de raison suffisante et ses dérivés, 56. — § 3. *La réduction des principes à l'unité* : I. Pour la réductibilité, 59; II. Contre la réductibilité, 61. — § 4. *Les problèmes posés par les principes* : I. Position du problème, 63; II. Le problème de la raison et le problème des idées, 65; III. L'histoire du problème, 66; IV. Classification des théories, 69.

ARTICLE PREMIER : L'empirisme. — INTRODUCTION : *L'empirisme en général* : I. Notion générale, 69; II. Discussion générale, 71; III. Diverses formes, 73. — § 1<sup>er</sup>. *Les formes primitives de l'empirisme* : I. L'empirisme proprement dit : Locke, 74; II. Le sensualisme, 76; III. L'associationnisme de Hume et de Stuart Mill, 78. — § 2. *Quelques systèmes empiristes* : I. L'évolutionnisme : Herbert Spencer, 81; II. Le positivisme, 84; III. La théorie sociologique, 91. — § 3. *La théorie de Bergson* : I. Exposé, 94; II. Discussion, 97.

ARTICLE 2 : Le rationalisme. — INTRODUCTION : *Le rationalisme en général.* — § 1<sup>er</sup>. *Le rationalisme réaliste* : I. Le platonisme, 102; II. Le cartésianisme, 107. — § 2. *Le rationalisme idéaliste ou criticisme kantien* : I. La critique de la raison pure, 116; II. La critique de la raison pratique, 124; III. Discussion, 126.

ARTICLE 3 : L'empirisme rationaliste. — § 1<sup>er</sup>. *L'origine des principes* : I. Le principe de raison suffisante, 129; II. Le principe d'identité, 133. — § 2. *La valeur des principes* : I. Solutions classiques, 133; II. Solution proposée, 137.

CONCLUSION : La valeur de la raison et la possibilité de la métaphysique, 139.

## CHAPITRE II. — L'objectivité de la connaissance et l'existence du monde extérieur (140-178).

INTRODUCTION, 140.

ARTICLE PREMIER : Le réalisme. — § 1<sup>er</sup>. *Exposé* : I. Notion, 143; II. Le réalisme cosmologique en général; III. Diverses formes de réalisme, 144. — § 2. *Discussion* : I Les arguments du réalisme, 147; II. Critique du réalisme, 149.

ARTICLE 2 : L'idéalisme. — § 1<sup>er</sup>. *Exposé* : I. Notion, 152; II. Les précurseurs de l'idéalisme moderne, 154; III. Diverses formes d'idéalisme, 157. — § 2. *Discussion* : I. Les arguments de l'idéalisme, 166; II. Les difficultés de l'idéalisme, 170.

CONCLUSION : Les services rendus par l'idéalisme, 174.

## CHAPITRE III. — La vérité et l'erreur (176-200).

ARTICLE PREMIER : L'idée de vérité. — § 1<sup>er</sup>. *Les conceptions classiques de la vérité* : I. Les diverses acceptions du mot, 177; II. « La vérité est dans le jugement », 179; III. La nature de la vérité, 180; IV. Le critérium de la vérité, 182. — § 2. *Conceptions contemporaines* : I. La notion pragmatiste de vérité, 186; II. La théorie sociologique, 190; III. Théorie dynamiste, 192.

ARTICLE 2 : L'erreur. — § 1<sup>er</sup>. *La nature de l'erreur*, 194. — § 2. *Les causes de l'erreur* : I. Le problème et les théories classiques, 196; II. Conception proposée, 197.

CONCLUSION : La lutte contre l'erreur et l'éducation de l'intelligence, 200.

## PREMIÈRE PARTIE

# MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

ou

# ONTOLOGIE

INTRODUCTION, 203.

ARTICLE PRÉLIMINAIRE : Le problème ontologique fondamental. — § 1<sup>er</sup>. *Méthode de l'ontologie*, 203. — § 2. *La valeur des distinctions conceptuelles* : I. Les distinctions, 207; II. Les règles de la distinction, 209. — § 3. *La valeur de nos concepts* : I. Position du problème, 210; II. La solution, 211.

ARTICLE PREMIER : De l'être. — § 1<sup>er</sup>. *La notion d'être* : I. L'être et le néant; II. Divers sens du mot « être », 215; III. Les différents degrés d'être, 218; IV. Les caractéristiques du concept d'être, 222. — § 2. *Les propriétés de l'être* : I. Les propriétés transcendentales, 223; II. Les propriétés prédicamentales, 229.

ARTICLE 2 : Les principes intrinsèques de l'être. — Introduction, 233. — § 1<sup>er</sup>. *L'acte et la puissance* : I. Les antécédents de la théorie, 233; II. La théorie aristotélicienne, 237. — § 2. *La matière et la forme* : I. Antécédents de la théorie, 239; II. La théorie hylémorphique, 240. — § 3. *L'essence et l'existence* : I. Notion, 243; II. Le problème, 247.

ARTICLE 3 : Les principes extrinsèques de l'être ou les causes. — Introduction, 249. — § 1<sup>er</sup>. *La cause efficiente* : I. Cause efficiente et notions analogues, 252; II. L'existence de causes efficientes, 257. — § 2. *La cause finale* : I. La notion, 260; II. L'existence de la finalité, 264.

CONCLUSION : Le dynamisme de l'être, 268.

## DEUXIÈME PARTIE

### MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE

ou

### LES GRANDS PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES

INTRODUCTION : I. Idée générale, 273; II. Ces problèmes s'imposent-ils ? 275; III. Division de la métaphysique spéciale, 276.

#### CHAPITRE PREMIER. — Cosmologie rationnelle (277-340).

INTRODUCTION, 277.

ARTICLE PREMIER : L'espace, le temps et le mouvement. — § 1<sup>er</sup>. *Notions* : I. L'espace, 279; II. Le temps, 280; III. Le mouvement, 281; IV. Leurs propriétés, 282; V. Problèmes métaphysiques, 284. — § 2. *Les problèmes classiques* : I. L'espace et le temps, 283; II. L'étendue et la durée, 289; III. Le mouvement, 292. — § 3. *Conceptions contemporaines* : I. La relativité du temps, 293; II. L'espace, 298.

ARTICLE 2 : La matière. — § 1<sup>er</sup>. *La nature des corps bruts* : I. Le mécanisme, 304; II. Le dynamisme, 304; III. L'hylémorphisme, 308. — § 2. *L'origine de la matière*, 309.

ARTICLE 3 : Les êtres vivants. — Introduction, 310. — § 1<sup>er</sup>. *La nature de la vie* : I. Le mécanisme, 313; II. Le vitalisme, 321. — § 2. *Questions d'origine* : I. L'origine de la vie, 331; II. L'origine des espèces, 336.

CONCLUSION : Le mystère de la matière, 340.

## CHAPITRE II. — Psychologie rationnelle ou de l'esprit (341-388).

INTRODUCTION, 341.

ARTICLE PREMIER : Le matérialisme. — § 1<sup>er</sup>. *Le matérialisme antique* : I. Exposé, 346; II. Discussion, 348. — § 2. *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 348. — § 3. *Le matérialisme contemporain* : I. Son origine, 349; II. Ses différentes formes, 350; III. Ses arguments, 353; IV. Discussion, 353.

ARTICLE 2 : Le spiritualisme. — Introduction, 358. — § 1<sup>er</sup>. *La nature de l'âme* : I. Sa substantialité, 360; II. Sa simplicité et son immatérialité, 368; III. Sa spiritualité, 370. — § 2. *L'union de l'âme et du corps* : I. Exposé de la question, 373; II. Histoire des doctrines, 374. — § 3. *L'origine et la destinée de l'âme* : I. Son origine, 380; II. Sa destinée, 384.

CONCLUSION : L'attitude spiritualiste, 387.

## CHAPITRE III. — Théologie rationnelle ou théodicée (389-490).

INTRODUCTION, 289.

ARTICLE PREMIER : L'origine de la religion : I. Théories évolutionnistes, 394; II. Les recherches historiques, 399.

ARTICLE 2 : La connaissance expérimentale de Dieu. — § 1<sup>er</sup>. *L'expérience mystique* : I. La mystique et le mysticisme, 402; II. Deux conceptions, 406. — § 3. *L'expérience naturelle de Dieu* : I. L'immanentisme moderniste, 413; II. La philosophie de l'action, 416.

ARTICLE 3 : Les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. — § 1<sup>er</sup>. *Preuves à priori* : I. L'argument ontologique, 425; II. Arguments idéologiques, 429. — § 2. *Preuves à posteriori* : I. Preuves cosmologiques, 431; Preuves psychologiques, 443; III. Preuves morales, 432.

ARTICLE 4 : Rapports de Dieu avec le monde. — § 1<sup>er</sup>. *Dieu et le monde* : I. Monisme ou panthéisme, 437; II. Le dualisme, 463; III. Le créationisme, 465. — § 2. *Le problème du mal* : I. Le mal, 468; II. Dieu et le mal, 471.

ARTICLE 5 : La nature de Dieu. — § 1<sup>er</sup>. *Notre représentation de Dieu* : I. Les modalités de cette représentation, 474; II. Son contenu ou les attributions de Dieu, 477. — § 2. *La valeur de nos représentations de Dieu* : I. L'anthropomorphisme, 482; II. L'agnosticisme, 463; III. L'analogisme, 488.

CONCLUSION : La raison et la religion, 490.

CONCLUSION DE LA PHILOSOPHIE : Philosophie et humanisme, 491.

SUJETS DE DISSERTATION, 493.

TABLE ALPHABÉTIQUE, 497.