

François-Joseph
THONNARD

Précis d'histoire
de la philosophie

Précis d'histoire de la philosophie

(Source : [François Pinard](#))

Table des matières abrégée

[Première partie. Époque grecque et romaine. Philosophie païenne.](#)

[Première période. Aurore de l'hellénisme philosophique](#)

[Deuxième période. Apogée de l'hellénisme philosophique \(Platon et Aristote\)](#)

[Troisième période. Décadence et Transition \(Plotin\)](#)

[Deuxième partie. Époque patristique et médiévale. Philosophie chrétienne](#)

[Première période. Préparation Patristique \(saint Augustin\)](#)

[Deuxième période. Synthèse Scolastique \(saint Thomas\)](#)

[Troisième période. Décadence \(Occam et Suarez\)](#)

[Troisième partie. Époque moderne. Philosophie moderne et néothomiste.](#)

[Première Période : L'esprit cartésien \(XVII-XVIIIe siècle\)](#)

[Deuxième Période : L'esprit kantien \(XIX-XXe siècle\)](#)

[Chapitre 1. Kant](#)

[Chapitre 2. L'Idéalisme \(Fichte, Schelling, Hegel, etc.\)](#)

[Chapitre 3. Le Traditionalisme \(De Bonald, Lammenais, Cousin, etc.\)](#)

[Chapitre 4. Le Positivisme \(Rousseau, Comte, Spencer, Durkheim, etc.\)](#)

[Chapitre 5. Réaction métaphysique \(James, Dewey, Bergson, Whitehead, etc.\)](#)

[Chapitre 6. Le Néothomisme](#)

[Annexes.](#)

[Comment télécharger tout ce livre](#) en version électronique.

Notice bibliographique

Titre : *Précis d'histoire de la philosophie, 5e édition revue et corrigée*

Auteur : [François-Joseph Thonnard](#), A. A.

Imprimatur : Tornaci, die 4 dec. 1966. J. THOMAS, Vic. gen.

Dédicace : Sancto Patri Augustino Divoque Thomae Magistris

Maison d'édition : Desclée de Brouwer

Numérisation : Stefan Jetchick

Révision :

Propriété intellectuelle : Copyright (c) Desclée de Brouwer, 1966. (Voir [Considération juridique N° 21](#), mais aussi la [Lettre ouverte à Desclée de Brouwer](#)).

Table des matières complète

[Préface](#)

[Introduction](#)

[Définition](#)

[Vue d'ensemble et division](#)

[Première partie. Époque grecque et romaine.](#)

[Philosophie païenne.](#)

[\(Du VIe siècle avant J.-C. au VIe siècle après J.-C.\)](#)

[Première période. Aurore de l'hellénisme philosophique.](#)

[\(VIe et Ve siècles avant Jésus-Christ.\)](#)

[Article 1. — Solution sensualiste : les Ioniens](#)

[1. — Les anciens Ioniens : Thalès \(vers 640-550\) Anaximandre \(611-546\), Anaximène \(588-524\)](#)

[1. — Héraclite d'Éphèse \(entre 540 et 475\)](#)

[Article 2. — Solution rationaliste : les Éléates](#)

[1. — Précurseurs : Pythagore de Samos \(entre 580 et 500\); Xénophane \(vers 570-478\).](#)

[2. — Parménide d'Élée \(entre 530 et 444\)](#)

[3. — Zénon d'Élée \(vers 490\)](#)

[Article 3. — Conciliation physique : les Atomistes.](#)

Leucippe d'Abdère (vers 500)

Démocrite (vers 520-440)

Empédocle d'Agrigente (vers 445)

Anaxagore de Clazomène (entre 500 et 428)

[Article 4. — Conciliation psychologique : les Sophistes.](#)

Protagoras d'Abdère (entre 480 et 410)
Gorgias de Léontini (vers 425)

Deuxième période. Apogée de l'hellénisme philosophique.
De 470, Naissance de Socrate, à 322: Mort d'Aristote (Ve-IVe siècles av. J.-C.)

Chapitre 1. - Socrate (470-399).

1. — Objet de la philosophie socratique.
2. — La méthode socratique.
3. — La science morale.
4. — Essai de psychologie et de théodicée.

Chapitre 2. - Platon (429-348).

Article 1. La dialectique : science des idées.

1. Existence du monde idéal.

- A) L'argumentation
- B) Pluralité des idées
- C) Nature des idées

2. Méthode platonicienne.

- A) Aspect logique
- B) Aspect psychologique
- C) Réalisme et innéisme platoniciens

3. Rapport mutuel des Idées.

- A) Théorie de la participation
- B) Essai d'explication par les cinq genres
- C) Le bien, dernière raison de tout

Article 2. — Le monde sensible : domaine de l'opinion.

1. Physique générale.

- A) Le principe infini : la matière.
- B) Le principe fini : participation aux Idées.
- C) L'ordre du monde.

2. Théodicée.

- A) Preuves de l'existence de Dieu.
- B) Attributs de Dieu
- C) Valeur de la Théodicée platonicienne.

3. Psychologie.

- A) Nature de l'âme.
- B) Facultés de l'âme.

4. Morale.

- A) Le bonheur.
- B) La vertu.
- C) L'obligation.
- D) l'État.
- E) Les sanctions.

Chapitre 3. - Aristote (384-322).

1. — La théorie fondamentale (ontologie).

- A) Origine historique.
- B) Double précision.

2. — L'ordre logique.

- A) Logique formelle.
- B) Logique matérielle.

3. — La physique générale.

- A) Les quatre causes
- B) Substance et accidents

4. — Les corps ou sciences physiques.

- A) Matière et forme
- B) Les dix prédicaments
- C) L'éternité du monde

5. — Les plantes ou sciences biologiques.

6. — Les animaux ou sciences zoologiques.

7. — L'âme subsistante ou psychologie.

- A) L'intellect passif
- B) L'intellect agent
- C) L'âme spirituelle

8. — L'activité humaine ou morale.

A) Théorie de l'appétit

B) Morale individuelle

C) Morale sociale

9. — L'oeuvre humaine ou l'art.

10. — La métaphysique ou théologie.

A) Existence de Dieu

B) Attributs de Dieu

Troisième période. Décadence et Transition.

(De 322: mort d'Aristote (IIIe siècle avant J.-C.) à 270: mort de Plotin (III siècle après J.-C.; 529: Fermeture de l'école d'Athènes.)

Chapitre 1: Transition morale. (d'Aristote à Marc-Aurèle)

Article 1 : Le Stoïcisme.

(Zénon de Cittium, Cléanthe, Chrysippe, Posidonius, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle)

1. Source du principe stoïcien : Conception panthéiste et matérialiste de la vie selon la raison, ou la Physique.

A) Le Logos divin.

B) La Hiérarchie des êtres

2. Conséquence spéculative : Logique et science.

3. Conséquence pratique : Morale.

Article 2 : L'Épicurisme.

(Épicure, Lucrece)

1. Source du principe épicurien : Conception rationnelle du plaisir sensible.

2. Conséquences spéculatives : Logique et physique.

3. Conséquences pratiques : Morale.

Article 3 : Le scepticisme.

1. — Le scepticisme philosophique.

(Pyrrhon, Arcésilas, Carnéade, Aénéside de Crète, Sextus Empiricus, Agrippa, Favorinus d'Arles)

2. — Les Éclectiques

A) Les Romains.

(Cicéron)

B) Les Commentateurs.

(Théophraste, Andronicus de Rhodes, Alexandre d'Aphrodisias)

Chapitre 2: Transition mystique. De Philon à Proclus.

Aperçu historique

A) Préparation.

Philon (40 avant J. -C. — 40 après J. -C.) ; Plutarque (50-120 après J. -C.) ;
Le Gnosticisme (Ier et IIe siècle après J. -C.).

B) L'Apogée ou le Néoplatonisme.

Ammonius Saccas (décédé vers 245) ; Porphyre (232-305) ; Jamblique
(mort vers 330) ; Proclus (411-485).

Plotin

Article 1. Métaphysique : Descente des êtres venant de Dieu.

1) L'UN.

A) Théologie positive.

B) Théologie négative.

C) L'émanation.

2) L'Intelligence.

A) Dégradation.

B) Ressemblance.

3) L'Âme.

A) Dégradation.

B) Ressemblance.

C) La Trinité de Plotin.

4) La Matière.

A) Dégradation.

B) Ressemblance.

C) Le Monde et Dieu : Plotin est-il panthéiste ?

Article 2. Morale : Ascension de l'âme vers Dieu.

1. Conclusions psychologiques.

A) Définition de l'homme.

B) Immortalité et facultés de l'âme.

2. Principe du retour : le désir.

A) Notion du désir.

B) Lois du désir.

3. Les degrés de la purification.

1er degré) Effort d'ABSTRACTION pour redevenir âme.

2e degré) Effort d'INTUITION pour redevenir esprit.

3e degré) Effort d'EXTASE pour redevenir l'Un.

Conclusion générale de la première partie

Deuxième partie. Époque patristique et médiévale.

Philosophie chrétienne.

(Du IIe siècle au XVIe siècle)

Première période. Préparation Patristique.

(IIe - VIIe siècle)

Saint Augustin (354-430).

Formation de saint Augustin

Oeuvre et principe fondamental

Article 1. L'existence de la Vérité.

1) Le monde intelligible.

A) Preuve indirecte (contre les Académiciens.

B) Preuve directe.

2) Existence de Dieu.

A) Preuve complète.

B) Formes abrégées.

C) Sens et valeur de la preuve.

3) Nature de Dieu.

A) Dieu. Vérité subsistante.

B) Attributs de Dieu.

C) Valeur de notre connaissance de Dieu.

Article 2. L'oeuvre de la Vérité.

1) L'émanation en général.

A) La Création.

B) L'Exemplarisme.

C) La Providence.

2) Le monde spirituel : l'homme.

A) La Vie.

B) La Sensation.

C) L'Intellection.

D) La Liberté.

E) L'Immortalité.

3) Le monde matériel.

A) La Matière.

B) Les Raisons séminales.

Article 3. La possession de la Vérité.

A) Principe du retour.

B) La Béatitude.

C) La Vertu.

D) La Loi.

E) La Société.

Conclusion

2e PÉRIODE: Synthèse Scolastique. **(VIIIe - XIIIe siècle)**

Chapitre 1. La Formation **(VIIe-XIIe siècle).**

Article 1 : Les Infidèles.

1) Les Arabes. Al-Kindi (décédé 873), Al-Farabi (décédé 950)

Avicenne (980-1036).

A) Le monde terrestre ; l'âme humaine.

B) Le monde céleste : Le Premier Causé.

C) Dieu.

Gazali (1058-1111).

Averroès (1126-1198).

A) Système philosophique.

B) Théorie des trois ordres.

2) Les juifs.

Avicbron (vers 1021-1070)

Maïmonide (1135-1204).

A) Théodicée.

B) Morale.

Article 2 : Les Chrétiens.

A) Denys l'Aréopagite.

B) Boèce (470-525).

1) Les premiers scolastiques (VIIe-Xe siècle).

Caractère général.

Alcuin (vers 730-804) ; Rhaban Maur (vers 776-856).

Jean Scot Érigène (Entre 800 et 870).

A) Principe fondamental.

B) Applications métaphysiques.

C) Applications psychologiques.

D) La Foi et la raison.

2) La querelle des universaux (XIe-XIIe siècle).

2.1) Les réalistes : aspect métaphysique.

A) Guillaume de Champeaux (1070-1120).

B) L'école de Chartres.

Bernard De Chartres (décédé 1130) ; Gilbert De La Porrée (1076-1154) ;

Thierry De Chartres (décédé 1155).

Guillaume De Conches (vers 1080-1154) ; Jean De Salisbury (décédé

1180) ; Adam du Petit Pont.

C) Les panthéistes.

Bernard De Tours (vers 1150) ; Amaury De Bène (décédé vers 1206) ;

David De Dinant (vers 1200).

2.2) Les anti-réalistes : aspect psychologique.

A) Roscelin (vers 1050-1120).

B) Pierre Abélard (1079-1142).

C) Le réalisme modéré.

3) Saint Anselme (1033-1109).

A) Théorie fondamentale.

B) Recherches fragmentaires.

C) Théodicée constituée.

L'école mystique de Saint Victor.

Les sommistes : Pierre Lombard (vers 1100-1160).

Chapitre 2. L'Apogée **(XIIIe siècle).**

Article 1. Les précurseurs de saint Thomas.

1) Les Circonstances.

A) Les Universités.

B) Les Ordres mendiants.

C) Traductions d'Aristote.

2) Les premiers Maîtres aristotéliens.

A) Doctrine (éclectisme aristotélien platonisant).

B) Principaux représentants.

1) Les séculiers :

Guillaume D'Auxerre (décédé 1231) ; Guillaume D'Auvergne (décédé 1249) ; etc.

2) Les dominicains :

Roland De Crémone (décédé après 1244) ; Pierre De Tarentaise (1225-1276) ; etc.

3) Les franciscains :

Alexandre De Halès (1180-1245) ; Jean De La Rochelle (1200-1245) ; etc.

3) Saint ALBERT LE GRAND (1206-1280).

A) Méthode.

B) Doctrine.

C) Influence.

Article 2. Saint Thomas d'Aquin (1225-1274).

Section 1) Réalisation historique.

1. Période de fondation : Premier séjour à Paris (1252-1260).

A) Le Philosophe.

B) Le Théologien.

C) Le Polémiste.

2. Période d'extension : Séjour à la cour romaine (1260-1268).

A) Domaine philosophique.

B) Domaine théologique (les deux Sommes).

Foi et Raison ; Théologie et Philosophie chrétienne

C) Domaine mixte (politique et question juive).

3. Période de combat : Deuxième séjour à Paris (1268-1272).

A) Les Séculiers.

B) L'averroïsme.

1) Synthèse doctrinale de Siger de Brabant.

2) La lutte. Évolution doctrinale de Siger de Brabant.

C) Les augustinien.

a) Séculiers : Henri De Gand (décédé 1293) ; Godefroid De Fontaines (décédé vers 1303) ; etc.

b) Religieux : Robert Kilwardby (décédé 1279) ; John Peckam (vers 1240-1292) ; etc.

Dernières années et mort de saint Thomas.

Liste des oeuvres authentiques de s. Thomas.

Section 2) La synthèse thomiste.

1. La création du thomisme.

A) Conservation : les Matériaux.

B) Nouveauté : l'effort intellectuel.

C) Progrès : Principe directeur.

2. Le principe fondamental du thomisme.

A) La formule.

B) Place du « Principe » en Philosophie.

3. L'universalité du thomisme.

Première étape : l'Intuition.

Deuxième étape : l'Induction.

Troisième étape : la Déduction.

Quatrième étape : la Systématisation.

4. L'unité du thomisme.

A) Métaphysique.

B) Physique.

C) Morale.

Article 3. Les synthèses non thomistes.

1) Roger Bacon (vers 1210-1292).

A) Caractère général.

B) Doctrines philosophiques.

2) Saint Bonaventure (1221-1274).

Caractère général.

1) L'exemplarisme.

A) Existence de Dieu.

B) Nature des Idées exemplaires.

C) Rayonnement des Idées exemplaires.

2) Les Natures.

3) Les opérations.

A) La connaissance ; Foi et raison.

B) Volonté et morale.

Conclusion.

Disciples de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin.

Raymond Lulle (1232 ou 1235-1316).

3) Jean Duns Scot (1266 — 1308).

A) Théorie fondamentale.

Première Partie : Volontarisme.

Deuxième partie : Formalisme.

B) La substance individuelle.

C) L'âme humaine.

D) Dieu et la morale.

3e PÉRIODE: Décadence.

XIVe - XVIIe siècle.

Article 1. Guillaume d'Occam et le terminisme (1280-1349 ou 1350).

1) Principe fondamental.

2) Le Terminisme.

3) Corollaires et influence.

Les occamistes : Jean Buridan (décédé vers 1358), etc. ; Les thomistes : Jean Capréolus (1380-1444), etc.

Article 2. Suarez et l'éclectisme (1548-1617).

François De Vittoria (1480-1546).

1) Caractère général du suarézisme.

2) Positions anti-thomistes.

1) En métaphysique.

2) En psychologie.

3) Morale sociale.

Conclusion.

Les Occamistes : Gabriel Biel (vers 1425-1495) ; les Scotistes : Trombeta (décédé 1518).

Les Thomistes : Le Ferrarais (1474-1526), Cajetan (1469-1534), Jean De Saint-Thomas (1589-1644), Goudin (1639-1695).

La philosophie non-scolastique de la Renaissance.

1. Le Platonisme ; 2. L'Averroïsme ; 3. Le Scientisme et le Scepticisme ; 4. Les Moralistes et les Politiques.

Troisième partie. Époque moderne. Philosophie moderne et néothomiste. (Du XVIIe au XXIe siècle)

Origine de la philosophie moderne.

Caractères généraux de la philosophie moderne.

Première Période: L'esprit cartésien (XVII-XVIIIe siècle).

Chapitre 1. Les Maîtres: François Bacon et René Descartes.

1) François Bacon (1561-1626).

1) La nouvelle logique.

A) La science positive.

B) La logique inductive.

C) Classification des sciences.

2) Corollaires doctrinaux.

A) La connaissance. Tendance à l'empirisme.

B) Les formes. Tendance au positivisme.

C) Dieu. Tendance agnostique.

D) Morale. Tendance à l'utilitarisme.

Conclusion.

2) René Descartes (1596-1650).

Article 1 : La méthode cartésienne.

Première étape : Le doute universel.

Deuxième étape : La vérité fondamentale.

Troisième étape : Le critère suprême de l'idée claire.

Valeur de la méthode cartésienne.

Quatrième étape : Les règles de la méthode universelle.

La science cartésienne.

Article 2 : Le monde spirituel.

1. — Point de vue subjectif : la psychologie

A) L'objet de la psychologie.

B) Rapports de la pensée et de l'âme.

C) Valeur de la psychologie cartésienne.

2. — Point de vue objectif : la théodicée

A) Classification des pensées.

B) L'existence de Dieu.

C) Valeur de ces preuves.

D) L'objectivité du monde externe.

E) Idéalisme cartésien.

Article 3 : Le monde corporel.

A) Le mécanisme.

B) Le dualisme.

C) La morale.

Chapitre 2. Vers le panthéisme.

Cartésiens réservés.

Fénelon (1651-1715), Bossuet (1627-1704), D. Huet (1630-1721), P. Gassendi (1592-1655)

Cartésiens fervents.

A. Geulincx (1625-1669), etc.

Blaise Pascal (1623-1662).

Article 1 : Malebranche (1638-1715).

1) Dieu et l'ontologisme.

A) Existence de Dieu.

B) Vision en Dieu.

2) Le monde et l'occasionalisme.

A) Existence et création du monde.

B) L'occasionalisme.

C) Loi de simplicité.

3) L'homme et la morale.

Article 2 : Spinoza (1632-1677).

1) Dieu connu par ses attributs.

A) Réalité de Dieu.

B) Connaissance de Dieu.

2) Coexistence du monde et de Dieu.

A) Distinction du monde et de Dieu.

B) Émanation ou création du monde.

C) Conséquences psychologiques.

3) Morale transposée.

A) Morale indicative.

B) Morale de la joie.

Chapitre 3. Réaction et Transition

(XVIIIe siècle).

Définition de l'idéalisme

Définition du positivisme (sensualisme ; empirisme).

Article 1. Courant idéaliste : Leibniz (1646-1716).

1) Théorie fondamentale.

A) Synthèse logique.

B) Synthèse métaphysique.

2) L'ordre des possibles.

- A) Nombre de monades.
- B) Nature des monades.
- C) Rapports mutuels des monades.

3) L'ordre réel.

- A) Existence de Dieu.
- B) La création.
- C) Liberté humaine.

Article 2. Courant positiviste.

1) Le système de Hobbes (1588-1679).

- A) Principe fondamental ; mécanisme universel.
- B) Logique nominaliste.
- C) Physique et psychologie mécaniste.
- D) Morale égoïste et politique absolutiste.

2) Tendances positivistes en Angleterre au XVIIIe siècle.

- A) L'influence de Newton (1642-1727).
- B) Déistes et libres penseurs.

John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), etc.

C) Moralistes et Économistes.

Bernard De Mandeville (1670-1733), Adam Smith (1723-1790), etc.

Les physiocrates : Quesnay (1694-1774).

3) Les « philosophes » français du XVIIIe siècle.

D'Alembert (1717-1783) et Diderot (1713-1784)

La Mettrie (1709-1751)

Helvétius (1715-1771) et Cabanis (1757-1808)

CONDORCET (1743-1794), d'HOLBACH (1723-1789), VOLTAIRE (1694-1778)

Article 3. Courant mixte.

1) Premier degré. Locke (1632-1704).

- A) But et méthode de l'Essai.
- B) Origine et classification des idées.
- C) Valeur des idées et de la connaissance.
- D) Applications et corollaires.

2) Deuxième degré. Berkeley (1685-1753).

A) Point de départ empirique.

B) Idéalisme radical.

C) Réalisme spirituel.

D) Couronnement platonicien.

Condillac (1715-1780).

3) Troisième degré. Hume (1711-1776).

A) Classification.

B) L'abstraction.

C) Critique des sciences.

D) Critique de la causalité.

E) Applications. Scepticisme et phénoménisme.

Conclusion : Domination de l'idéalisme.

4) Réaction sentimentale. L'école écossaise.

A) Les précurseurs.

B) L'apogée. Thomas Reid (1710-1796), etc.

Deuxième Période: L'esprit kantien **(XIX-XXe siècle)**

Chapitre 1. Kant.

(1724-1804).

Article 1. Position du problème critique.

1) Objet du problème critique.

A) Classification du savoir.

B) Classification des jugements.

C) Valeur des classifications kantienne.

2) Méthode de la critique.

3) Vue d'ensemble.

Article 2. La Science kantienne.

1) Valeur objective de l'expérience sensible.

A) Solution.

B) Corollaires : Géométrie et Monde extérieur.

2) Valeur objective des universaux.

- A) Démonstration.
- B) Divers points de vues : Critique ; — Psychologique.
- C) Valeur de la science kantienne.

Article 3. La métaphysique morale.

1) Valeur du raisonnement : Métaphysique spéculative.

- A) Solution générale.
- B) Rôle légitime des Idées.
- C) Usage illégitime des Idées.
- D) Agnosticisme kantien et réalisme modéré.

2) Valeur de la foi : Métaphysique morale.

- A) Le fait moral : l'impératif catégorique.
- B) Les postulats de la Raison pratique.
- C) Corollaires.
- D) Valeur de la métaphysique kantienne.

Chapitre 2. L'Idéalisme.

1) Le panthéisme idéaliste.

- A) Position du problème.
- B) Principe de solution.

2) Les systèmes.

- A) J. -G. Fichte (1762-1814).
- B) F. -W. -J. Schelling (1775-1854).
- C) G. -W. -H. Hegel (1770-1831).

- 1) Principe fondamental.
- 2) Domaine de la logique et de l'ontologie.
- 3) Domaine de la Nature.
- 4) Domaine moral et religieux. Philosophie de l'Esprit.
- Conclusion.

D) Les Continuateurs.

Krause (1781-1832), Arthur Schopenhauer (1788-1860), E. Hartmann (1842-1906).

Chapitre 3. Le Traditionalisme.

Le traditionalisme catholique.

- A) De Bonald (1754-1840).
- B) De Lamennais (1782-1854).

C) Écoles secondaires.

Semi-traditionalistes et ontologistes. Rosmini (1797-1855).

L'éclectisme rationaliste.

A) Maine de Biran (1766-1824).

B) Victor Cousin (1792-1867).

Royer Collard (1763-1845), Th. Jouffroy (1796-1842)

Chapitre 4. Le Positivisme.

Article 1. Les origines prékantienne.

1) Le précurseur : Montesquieu (1689-1755).

2) Le théoricien de la Révolution : J. -J. Rousseau (1712-1778).

A) Théorie fondamentale.

B) L'éducation ou plan de réforme pour l'individu.

C) La politique ou plan de réforme pour la société.

Article 2. La synthèse d'Auguste Comte (1798-1857).

1) Théorie directrice.

A) La loi des trois états.

B) Preuves.

2) La philosophie positive.

A) Définition.

B) Méthode positive.

C) Le Contenu de la Philosophie.

D) La science unificatrice.

3) La sociologie.

A) Sociologie statique.

B) Sociologie dynamique.

C) La religion positive.

D) Valeur de la Sociologie comtiste.

4) Conclusion : l'essence du Positivisme.

A) Influence et disciples d'A. Comte.

B) Principes fondamentaux du positivisme.

Article 3. Positivismes dérivés.

Section 1. Courant scientifique.

1. Le Darwinisme.

A) Origine.

Buffon (1707-1788), Lamarck (1744-1829), DARWIN (1809-1882).

B) Les Lois.

C) Les preuves.

D) Conclusion et Influence.

HAECKEL (1834-1919), etc.

2. La Synthèse d'Herbert Spencer (1820-1903).

A) La loi universelle de l'Évolution.

B) L'Évolution physique et biologique.

C) L'Évolution psychologique.

D) L'Évolution sociale et morale.

E) L'Évolution métaphysique et religieuse : l'INCONNAISSABLE.

Conclusion.

Continueurs : HUXLEY (1825-1895), CLIFFORD († 1879), ROMANÈS († 1894), etc.

3. Le Socialisme.

A) Principes directeurs du socialisme.

B) Les premiers théoriciens.

C) Karl Marx (1818-1883) et le communisme.

1) Théorie fondamentale : le Matérialisme historique et dialectique.

2) La vie économique : le capital et le travail.

3) Valeur de l'économie marxiste.

4) La vie culturelle : l'individu pour la société.

5) La vie morale : Égoïsme de classe.

6) La vie religieuse : Athéisme militant.

Section 2. Courant psychologique.

1. L'école anglaise : Stuart Mill.

1) Inspérateurs et Précurseurs.

A) William Hamilton (1788-1856).

B) L'utilitarisme de J. Bentham (1748-1832).

C) L'associationnisme de James Mill (1773-1836).

2) John Stuart Mill (1806-1873).

A) Caractère général et Théorie fondamentale.

B) La Logique. Applications psychologiques.

C) Application morale. L'Utilitarisme.

D) Applications sociales et religieuses.

3) Continueurs en psychologie expérimentale.

Alexandre Bain (1818-1903), etc.

2. La Synthèse de Taine.

Théorie fondamentale

1. Dieu

2. La nature

3. L'homme

A) L'Intelligence.

1) Définition de l'intelligence : Rôle de la sensation

2) L'idée universelle : Théorie du nom commun.

3) Jugement et raisonnement : Théorie de l'abstraction.

4) Valeur de la science : Théorie de l'hallucination vraie.

B) La Volonté.

1) Définition et lois : La liberté.

2) La Morale.

3) Le Moi : Théorie de la faculté maîtresse.

4) L'esthétique.

4. La société

Résumé et conclusion

3. L'École allemande ou mathématique. (Wundt).

A) J. -F. Herbart (1776-1841).

B) Lotze (1817-1881).

C) Fechner (1801-1887).

D) Wilhelm Wundt (1832-1920).

A) Principe fondamental.

B) La psychologie positive de Wundt.

4. L'École française ou dynamiste.

A) Théodule Ribot (1839-1916).

B) L'École de Paris.

Alfred Binet (1857-1911) ; Pierre Janet ; Paulhan ; Freud, etc.

Alfred Fouillée (1838-1912)

Conclusion : La Psychologie expérimentale actuelle

Section 3. Courant sociologique.

Émile Durkheim (1858-1917)

1) Thèse fondamentale.

2) La sociologie.

A) Méthode de sociologie.

B) Essai d'application.

3) La morale.

A) La Méthode.

B) Les caractères de la moralité.

C) Le rôle de la société.

D) L'art moral.

La morale de la solidarité : L. Bourgeois.

Conclusion : la sociologie catholique.

Le Play (1806-1882) ; La Tour Du Pin († 1924)

Chapitre 5. Réaction métaphysique.

XXe Siècle

Article 1. Survivances et transition.

1. L'Idéalisme du XXe siècle.

A) L'Idéalisme hégélien.

B) L'Idéalisme critique.

Renouvier (1815-1903) ; L'école de Marbourg ; Brunschvicg (1869-1944) ;
etc.

2. La Critique des sciences.

A) Précurseurs.

A. Cournot (1801-1877) ; Emile Boutroux (1845-1921).

B) Savants philosophes.

Henri Poincaré (1854-1912) ; Émile Meyerson (1859-1933).

3. Le Néo-positivisme de Vienne.

A) Thèse fondamentale.

B) Conséquences critiques.

C) Tendances réalistes et métaphysiques.

4. Le Néo-réalisme anglais.

1) Le Réalisme de Bertrand Russell (1872-1970).

- A) Caractère général.
- B) Réalisme pluraliste.
- C) Théorie neutraliste.

2) Le mouvement réaliste américain.

- A) Le Néo-Réalisme. R. B. Perry.
- B) Le réalisme critique. O. Lovejoy.

Article 2. Philosophie de la vie.

Section 1. Vie et Vérité : Le Pragmatisme américain.

1. Les Origines de la Philosophie américaine.

- A) Les premiers Essais et le Transcendentalisme d'Emerson.
- B) L'Idéalisme et le « Mouvement de Saint-Louis ».
- C) Les Précurseurs du Pragmatisme. Le « Metaphysical Club ».

2. Le Pragmatisme de William JAMES.

- 1) Vue d'ensemble.
- 2) William James (1842-1910) : L'homme et l'oeuvre.
- 3) Théorie du Pragmatisme.
- 4) Psychologie expérimentale et Métaphysique immanentiste.

- A) La vie consciente.
- B) La Subconscience.
- C) Métaphysique immanentiste.

3. Les pragmatismes dérivés.

1. Le Pragmatisme logique. C. S. Peirce (1839-1914).

- A) Ordre logique du signe.
- B) Ordre psychologique de la croyance.
- C) Ordre physique des degrés d'abstraction.
- D) Ordre métaphysique de la Vérité totale.

2. Le pragmatisme idéaliste. J. Royce (1855-1916).

- A) Existence de l'Esprit absolu.
- B) Le Pragmatisme absolu.
- C) L'idéalisme communautaire.

3. Le pragmatisme de vérification ou Instrumentalisme. J. Dewey.

- A) Principe fondamental.
- B) L'Enquête : Pragmatisme de vérification.

C) Vues métaphysiques et morales.

4. Le pragmatisme social. G. H. Mead.

A) Vie et oeuvres de Georges Herbert Mead.

B) Pragmatisme et société.

C) L'explication par le temps.

D) Courants secondaires.

1) Courant naturaliste.

Georges Santayana (1863-1952) et Roy Wood Sellars (né en 1880)

2) Courant Idéaliste.

James Edwin Creighton (1861-1924)

4. Le Modernisme.

A) Connaissance sentimentale de Dieu.

B) Dogmatique pragmatiste.

Section 2. L'Élan vital : Henri Bergson.

1. La méthode : Intelligence et intuition.

A) Critique de l'intelligence.

B) L'intuition.

C) Valeur de la méthode intuitive.

2. L'intuition biologique : l'univers.

A) Le problème.

B) Signification de l'Élan vital.

C) La matière.

D) Monisme ou Pluralisme.

3. L'intuition psychologique : le moi.

A) Le Problème.

B) Solution.

C) La double interprétation.

4. L'intuition mystique : Dieu.

1) Le problème et la méthode.

2) La double morale.

A) La morale close.

B) La morale ouverte.

C) Unification.

3) La double religion.

A) Religion statique.

B) Religion dynamique.

4) Dieu.

A) Existence de Dieu.

B) Attributs de Dieu.

Section 3. Valeur et Histoire.

1. — La Philosophie des valeurs.

A) Un précurseur : F. Nietzsche (1844-1900).

B) L'École badoise : La Philosophie des valeurs.

C) Le Racisme.

2. — L'Historisme de Wilhelm Dilthey (1833-1911).

A) Le Fondateur.

B) Positions dominantes.

C) Conclusion et influence.

Article 3. Phénoménologie et Existentialisme.

Section 1. Phénoménologie.

1) Précurseur : Franz Brentano (1838-1917).

2) Le fondateur : Edmund Husserl (1859-1938).

1. — Vue d'ensemble.

2. — Principe fondamental de la philosophie phénoménologique.

A) Sens précis du principe.

B) Définition de l'évidence.

C) Être et Vérité.

D) Rôle constitutif de l'Intentionnalité.

3. — La méthode phénoménologique.

A) Le Phénomène selon Husserl.

B) La technique de la Réduction.

4. — La métaphysique de Husserl.

A) Métaphysique du « moi pensant ».

B) Métaphysique du monde.

C) Métaphysique de l'Être absolu.

Conclusion.

3) Les disciples. Max Scheler (1874-1928).

1) La connaissance.

2) Amour et Personne.

Section 2. Existentialisme.

1. Le Précurseur : S. Kierkegaard (1813-1855).

A) Caractère général.

B) Thèmes spéciaux.

2. L'existentialisme du XXe siècle.

A) Aperçu historique.

B) Définition de l'existentialisme.

3. Les formes athées de l'existentialisme.

A) Doctrines communes.

B) L'existence humaine selon Heidegger.

C) L'ontologie athée de J. -P. Sartre.

4. L'existentialisme chrétien.

A) Karl Jaspers.

Les trois sphères de l'être.

Théologie et méthode du « chiffre ».

B) Gabriel Marcel.

1) Point de départ : Mystère et Problème.

2) La Méthode du recueillement.

3) Triple application : le « moi », Dieu, le monde.

4) La Foi surnaturelle et l'Existentialisme chrétien.

Conclusion générale sur l'existentialisme.

5. Le Personalisme.

A) En Amérique.

Borden Parker Bowne (1847-1916) et George Holme Howison (1834-1916)

B) En France.

Emmanuel Mounier (1905-1950)

Article 4. Réveil métaphysique.

1. Métaphysique des sciences : Philosophie organique de Whitehead (1861-1948).

1) La méthode scientifique de cohérence.

2) Le monde physique.

A) Définitions fondamentales.

B) Théorie monadique.

3) Le monde de l'homme.

4) Dieu et la Métaphysique.

A) Le Monde intelligible.

B) Dieu : son existence et sa nature.

C) Dieu et son Oeuvre.

5) La Morale et la Religion.

A) Immortalité de l'âme et fin dernière.

B) Le Bien et le Mal.

C) Moralité sociale.

D) Moralité de l'Importance.

E) La Religion.

Conclusion.

Pierre Teilhard de Chardin.

2. Métaphysique de la connaissance : Philosophie ontologique de N. Hartman (1882-1950).

A) Point de départ et Méthode.

B) L'être et la Connaissance. Ontologie et Métaphysique.

C) L'être en général : la Philosophie ontologique.

1) Grandes divisions de l'être.

2) L'être de l'esprit : Morale et liberté.

3) Théodicée et Conclusion.

3. Métaphysique de l'action : Philosophie religieuse de M. Blondel (1861-1948).

A) Précurseurs au XIXe siècle.

Charles Secrétan (1815-1895), Rudolf Eucken (1846-1926), J. -H.

NEWMAN (1801-1890)

B) L'itinéraire philosophique de M. Blondel.

C) Méthode d'immanence blondélienne : Dialectique d'implication et d'intégration.

D) Philosophie spéculative : La Pensée et l'Être.

E) Philosophie pratique : L'Action.

Théodicée

La Normative

Conclusion : la philosophie catholique

4. Métaphysique augustinienne : Philosophie de l'esprit de L. Lavelle.

1) Le Spiritualisme augustinien.

A) Le Spiritualisme naturaliste de Louis Lavelle (1883-1951).

B) Le Spiritualisme Chrétien.

2) Philosophie augustinienne de l'Histoire.

A) En Amérique.

(Reinhold Niebuhr et P. Tillich)

B) En Europe.

(Arquillère, Marrou, Bardy, Courcelle, Turienzo, Ratzinger, Brezzi, etc.)

3) Le Néo-augustinisme.

A) L'œuvre de Fulbert Cayré.

B) La « Philosophie » augustinienne.

C. Boyer, E. Gilson, F. Cayré

Conclusion.

Chapitre 6. Le Néothomisme.

1. L'initiation : Encyclique « Aeterni Patris ».

2. Courant traditionnel.

A) Les précurseurs.

Balmès (1810-1848), etc.

B) Les premiers ouvriers.

Zigliara (1833-1893), etc.

C) Caractère traditionnel.

3. Courant progressiste : Cardinal Mercier (1851-1926).

A) Thomisme et science.

B) La critériologie.

C) La langue vulgaire.

D) Lutttes et Victoires.

Diverses écoles de thomisme : historique, critique, progressiste.

[Conclusion générale.](#)

Annexes

Notes de bas de page :

[°1 à °399](#)

[°400 à °799](#)

[°800 à °1199](#)

[°1200 à °1599](#)

[°1600 à °1999](#)

[°2000 à °2399](#)

Bibliographies :

[b1 à b56](#)

[b57 à b124](#)

[b125 à b194](#)

Préface

1) Préface à la deuxième édition

La première Édition du *Précis d'Histoire de la Philosophie* a obtenu un accueil très favorable. On en a goûté la méthode, consistant à faire ressortir les grands courants de doctrine, en insistant sur les Penseurs les plus importants. « Dans chaque système, les idées maîtresses sont mises en lumière ; la filiation entre les doctrines, soigneusement marquée. D'une façon générale, l'auteur sympathise avec le philosophe qu'il étudie : critique intelligente, bienveillante, qui ne se prive pas d'ailleurs de condamner les erreurs » [°1]. Et si parfois, on a dû « remplacer par des schémas aux arêtes nettes les formes sinueuses du développement historique » [°2] on a compensé largement cet inconvénient inévitable en un Précis, par le grand avantage pédagogique de la clarté et simplicité.

Cette nouvelle Édition, revue et en partie refondue, voudrait, tout en conservant les caractéristiques qui ont fait apprécier la première, répondre aux justes désirs de bienveillants critiques, et se rendre utile à un plus grand nombre encore de lecteurs.

Tout d'abord, le Précis reste un *instrument de travail* à l'usage des étudiants ecclésiastiques : il se propose de compléter les Manuels de Théologie et de Patrologie, et dans ce but, il expose avec soin la doctrine des maîtres scolastiques. En cette section, les notices consacrées à saint Bonaventure et à Suarez ont été soigneusement améliorées.

Mais aussi, le Précis se présente aux étudiants en Philosophie des écoles secondaires, avec l'espoir de leur rendre service dans la préparation du Baccalauréat ès lettres (seconde partie). L'exposé des opinions défendues par les diverses écoles philosophiques tient une grande place dans la matière de cet examen ; et il y a de sérieux avantages à trouver ces systèmes, non plus présentés par morceaux détachés du contexte selon les diverses questions traitées, mais dans leur enchaînement historique et comme un tout cohérent et vivant. Dès la première édition, l'attention

particulière accordée à la philosophie moderne, spécialement au courant positiviste, ainsi que la *Table doctrinale* des matières orientaient le Précis vers cette utilisation. Cette nouvelle Édition s'efforce d'y répondre mieux encore par les développements plus amples accordés aux auteurs modernes, comme François Bacon, Spinoza, Locke, Hume, Stuart Mill, etc. ; et surtout par l'étude des diverses écoles de Psychologie expérimentale, anglaise, française, allemande, et des principales directions actuelles de cette branche si moderne de la Philosophie [3].

Enfin, le Précis voudrait s'adresser au *public cultivé*, pour le renseigner sur les divers aspects de la pensée moderne. Plus que jamais, il est nécessaire d'être bien informé, pour ne point aller au hasard dans l'accomplissement des devoirs que nous impose notre époque si troublée ; car, plus que jamais, ce sont « les idées qui mènent le monde ». C'est pourquoi la plupart des améliorations de cette nouvelle Édition concernent la philosophie moderne, qui nous imprègne encore de son esprit.

On a conservé les grandes divisions destinées à mettre un peu d'ordre et de clarté dans la multitude des systèmes et chaque courant a été conduit, autant que possible, jusqu'aux temps présents ; ainsi, le chapitre du Positivisme s'est enrichi d'un exposé du Socialisme et du Communisme ; et les nombreuses pages déjà consacrées au bergsonisme ont été complétées par un tableau mieux ordonné des doctrines contemporaines. Sans doute, il n'est pas toujours possible de donner une description définitive de pensées encore en formation ; mais on s'est efforcé de fixer nettement les orientations, et de les apprécier à la lumière de la philosophie chrétienne.

L'histoire de la philosophie n'est qu'un aspect de l'histoire de la pensée humaine ; mais, se déployant entre les sciences plus particulières, domaine propre de la pure raison, et les doctrines surnaturelles et religieuses qui relèvent de la Révélation, elle est peut-être l'aspect le plus attrayant, sollicitant l'attention des incroyants comme des croyants. L'auteur voudrait s'adresser aux uns et aux autres, et souhaite qu'en le suivant à travers les âges, dans l'exposé des efforts et des tâtonnements de la raison à la poursuite du vrai, tous ses lecteurs apprennent à voir plus clairement le dessein de la Divine Providence qui a donné à l'homme le précieux rayon

de la Sagesse naturelle, pour le conduire à l'ineffable lumière de la grâce et de la Foi catholique.

21 Novembre 1940.

2) Note pour l'édition de 1963

Le *Précis d'Histoire de la Philosophie* s'enrichit, avec cette édition, d'une étude substantielle sur le mouvement philosophique du XXe siècle. Le chapitre 5 de la IIIe partie (*Le pragmatisme*, p. 864-933) a été complètement remanié et augmenté, sous le nouveau titre : « *Réaction métaphysique* » (XXe siècle). Il a semblé possible, dès maintenant, de dégager quelques grandes directions de la pensée philosophique actuelle, en soulignant, comme d'habitude, les oeuvres les plus importantes et les plus caractéristiques : au début du siècle, celles de H. Bergson en Europe, et de W. James, en Amérique ; — puis celles d'E. Husserl et de A. N. Whitehead. La philosophie américaine, trop peu connue en Europe, a été spécialement développée.

C'est le positivisme matérialiste, autant que l'idéalisme panthéiste, qui sont ainsi surmontés par le « *réveil de la métaphysique* » : et ce sont les deux grands courants complémentaires du *platonisme* et de *l'aristotélisme* qui reparaissent au XXe siècle, comme on les rencontre à chaque période de l'histoire des idées philosophiques : mais avec un retour nettement esquissé, vers les lumières de la Sagesse chrétienne. Aussi concluons-nous ce nouveau chapitre par le « *Renouveau de l'augustinisme* » qui vient harmonieusement compléter l'oeuvre (déjà bien marquée au chapitre 6) du *Néothomisme*.

F. J. THONNARD,
des Augustins de l'Assomption.

[b1\) Notice bibliographique \(pour tout le manuel\)](#)

3) «Post-préface» de Stefan Jetchick

Presque toute ma [« Post-préface » pour le Précis de philosophie](#) de Thonnard s'applique aussi pour ce *Précis d'histoire de la philosophie*.

Précis d'histoire de philosophie (§1 à §25)

Introduction.

1. - Définition.

§1). *L'histoire de la philosophie est l'exposé rationnel des efforts faits par l'esprit humain aux différentes époques, pour découvrir la vérité touchant les raisons dernières et les plus universelles des choses.*

Pour délimiter le domaine de cette histoire, nous partirons de la notion communément admise de la philosophie : elle est un système doctrinal construit par la raison humaine agissant dans son ordre propre, pour résoudre les problèmes les plus généraux de l'univers et de l'homme.

Nous excluons donc de cette histoire, non seulement la littérature, mais aussi les mathématiques et toutes les sciences particulières (que les modernes appellent *sciences* tout court), comme l'astronomie, la physique, la chimie, etc., qui recherchent les causes prochaines et tendent à donner des explications mathématiques ; enfin les religions et les doctrines obtenues par révélation ou fondées sur elle, comme la théologie, dont l'objet dépasse l'ordre de la raison.

Il est vrai que tous les philosophes ne sont pas d'accord sur l'extension de la philosophie : les anciens jusqu'au Moyen Âge y incorporaient toutes les sciences alors connues. Cicéron exprime bien leur pensée par cette définition : « Philosophia est rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur, scientia » [°4]. Chez les chrétiens à la fois philosophes et théologiens, le domaine de la Foi n'est pas toujours distinct de celui de la raison ; et chez les modernes, règne la plus grande diversité [°5].

Cependant, en interprétant largement les frontières de la philosophie et sans s'interdire quelque incursion, si la clarté l'exige, dans les sciences connexes, il est possible d'exposer sans les déformer les seules doctrines philosophiques des divers penseurs ; et de fait, s'il s'agit des grands philosophes et des systèmes dominants contenus dans ce précis, les historiens de la philosophie sont unanimes à les étudier.

§2). Mais pour que notre exposé soit rationnel et scientifique, comme toute véritable histoire, il ne sera pas une simple nomenclature de systèmes. Il poursuivra un double but : les comprendre et les apprécier.

a) Il faut d'abord *comprendre* les divers systèmes, et pour cela saisir la pensée maîtresse, ce qu'on peut appeler le « *principe fondamental* » d'une philosophie. Il faut en chercher l'origine dans la situation historique du philosophe, son caractère, l'influence du milieu physique et surtout moral et intellectuel ; puis, en se maintenant à ce point de vue objectif, impartial et bienveillant, il faut montrer le développement interne du système, l'étendue et la cohésion des conséquences tirées du principe, car l'unité riche et féconde est toujours la marque du génie. Reste enfin à découvrir le lien logique des divers systèmes entre eux, qu'il faut établir selon leurs influences historiques certaines ou probables, en sorte que l'histoire de la philosophie devienne, selon le mot de M. de Wulf, « l'histoire de la filiation des systèmes » [°6].

b) Mais il faut encore *apprécier* les doctrines ainsi exposées. Il serait sans doute contraire à la bonne méthode historique, d'orienter, de gré ou de force, les diverses philosophies vers la démonstration d'une thèse présumée [°7] ; mais on ne peut oublier que la vérité est *une* : elle se retrouve partout, plus ou moins pure ou mélangée d'erreur, plus ou moins riche aussi, totale ou fragmentaire.

Il faut donc, pour comprendre pleinement un système philosophique, préciser cette part de vérité qui ne lui manque jamais. Car si la vérité est *une*, les aspects sous lesquels on peut la présenter sont multiples. L'absurde pur étant impensable, tout penseur sincère, surtout s'il a du génie, nous fera saisir un de ces aspects du vrai : l'erreur même nous y aidera, n'étant d'ordinaire que l'exagération d'un point de vue juste en soi. Nous trouverons ainsi, sous des dehors très divers, comme un courant continu de

pensée alimenté par le bon sens, un patrimoine de vérité que tous les sages dignes de ce nom possèdent en commun. C'est ce que Leibniz avait clairement vu en parlant de philosophie éternelle : « *Philosophia perennis* » [[§270](#)].

c) Pour réaliser ce but, notre exposé harmonisera la double méthode chronologique et logique. Chaque époque, en effet, possède quelques penseurs originaux qui renouvellent les doctrines reçues de leurs prédécesseurs et qui, après avoir groupé autour d'eux un certain nombre de disciples, conditionnent à leur tour l'avènement d'un nouveau penseur. Il est ainsi possible de conserver dans les grandes lignes la suite des temps tout en faisant principalement ressortir l'enchaînement des doctrines. Pour y mieux réussir, nous avons délibérément réduit la part des satellites en faveur des chefs d'école et des penseurs ayant une valeur propre, et nous renvoyons aux histoires plus développées, pour les auteurs secondaires [[°8](#)].

Corollaires.

a) Ainsi comprise, l'histoire de la philosophie, loin de conduire au scepticisme, est un complément très utile de la formation philosophique. Telle est la pensée de saint Thomas. Il pose sans doute en principe que « le but de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien quelle est la vérité des choses » [[°9](#)] ; mais il ajoute que « le génie de l'homme s'est avancé pas à pas dans la découverte des origines des choses » [[°10](#)] et il convient d'utiliser ces efforts. « Sans doute, dit-il encore, ce qu'un seul homme peut apporter par son travail et son génie au progrès de la vérité est peu de chose par rapport à l'ensemble de la science ; néanmoins, de tous ces éléments coordonnés, choisis et rassemblés, il s'est fait quelque chose de grand comme en témoignent ces diverses sciences qui par le travail et la sagacité de plusieurs sont arrivées à un merveilleux développement » [[°11](#)]. C'est pourquoi « il faut recevoir l'opinion des anciens quels qu'ils soient ; cela est doublement utile : nous accepterons pour notre profit ce qu'ils ont dit de bien, et nous nous garderons de ce qu'ils ont mal exposé » [[°12](#)].

b) Ajoutons à cela le triple intérêt, historique, apologétique et théologique que nous offre cette étude :

1) **Intérêt historique** car le mouvement de l'humanité a sa vraie raison dans l'idéal qui en est le but : l'histoire des actions ne peut se comprendre que par l'histoire des idées ; et si les idées philosophiques n'ont pas été les seules à mener le monde (il ne faut pas oublier par exemple l'Évangile), elles ont eu néanmoins leur rôle.

2. **Intérêt apologétique.** La multiplicité des erreurs de la raison laissée à elle-même dans les recherches philosophiques trouve une certaine explication naturelle dans la complexité de l'objet d'étude, les difficultés de la méthode et les conséquences morales qui s'en dégagent. Cependant, le dogme du péché originel peut seul résoudre ce paradoxe historique, et notre histoire devient le commentaire de la définition du premier Concile du Vatican : « C'est bien grâce à cette Révélation divine que tous les hommes doivent de pouvoir, dans la condition présente du genre humain, connaître facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur, ce qui dans les choses divines n'est pas de soi inaccessible à la raison » [[°13](#)].

3. **Intérêt théologique.** On rencontre souvent, en lisant les Pères de l'Église, des allusions aux divers systèmes philosophiques. Par exemple : le platonisme des premiers Pères, saint Justin, Origène, etc., est très accentué ; le système de Plotin éclaire bien des pages de saint Augustin ; et saint Thomas d'Aquin se réclame sans cesse d'Aristote. Car de tout temps, la théologie fut un effort pour approfondir et organiser la doctrine révélée au moyen d'une philosophie. C'est pourquoi ce précis, tout en constituant un traité complet, devient aussi un complément très utile au *Précis de Patrologie* [[°14](#)].

2. - Vue d'ensemble et division.

§3). Si nous considérons à vol d'oiseau toute l'histoire de la philosophie, son développement ne nous apparaît pas comme une évolution régulière en ligne droite, mais plutôt comme un triple flux et reflux de pensées :

3.1) Dès le début, les principaux problèmes philosophiques sont posés et reçoivent une solution rudimentaire qui va se perfectionnant ; enfin, grâce à l'élan donné par Socrate, Platon et Aristote parviennent à construire les premiers systèmes philosophiques assez complets. Mais ils laissent dans

l'imprécision plusieurs questions d'importance primordiale, et leurs disciples et successeurs sont loin d'atteindre leur valeur doctrinale. Les derniers penseurs de la Grèce ancienne et ceux de la Rome païenne marquent, dans leur ensemble, une première décadence de l'esprit philosophique. Après le dernier éclat jeté par le néoplatonisme, la philosophie ancienne meurt avec le paganisme, et en ce sens mérite le nom de philosophie païenne.

3.2) C'est à ce moment que le christianisme ranime l'effort de la raison ; il vivifie d'abord le platonisme qui est le système préféré des premiers Pères de l'Église et surtout de saint Augustin. Cette préparation patristique permet l'oeuvre d'assimilation doctrinale accomplie surtout au XIIe et XIIIe siècle par la scolastique, sous la direction reconnue et bienfaisante de la Foi. Mais ici encore, les synthèses des grands penseurs, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Duns Scot, sont suivies d'écoles secondaires et d'une nouvelle décadence. Or le caractère saillant de toute cette époque est la préoccupation d'accorder la sagesse naturelle avec la Révélation ; et la prééminence du christianisme dans le travail de la pensée permet de parler, d'une façon spéciale, de *philosophie chrétienne* [°15].

3.3) À partir de Descartes, la pensée philosophique retrouve une nouvelle vigueur, mais en s'émancipant de la tutelle de la théologie et de la Foi. Elle trouve ses stimulants et ses inspirations, soit dans les progrès très remarquables des sciences de la nature, soit dans les recherches sur la valeur de nos connaissances. On pourrait la caractériser comme rationaliste, critique, scientifique : toutes ces notes sont attachées par l'usage au terme de *philosophie moderne* [°16].

Cependant, l'opposition entre sagesse philosophique et Foi catholique n'est pas normale : de nos jours, depuis l'impulsion donnée par Léon XIII, le contact s'est rétabli. Grâce à la résurrection de la grande doctrine scolastique, dégagée cependant, plus qu'au Moyen Âge, des inspirations directes de la théologie et plus consciemment rationnelle et parfaite en son ordre [°17]. De plus, c'est principalement sous la forme du thomisme que revit la scolastique. C'est pourquoi nous parlerons à cette époque de *philosophie moderne et néothomiste* [°18]. De là nos trois grandes parties :

I. — **Époque grecque et romaine.** Philosophie Païenne.
(VI siècle avant J. -C. — VIe siècle après J. -C.)

II. — **Époque patristique et médiévale.** Philosophie Chrétienne.
(IIe siècle — XVIe siècle)

III. — **Époque moderne.** Philosophies Moderne, Postmoderne et Néothomiste.
(XVIIe siècle — XXIe siècle)

[b2\) Bibliographie générale \(pour tout le manuel\)](#)

Première partie. Époque grecque et romaine. Philosophie païenne.

§4). Nous commencerons cette histoire avec la philosophie grecque. On trouverait sans doute chez les anciens peuples d'Orient, aux civilisations si brillantes, des oeuvres doctrinales non négligeables. Sans parler des moralistes de l'ancienne Égypte, l'Inde avec le brahmanisme et le bouddhisme, la Chine avec Confucius et Lao-Tseu, possédèrent des enseignements sur le monde, l'âme et Dieu qui touchent à la philosophie. Mais leurs sages furent avant tout des fondateurs ou des réformateurs de religion : ils parlaient plus au nom de Dieu que de la raison [[°19](#)].

Il semble bien que dans toute l'antiquité païenne, seule la civilisation gréco-romaine produisit des penseurs qui surent dégager de leurs doctrines religieuses, une spéculation purement rationnelle. Ils y furent amenés non seulement par leur génie propre, curieux et spéculatif, mais par le caractère de leur religion plus soucieuse du culte que de la doctrine. Les Grecs pouvaient plus facilement qu'aucun autre païen, rester fidèles à leurs rites traditionnels en rationalisant l'enseignement de leur mythologie [[°20](#)].

Il en est résulté que dans cette forme de vie humaine, morale, artistique et intellectuelle appelée *l'hellénisme*, la philosophie a joué un rôle important, ambitionnant de donner aux individus et souvent aux peuples, une règle de conduite selon un idéal rationnel. C'est pourquoi nous la désignerons sous le terme générique *d'hellénisme philosophique*.

Or cette sagesse grecque atteint son plein épanouissement avec les synthèses géniales de Platon et d'Aristote au Ve et IVe siècle. Précédée de deux siècles de tâtonnements, cette apogée fut suivie de neuf siècles d'une décadence plus d'une fois tempérée par des oeuvres remarquables, transition naturelle entre les païens et les chrétiens. La première époque se divise donc en trois périodes :

1re Période : Aurore de l'Hellénisme philosophique.
(VIe et Ve siècle av. J. -C.)

2e Période : Apogée de l'Hellénisme philosophique.
(Ve et IVe siècle av. J. -C.)

3e Période : Décadence et Transition.
(IVe siècle av. J. -C. — VIe siècle ap. J. -C.)

[b3\) Bibliographie spéciale \(sur l'époque païenne en général\)](#)

Première période. Aurore de l'hellénisme philosophique.

§5). Les premiers sages de la Grèce fondèrent la philosophie vers la fin du VIIe siècle avant Jésus-Christ en renonçant aux explications poétiques et mythologiques telles qu'on les trouvait dans Homère ou Hésiode, pour chercher l'explication rationnelle des choses. Le mouvement prit naissance dans la colonie ionienne d'Asie Mineure, à Milet, grande cité commerçante en relation avec la Chaldée et l'Égypte. C'était une des villes où affluaient le plus de connaissances nouvelles : la géographie, l'astronomie et les autres sciences y étaient en honneur. Les grecs y recueillirent les découvertes des égyptiens et des chaldéens ; mais leur originalité fut d'en tirer une explication universelle de la nature.

Lorsqu'après la conquête perse, Milet fut détruite (494), le centre philosophique se transporta en Italie méridionale et en Sicile dont les côtes étaient aussi couvertes de colonies grecques et qu'on appelait pour cela, la Grande Grèce. Vers la fin seulement de cette période, le mouvement atteignit la Grèce continentale.

Le regard des premiers philosophes ne se porte pas sur le monde intérieur de l'âme, mais sur le *monde extérieur*, sensible [°21] ; et dans leur inexpérience, négligeant de sérier les questions, ils se proposent de résoudre l'énigme du monde considéré dans son ensemble : ce sont, comme les appelle Aristote, des *physiciens*.

Or, ce qui les frappe d'abord, c'est l'incessante évolution de la nature qui se renouvelle constamment comme poussée par une force mystérieuse. Prenant donc comme un fait, le monde existant, ils cherchent à en expliquer les transformations ; en d'autres termes, ils ne se posent pas le problème de l'être ou de la création, mais celui du *devenir*. Problème d'ailleurs fondamental en philosophie. Une solution adéquate exige une métaphysique qui concilie le principe d'identité perçu dans l'être par l'intelligence, avec le fait du mouvement attesté par les sens. Mais cette métaphysique n'est possible qu'après l'étude attentive psychologique et critique de nos facultés de connaissance : aussi la recherche d'une réponse cohérente nous conduit-elle jusqu'à la théorie d'Aristote : l'acte et la puissance.

Les efforts des premiers philosophes nous font assister à la découverte progressive de ce principe fondamental du péripatétisme. D'abord ils posent nettement le problème en insistant sur les deux données par des solutions contradictoires : d'un côté, les *ioniens* frappés par le fait du changement (attesté par les sens), proposent une *solution sensualiste* ; de l'autre, les *éléates* fascinés par l'absolu de l'être, proposent une *solution rationaliste*. Vient alors un essai de conciliation tenté par les atomistes, mais en vain. Découragés par tant d'efforts inutiles, les *sophistes* abandonneront la spéculation pour l'action et proclameront le scepticisme ; cependant on peut appeler leur théorie un nouvel essai de conciliation, non plus au point de vue objectif, ou physique, mais au point de vue subjectif ou psychologique.

Ainsi la première période se présente sous 4 phases :

1. — *Solution sensualiste* : les ioniens (VI^e et début du Ve siècle avant J. -C.)
2. — *Solution rationaliste* : les éléates (même temps.)
3. — *Conciliation physique* : l'atomisme (fin du Ve et IV^e siècle avant J. -C.)

4. — *Conciliation psychologique* : le scepticisme
(même temps.)

[b4\) Bibliographie spéciale \(sur la première période\)](#)

Article 1. Solution sensualiste: les ioniens.

1. - Les anciens ioniens.

§6). Les premiers sages, dépassant l'anthropomorphisme des théogonies mythologiques, s'efforcent de ramener à l'unité la multiplicité mouvante des phénomènes : c'est ce qui leur mérite une place parmi les philosophes. Les premiers furent :

THALÈS DE MILET, (vers 640-550) ; ANAXIMANDRE, (611-546) ; ANAXIMÈNE, (588-524) tous trois de Milet.

Nous avons très peu de renseignements sur la vie et la doctrine de ces premiers philosophes. Nous savons que Thalès, avant d'enseigner à Milet, voyagea en Orient et en Égypte ; Diogène Laërce loue ses connaissances astronomiques et il est sûr qu'il prédit l'éclipse totale de soleil du 28 mai 585 [[°22](#)]. Il n'a rien écrit, mais son disciple Anaximandre a composé le premier un traité *De la Nature* (Περὶ φύσεως) dont il ne reste que des fragments. Mais nous avons des résumés de leurs recherches le plus souvent d'ordre scientifique, astronomique ou météorologique. Ils n'étaient pas encore pleinement dégagés des souvenirs mythologiques et s'ils étaient à court d'explication, comme pour les propriétés de l'aimant, ils recouraient à la présence d'une âme ou d'un dieu. Aristote de son côté, nous a conservé leurs vues proprement philosophiques, qu'on peut résumer ainsi :

Trop esclaves encore de l'expérience sensible et voyant que tout se transforme en tout, (le pain en chair, le bois en feu, etc.) ils cherchent le principe unique du monde parmi ces choses sensibles et croient ainsi tout expliquer [[°23](#)].

THALÈS choisit *l'eau*, susceptible de prendre toutes les formes, nécessaire à la vie de tous les êtres et qu'on retrouve dans tous les aliments et dans

tous les germes.

ANAXIMANDRE parle d'un *indéterminé* ou infini, (ἄπειρον) antérieur à l'eau, mélange de tous les contraires, dont tout découle et où tout retourne [°24].

ANAXIMÈNE tient pour *l'air* qui, aussi nécessaire et plus subtil que l'eau, est capable de tout devenir par condensation et dilatation [°25].

Enfin Aristote nous apprend qu'ils défendaient *l'hylozoïsme*, donnant la vie à la matière : « Pour eux, dit-il, tout est plein de dieux » [°26].

§7) *Remarque*. Ces philosophes peuvent s'appeler *sensualistes*, parce qu'ils ne dépassent guère les données sensibles : non pas qu'ils nient l'intelligence, mais ils l'ignorent ; ils n'ont pas encore pris conscience de son objet propre comme distinct de celui des sens. Leur sagesse est encore très rudimentaire et confuse : disons qu'ils valent mieux comme initiateurs des sciences positives que comme philosophes.

2. - Héraclite d'Éphèse (Entre 540 et 475).

§8). Héraclite descendait d'Androclès, fondateur d'Ephèse ; mais il refusa de régner pour s'adonner à la philosophie. « Génie altier et solitaire, dit Maritain, contempteur de la multitude et de la religion vulgaire, il porte héroïquement jusqu'à ses premiers principes métaphysiques la pensée des philosophes ioniens, et par là même il fixe une fois pour toutes, l'un des termes de l'effort spéculatif et de l'erreur » [°27]. Il est le père de tous les philosophes du *devenir*. Et déjà, l'on peut trouver chez lui un principe fondamental qu'il s'efforce d'établir, et dont il développe les principales conséquences ou applications.

1. *Le Principe fondamental.*

Ce qui existe, ce n'est pas l'être mais le devenir : il n'y a de réel que le changement.

Preuve : Ce principe, Héraclite l'affirme surtout, avec une grande force, comme un fait constaté par l'expérience sensible : « Tout marche, dit-il, tout

coule, rien ne s'arrête : *παντα ρεῖ καὶ οὐδεν μένει* ». L'univers est comme un fleuve : on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve ». Bref, ce qui est, change, par le fait même qu'il est.

Derrière ces formules absolues, il y a déjà le fameux dilemme : Admettre l'être, c'est rendre impossible le changement : car, ce qui devient ne peut venir, ni du non-être : « *ex nihilo nihil fit* » ; ni de l'être : « *ex ente non fit ens quia jam est ens* » ; et puisqu'il faut choisir, Héraclite, fidèle à l'école d'Ionie, s'en tient aux données *sensibles* et rejette l'être pour n'admettre que le changement. Cependant, cette preuve à priori semble bien rester implicite chez Héraclite et elle n'apparaîtra clairement que pour se retourner contre lui chez Parménide.

2. *Conséquences et applications.*

§9). a) **Monisme**. Si tout est changement, il faut évidemment conclure que toutes choses, malgré leur apparente diversité, sont identiques dans leur fond : il faut affirmer le *monisme*. Pour représenter son système à l'imagination, Héraclite choisit pour constituer l'étoffe unique de l'universel devenir, le *Feu*, l'élément à la fois le plus subtil et le plus actif, doué d'une incessante mobilité.

b) **Évolutionnisme**. Par le moyen de ce feu en évolution, Héraclite s'efforce de tout expliquer : « Dans une prose admirablement énergique et concise, dit Croiset, en phrases sentencieuses auxquelles leur obscurité même conférait une sorte de majesté, il disait comment le feu se transforme en air, l'air en eau, l'eau en terre, et simultanément par un mouvement inverse, comment la terre se muait en eau, l'eau en air, l'air en feu » [°28]. Non seulement les êtres individuels, mais les mondes eux-mêmes, selon lui, suivent cette loi d'alternance, se resserrent dans l'unité pour s'épandre ensuite dans une multiplicité dont l'évolution ramènera l'unité [°29]. « Oscillation perpétuelle, conclut Croiset, succession indéfinie de morts apparentes qui sont en fait autant de naissances, mouvements coordonnés vers le haut et vers le bas, selon un rythme, un Logos intérieur fait d'équivalences et de compensations » [°30].

c) **Panthéisme**. La présence de ce Logos (ou principe rationnel) dans le devenir, permet de concevoir le feu primordial comme *vivant* et *divin*. Il est

le principe souverain, mais impersonnel et immanent, du monde, et source toujours jaillissante de la vie ; donc, tout ce qui nous apparaît n'étant qu'une parcelle de ce feu, tout est divin ; et l'âme humaine elle-même, étincelle du foyer universel, n'a qu'une immortalité impersonnelle : émanée du grand tout, elle y retournera. Héraclite est ainsi l'auteur du premier panthéisme.

d) **Anti-intellectualisme.** Poussant à bout son principe du devenir, Héraclite doit affirmer *que ce qui est, en tant qu'il est, n'est pas*, puisqu'il change : c'est-à-dire nier le principe d'identité, et par conséquent l'intelligence. Aussi dira-t-il que le Logos, principe de tout, est la contradiction même, l'identité des contraires, représentée par l'image de la guerre ou de la discorde : ὁ πόλεμος πατήρ πάντων ». « Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve ; nous sommes et nous ne sommes pas ; l'eau de la mer est la plus pure et la plus souillée ; le bien et le mal sont une seule et même chose ». C'est pourquoi toute substance est rejetée et l'évolution livrée au hasard « semblable à un jeune garçon qui s'amuse à jouer sans but au trictrac ».

3. Valeur du système.

§10). Il était trop paradoxal pour séduire l'esprit grec, ami de la mesure. Aristote au 4e livre de ses *Métaphysiques*, en indique déjà la réfutation.

A) Il commence par le réduire à l'absurde : 1) Il est impossible, dit-il, que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas : Héraclite est d'un autre avis, selon quelques-uns ; mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense. 2) Ce serait détruire tout langage et admettre ensuite qu'on peut parler. 3) Tous les mots seraient synonymes et tous les êtres identiques : une galère, un mur et un homme devraient être la même chose. 4) C'est détruire toute substance et prétendre que tout est accident : or un devenir sans sujet permanent cesserait d'être un *devenir* pour être une succession incessante d'annihilations et de créations [[°31](#)]. (C. 3 et 4.)

B) Mais surtout Aristote dénonce le principe erroné de ce système : « La cause des erreurs de ces philosophes, dit-il, c'est qu'ils n'ont admis comme être que les choses sensibles, et comme ils voyaient que les choses sensibles

sont dans un perpétuel mouvement, certains, comme Cratyle [°32], ont pensé qu'il ne faut plus rien dire : ils se contentaient de remuer le doigt ». (C. 5.) La philosophie au contraire doit être l'interprétation des données de l'expérience et de la conscience par l'intelligence reconnue comme faculté par excellence de l'être et du réel.

Il importe cependant, pour réfuter Héraclite sans tomber dans l'erreur opposée, de reconnaître la portée exacte de *notre intelligence* : c'est la leçon que va nous donner Parménide.

Article 2. Solution rationaliste: les éléates.

1. - Précurseurs.

§11). Entre le point de vue sensualiste des ioniens et le point de vue métaphysique des éléates, se place :

Pythagore de Samos (entre 580-500) [°33].

Sa vie est enveloppée de légendes. Nous savons qu'au cours de grands voyages, il s'initia à la science égyptienne. À son retour, ayant trouvé l'île de Samos, sa patrie, dominée par le tyran Polycrate, il vint à Crotona (colonie grecque de l'Italie méridionale), et y fonda une communauté à la fois religieuse, philosophique et politique. Des associations semblables se multiplièrent jusqu'au jour où les colons, fatigués de leur domination, les exterminèrent : c'est alors semble-t-il, que Pythagore trouva la mort à Métaponte.

Lui-même n'écrivit rien : nous connaissons seulement sa doctrine à travers ses disciples qui prolongèrent son influence jusqu'au deuxième siècle après J. -C. Il fut le premier à prendre le nom de *philosophe*, c'est-à-dire *ami de la sagesse*, estimant que la sagesse convient en propre à Dieu seul [°34]. Le premier aussi il appela le monde *κόσμος*, afin d'en exprimer l'harmonie et la beauté. Il enseignait la *métempsychose*, doctrine qui lui venait de l'Égypte ou de l'Inde, selon laquelle l'âme reconnue immortelle peut, après avoir quitté un corps, se réincarner en d'autres, d'hommes ou d'animaux ; mais les découvertes les plus heureuses des pythagoriciens furent dans le

domaine de la musique, de la géométrie et de l'arithmétique [°35] : ils fixèrent les lois fondamentales de ces sciences, les premiers rapports et classifications des nombres. Pythagore montra en particulier le rapport entre la hauteur d'un son donné par une corde et la longueur de cette corde [°36].

La **Doctrine philosophique** qui caractérise Pythagore se rattache à ces recherches mathématiques. Frappé par l'ordre des changements et les proportions harmonieuses des choses, il enseigne que les nombres exprimant ces proportions sont la vraie réalité, la source explicative de l'univers. Par leur essence immuable, ils sont antérieurs aux êtres changeants, ils en sont comme les modèles idéaux, et même, selon Aristote, Pythagore les considère comme leur essence même, et en quelque sorte leur matière [°37]. « Dès lors les principes des nombres sont les principes de tout ce qui est... Toute essence a son nombre (le nombre 4, par exemple, n'est pas seulement figuratif, il est constitutif de la justice, le nombre 3 de la sainteté, le nombre 7 du temps, le nombre 10 de la perfection... [°38]) et toute spéculation sur la genèse ou la nature des choses s'évanouit en une spéculation sur la genèse des nombres et sur leurs propriétés » [°39].

§12) **Valeur et Influence.** Pythagore soupçonne une réalité plus haute que l'objet sensible : il dépasse le sensualisme des ioniens et s'élève jusqu'au deuxième degré d'abstraction, mais il ne parvient pas encore au véritable objet de l'intelligence, à la réalité de l'être capable d'embrasser le monde des esprits comme celui des corps [°40]. Son erreur est de ramener de force toute chose à la lumière très vive mais trop étroite des sciences exactes : elle est comparable à celle de Descartes, identifiant la substance corporelle avec la quantité.

Ajoutons que la méthode de l'école pythagoricienne était très peu philosophique. Au lieu de se fonder sur la libre recherche de la raison c'était le règne du *magister dixit* (αὐτοῦς ἔφη) avec les exigences de l'initiation et des pratiques rituelles [°41]. Aussi, malgré sa persistance, le pythagorisme peut-il être considéré comme très secondaire en histoire de la philosophie : son influence se déploie plutôt dans le domaine mathématique.

§13). À côté de Pythagore, un autre grec d'Asie, son contemporain : XÉNOPHANE (570-478) né à Colophon, fonde, selon la tradition, l'école

d'Élée : c'était un rapsode allant de ville en ville à travers la Sicile et l'Italie méridionale, récitant des poèmes aux sujets variés, historiques, satiriques, philosophiques : il ne craint pas de railler la mythologie populaire, affirmant à l'encontre l'unité absolue de Dieu avec le Cosmos, l'appelant dans un sens panthéistique, l'UN et le TOUT : Ἕν καὶ πᾶν.

Mais l'école d'Élée est surtout représentée par deux philosophes : Parménide son métaphysicien et Zénon son apologiste.

2. - Parménide d'Élée (entre 530 et 444).

§14). Parménide, né à Élée où il connut Xénophane, expose son système dans un poème intitulé : Περὶ φύσεως dont la première partie, Τὰ πρὸς ἀλήθειαι, est un premier essai de métaphysique. Comme Héraclite, mais en sens opposé, il établit son principe fondamental et en déroule les conséquences.

A) Principe fondamental.

Le réel est uniquement l'être.

« Il faut admettre, dit Parménide, l'être ou le non-être : la décision à prendre est toute entière dans ce mot : être ou n'être pas. Or le non-être n'est pas et ne peut pas devenir. Donc seul l'être est ».

Ainsi le principe fondamental de Parménide est l'affirmation puissante de l'objet propre de notre intelligence, et de sa valeur objective. C'est la vision nette du principe suprême qui règle toutes les démarches de nos sciences : le principe d'identité et de contradiction. La preuve qu'il en donne, la seule possible, est l'évidence absolue et immédiate de cette affirmation intellectuelle, bien distinguée de la connaissance sensible : « L'être est, le non-être n'est pas, répète-t-il, on ne sortira pas de cette pensée ». Platon admirait la solidité de cette base, et parlait du « grand Parménide » [°42].

B) **Conséquences.** Fasciné par l'être, comme Héraclite l'avait été par le devenir, Parménide s'en tient désormais à la méthode *a priori*, purement intellectuelle et, méprisant la valeur de l'expérience sensible, il déduit un

ensemble de conséquences où l'on peut voir les premiers linéaments d'un traité des transcendants :

1) **Absolu** : L'être ou le réel est éternel, immobile, sans naissance et sans fin. Car s'il était produit, il viendrait ou de l'être ou du non-être : or du non-être rien ne peut venir : « Ex nihilo nihil fit » ; et ce qui est ne peut venir non plus de ce qui est déjà : « Ex ente non fit ens, quia jam est ens ». Donc tout devenir ou changement est impossible ; l'être est absolument, éternellement : « Le destin ne permet pas à l'être de naître ou de périr mais le maintient immobile ».

2) **Unité** : L'être ou le réel est unique, et en lui-même il est indivisible et homogène. Car, puisqu'en dehors de l'être il n'y a que le néant (qui n'est pas réel), il est impossible de trouver aucun moyen, aucun principe pour multiplier les êtres ou pour distinguer diverses parties dans l'être. « L'être est », uniquement, également, dans toutes ses parties.

3) **Vérité** : L'être ou le réel est vérité et pensée. Car « la pensée, dit Parménide, est la même chose que l'être ; la pensée est identique à l'objet de la pensée » [°43]. Il ne peut en être autrement, puisqu'en dehors de l'être rien n'est réel : la pensée et la vérité, étant bien réelles, doivent s'identifier à l'être.

4) **Bonté** : Enfin le réel ou l'être est parfait ou plein. Car il est le seul possesseur immuable et indestructible de toute réalité, donc de toute qualité et perfection, en dehors de quoi il n'y a que néant.

Parménide cependant, si puissamment saisi qu'il soit par l'intelligence et son objet propre, ne parvient pas encore à se dégager pleinement de l'imagination : le réel unique et éternel est pour lui un être matériel ; et pour exprimer sa perfection il affirme qu'il est une sphère bien polie, pleine et homogène. Telle est l'idée qu'il se fait de l'univers, du $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$.

En résumé, voici la conclusion vraie de l'intelligence : l'univers matériel et étendu est l'être unique, éternel et immobile qui est à la fois l'UN et le TOUT, dans lequel il n'y a ni génération, ni destruction, ni mouvement, ni multiplicité.

C) Quant aux *faits d'expérience* qui protestent violemment, Parménide leur consacrait la deuxième partie de son oeuvre : Τὰ πρὸς δόξαν. Il y qualifiait les données sensibles d'illusion au point de vue scientifique, mais leur reconnaissait une utilité pratique dans la vie quotidienne, qui se contente d'apparences.

§15). Les deux problèmes essentiels de la philosophie sont désormais nettement posés : le problème métaphysique de la conciliation de l'être et du devenir ; — et le problème psychologique de la valeur de notre double connaissance [°44]. Or les deux solutions sont solidaires, et c'est pour n'avoir pas approfondi la seconde que les premiers philosophes ont erré sur la première.

Héraclite et Parménide ont abouti à la même erreur métaphysique : le monisme et le panthéisme, le premier en exagérant la valeur de l'expérience sensible jusqu'à nier celle de l'intelligence, le second en affirmant un réalisme absolu et sans nuance qui méconnaît le rôle des sens dans notre activité intellectuelle. Ce sera le travail des deux siècles suivants que de chercher la vérité par la conciliation de ces deux erreurs opposées : les philosophes n'y arriveront qu'après avoir passé, sous l'influence de Socrate, du point de vue physique ou objectif, au point de vue psychologique. Alors Aristote donnera la réponse adéquate par ses deux grandes théories : l'acte et la puissance et la valeur analogique de l'idée abstraite d'être.

Il serait aisé, en effet, de résoudre tous les arguments de Parménide en distinguant deux sortes d'être ou de réel, c'est-à-dire deux réalisations absolument différentes (« rationes simpliciter diversae, secundum quid eadem ») de la même idée analogique d'être :

1) L'être réalisé au degré suprême et infini, dans l'existence pure ou Acte pur : « *Ipsum esse subsistens* », et à lui s'appliquent pleinement les déductions métaphysiques de Parménide, mais en excluant de lui toute propriété matérielle.

2) L'être réalisé selon divers degrés finis, dans les êtres en acte mélangés de puissance, tels que les constate l'expérience sensible : et pour eux les raisons données perdent toute valeur.

3. - Zénon d'Élée (vers 490)

§16). La hautaine philosophie de Parménide suscita, par son opposition manifeste au sens commun, de multiples objections. Mais elle trouva un ardent apologiste dans la personne du subtil Zénon [b5]. Celui-ci, pour démontrer l'impossibilité du mouvement, s'efforce d'acculer ses adversaires à l'absurde en les enfermant dans le dilemme suivant :

 Ou le continu, (l'espace et le temps) est divisible à l'infini,
 Ou il est constitué d'éléments indivisibles.
 Or dans l'une et l'autre hypothèse le mouvement est impossible:

1) Si l'on admet que le continu est divisible à l'infini, on se heurte aux deux arguments de la dichotomie et de l'Achille :

a) *La dichotomie*. Le mobile doit arriver au milieu de son parcours avant d'en atteindre le terme ; et avant d'arriver à ce milieu, il doit parcourir la moitié de la première partie, et ainsi de suite à l'infini, puisque par hypothèse le chemin est divisible à l'infini ; il n'atteindra donc jamais la première moitié, et tout mouvement devient impossible.

b) *L'Achille*. Le plus lent ne sera jamais atteint par le plus rapide : car il faut auparavant que celui qui poursuit soit parvenu au point d'où est parti celui qui fuit : le nombre des divisions étant par hypothèse infini, le plus lent aura toujours nécessairement quelque avance. Ainsi Achille aux pieds légers poursuivant une tortue ne l'atteindra jamais : autant dire qu'il est immobile.

En résumé :

 Pour traverser un espace divisible il faut épuiser tous les
 intermédiaires.
 Or, dans un espace divisible à l'infini, il y a un nombre
inépuisable d'intermédiaires.
 Donc l'espace, dans cette hypothèse, ne peut être

traversé
par aucun mobile.

2) Si au contraire on affirme que le continu est constitué d'éléments indivisibles, on doit dire que le temps est une succession d'instant indivisibles, comme l'espace une succession de points indivisibles ; et le mouvement reste impossible, car dans aucun de ces instants ou points indivisibles, il ne peut se produire de mouvement : Zénon le montre par les deux arguments de la flèche et du stade.

a) *La flèche*. Prise à l'un quelconque des instants qui mesurent son mouvement apparent, elle est, soit en mouvement, soit en repos. Or elle ne peut être en mouvement, car on ne peut affirmer qu'elle change de position, (dans un instant indivisible), sans supposer l'instant divisible : il faudrait au moins distinguer deux parties : une première pour le départ et une deuxième pour l'arrivée, vu que la flèche ne peut partir et arriver au même instant sans rester immobile. Donc à chaque instant la flèche est en repos.

b) *Le stade*, n'est qu'une forme plus complexe du même argument :

Fig. 1 : Argument du stade de Zénon

Soit ces trois lignes de points indivisibles, en supposant la première ligne **AB** immobile, les deux autres se meuvent en sens contraire. Après le premier instant indivisible du mouvement, les points occuperont la position de la figure 1. 2, et alors, de deux choses l'une : ou bien D et E ne se sont pas croisés, et donc il n'y a pas eu de mouvement ; ou bien ils se sont croisés, et cela suppose l'instant *divisible*, puisqu'ils ont dû se rencontrer au milieu de l'instant **AB**, ce qui est contre l'hypothèse.

En résumé : dans chaque instant ou chaque lieu indivisible, le corps est en repos, (puisque tout mouvement exige une distinction de parties, niant un lieu ou un temps pour en acquérir un autre).

Or une addition de repos ne peut faire un mouvement.

Donc à travers des instants ou points indivisibles il ne peut y avoir de mouvement.

§17) **CONCLUSION.** Les apories de Zénon sont restées célèbres et contribuèrent à attirer l'attention des philosophes sur les problèmes du continu, de l'espace et du temps. Mais leur solution est possible grâce encore à la théorie de l'acte et de la puissance. Il faut admettre que le continu (espace ou temps) est mathématiquement divisible à l'infini et ne peut être constitué d'éléments indivisibles. Mais Zénon suppose à tort, non seulement la divisibilité, mais la division réalisée, de sorte que le mobile se trouve en présence d'un nombre *actuellement* infini à parcourir, ce qui est évidemment impossible. En fait il n'y a dans le continu aucune partie en acte, mais seulement des parties en puissance, de même d'ailleurs que dans le mouvement et dans le temps. De la sorte, à un espace fini en acte correspondent un mouvement et un temps également finis en acte ; à un espace infini en puissance, correspondent un mouvement et un temps également infinis en puissance, et la difficulté disparaît.

Ainsi, par sa théorie maîtresse, Aristote résolvait toutes les objections, après avoir concilié les thèses adverses d'Héraclite et de Parménide. Mais avant d'atteindre cette conclusion définitive, nous assistons à divers essais infructueux de conciliation.

Article 3. Conciliation physique: les Atomistes.

§18). Les premiers philosophes qui s'efforcent de résoudre le problème du devenir en maintenant toutes les données, comme le veut le bon sens, et par conséquent en conciliant les affirmations de l'expérience et de l'intelligence, furent les atomistes, (première moitié du Ve siècle).

1) LEUCIPPE fonda vers 500 l'école d'Abdère, (à la frontière de la Thrace et de la Macédoine) et y créa le système atomique.

2) DÉMOCRITE (vers 460-400) son disciple, en fut le principal représentant. Grand voyageur comme Thalès et Pythagore, il visita l'Égypte et l'Asie ; il composa de nombreux ouvrages où il développa le système de Leucippe, en sorte que son oeuvre a absorbé celle de son maître.

3) EMPÉDOCLE d'Agrigente (Sicile) était à la fois philosophe, médecin et thaumaturge ; il vint enseigner à Athènes vers 445 [[45](#)].

4) ANAXAGORE de Clazomène près de Smyrne, (entre 500 et 428) vint aussi enseigner à Athènes sous la protection de Périclès (494-429) son ami. Expulsé par la cité comme enseignant des nouveautés dangereuses, il mourut à Lampsaque.

Ces deux derniers furent contemporains sans qu'on puisse déterminer avec certitude leurs rapports de dépendance : mais le progrès de la pensée philosophique s'affirme surtout chez Anaxagore.

Après avoir exposé l'essentiel du système, nous donnerons les compléments apportés par chacun, et nous parlerons spécialement de la théorie d'Anaxagore.

1. L'essentiel du système.

§19). La préoccupation d'expliquer le monde en affirmant à la fois, comme Parménide, une certaine immobilité ou indivision d'être (atomisme), et comme Héraclite, l'existence du mouvement local (mécanisme), tient lieu pour ces philosophes de **principe fondamental** et unifie leurs théories d'ailleurs superficielles. Leur doctrine se ramène donc à deux affirmations essentielles.

A) **Le mouvement est réel**, comme le prouve l'expérience : d'où une triple conséquence :

1) L'être unique et plein de Parménide sera divisé en une pluralité d'êtres (appelés atomes) qui sont infiniment petits et en nombre infini (sans doute à cause de la divisibilité infinie mise en relief par Zénon). Cela est évidemment nécessaire pour expliquer les variétés du devenir.

2) Les atomes sont séparés par le vide, qui est, à côté de l'être, une sorte de non-être réel : car lui aussi est nécessaire comme lieu où se produit le mouvement.

3) Les atomes sont mus par une *force* qui semble être pour les premiers atomistes, soit le simple hasard ou fatalité, soit la vertu même du mouvement.

B) Mais le réel est de l'être, et par conséquent les atomes garderont les propriétés de l'être éléate :

- 1) Ils sont éternels, pleins et parfaits chacun dans leur ordre.
- 2) Ils sont physiquement indivisibles et homogènes (d'où leur nom d'atome).
- 3) Ils ont même une certaine immutabilité en ce sens que dans leurs multiples combinaisons ils gardent invariablement la même nature ; et de plus pour les premiers atomistes, cette nature est identique pour tous.

Ainsi pour expliquer l'univers, ces philosophes conçoivent ou imaginent une masse d'atomes, entraînés dans le vide par une chute incessante ; ces atomes s'accrochent les uns aux autres (car ils sont de diverses figures et munis de crochets), ils s'agrègent et forment les multiples combinaisons d'où résultent tous les corps de la nature et tous les changements du monde et de l'histoire. Les âmes et les dieux eux-mêmes ne sont que de semblables combinaisons d'atomes, plus solides, mais toujours périssables selon les lois de la nécessité.

2. Théories complémentaires.

§20). À ces thèses essentielles dont se contente Leucippe, les trois autres philosophes ajoutent quelques théories dignes d'être notées :

1) DÉMOCRITE [[°46](#)] essaie une **explication atomique de la connaissance** :

Il part de ce principe excellent : « La connaissance exige que le connaissant soit semblable ou identique au connu ». Mais n'ayant pas encore découvert l'ordre immatériel qui est propre à la connaissance [[°47](#)] et où ce principe est très vrai, il le comprend au sens physique. Il en conclut donc que de tout objet sortent des atomes calqués sur ceux dont cet objet est formé, mais plus subtils : ce sont les εἰδολα, images ou idoles qui viennent s'incorporer à l'âme connaissante pour la rendre identique au connu : première ébauche, mais encore toute matérielle de la théorie des « espèces impresses ».

2) EMPÉDOCLE corrige la thèse de **l'homogénéité de la matière** : Il estime en effet que la diversité des êtres exige au moins une diversité minima des éléments de la matière. Il en distingue quatre : l'eau, la terre, l'air et le feu, qui ne sont plus pour lui, comme pour les premiers ioniens, les formes passagères d'une unique substance, mais des substances éternellement distinctes.

Il précise aussi la **force impulsive** du mouvement en distinguant l'attraction et la répulsion qu'il appelle **l'amour** et la **haine** : et son imagination de poète voit ainsi les quatre espèces d'atomes, emportées dans un mouvement giratoire, se combinant sous l'influence de la haine ou de l'amitié pour constituer un cycle éternel d'intégrations et de désintégrations.

3) ANAXAGORE corrige lui aussi l'homogénéité de la matière par sa théorie des **homoeoméries** (ὁμοιος = semblable ; μέρος = partie).

Pour mieux concilier la différence de perfection des corps avec leurs transformations, il conçoit la matière comme une poussière d'atomes formée de toutes les substances irréductibles qui entrent dans la composition de chaque corps : chacun ayant ainsi des particules de tous les autres, les corps pourront se transformer les uns dans les autres, sans, au fond, changer de nature. Il y a là une première vue, mais encore très imparfaite, de la matière première d'Aristote.

Anaxagore est surtout célèbre par une autre théorie, mais qui est étrangère à l'atomisme ; aussi convient-il, avant de l'exposer, d'apprécier ce système.

3. Insuffisance philosophique de l'atomisme.

§21). La grande faiblesse des atomistes en philosophie est de rester superficiels et de proposer une solution de toute part tronquée et insuffisante. Pour concilier l'être stable et un de soi, avec le mouvement et la multiplicité, ils se contentent de nier deux des conséquences déduites par le grand éléate : l'unité et l'immobilité de l'être ; ils s'appuient du reste sur une bonne raison : **l'expérience** ; mais le vrai philosophe doit trouver dans sa thèse la réponse aux difficultés qu'on lui oppose.

Surtout il faut noter que leur appel à l'expérience reste trop superficiel et néglige un grand nombre de faits essentiels à l'explication du monde. Ils se contentent en effet du seul mouvement local et concèdent à l'immobilisme éléate, l'absence du changement qualitatif et substantiel et par là :

a) Ils rendent inexplicables la pensée et son mouvement spirituel, ils s'engagent vers le matérialisme, nient toute âme spirituelle et se ferment l'accès à la connaissance de Dieu.

b) Même dans le monde sensible, ils rendent inintelligible un grand nombre de changements qui exigent, soit la réalité des qualités distinctes de la quantité ; soit, lorsqu'ils sont plus profonds, la réalité de substances spécifiquement distinctes.

c) Enfin, en niant les causes finales pour se contenter de purs antécédents mécaniques ou causes efficientes [°48], ils rendent inintelligibles l'ordre de l'univers et les activités naturelles qui, par leur tendance constante vers le bien de l'ensemble, exigent la présence d'une finalité intrinsèque.

En résumé, les atomistes restent à la surface des choses. Ils voient qu'il faut admettre un élément immuable, un sujet pour expliquer le changement. Mais, incapables de le chercher dans un principe profond, d'ordre intelligible et métaphysique (comme la matière première et la forme substantielle d'Aristote), ils en restent à un élément imaginable, une matière seconde, (la quantité et la figure) qui se manifeste absolument insuffisante pour fournir une explication rationnelle du monde.

Ces critiques ne visent que l'atomisme **philosophique**, qui se donne pour la dernière explication des choses : elles laissent intacte la valeur de l'atomisme **scientifique**. Celui-ci, comme hypothèse, a grandement aidé les déductions mathématiques des savants modernes ; comme système de notation pratique et fécond, il est admis de nos jours par tous les chimistes ; et la preuve a été faite de l'existence réelle des atomes [°49]. Ces coïncidences rendent plus d'un moderne très indulgent pour ces vieilles spéculations des atomistes ; ceux-ci, il est vrai, incorporaient à leur sagesse des recherches **scientifiques** où ils font figures de précurseurs. Mais cela ne corrige ni les insuffisances, ni les erreurs de leur philosophie [°50].

4. Le « NOUS » d'Anaxagore.

§22). Anaxagore introduit dans la spéculation un élément nouveau qui lui assure une place à part parmi les premiers philosophes : jusqu'à lui la formation du monde était considérée comme régie par la fatalité, loi immanente des êtres, réglant tous leurs mouvements.

Anaxagore au contraire, frappé par l'ordre et l'organisation du cosmos, l'attribue à un élément radicalement distinct et supérieur qu'il appelle « Nous » (prononcé *nousse*) c'est-à-dire Raison ou Intelligence : car il comprend que l'ordre ne peut s'expliquer que par une intelligence souveraine ; et de ce principe il s'efforce de déduire les principales propriétés du *Nous*.

1) *Spiritualité*. — L'intelligence est la plus subtile et la plus pure des choses, car si elle était formée d'homoeoméries, comme le reste, elle ne pourrait tout dominer, étant leur égale en imperfection. Donc « l'intelligence est infinie, elle est indépendante, *αὐτοκρατές*, ne se mêlant à quoi que ce soit ; elle existe seule et par elle-même ». Son essence est simple et séparée ; en un mot, elle est vraiment immatérielle ou spirituelle.

2) *Science*. — Pour ordonner, elle doit évidemment connaître : aussi « elle a la connaissance entière du monde entier ; rien ne lui échappe ».

3) *Providence*. — Son rôle propre étant de produire l'ordre, elle débrouille le chaos primitif et le transforme en cosmos ; puis elle en maintient l'organisation : et pour cela son pouvoir est sans limite : « Le *Nous* meut et ordonne tout : ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera » [[°51](#)].

Cette doctrine excite l'enthousiasme d'Aristote : « Quand un homme, dit-il, vint proclamer que c'est une intelligence qui dans la nature comme dans les êtres animés est cause de l'ordre et de la régularité qui éclatent partout dans le monde, cet homme parut seul garder son bon sens en face des extravagances de ses devanciers : *velut sobrius inter ebrios* » [[°52](#)].

Sans doute, Anaxagore laisse encore à sa théorie bien des imperfections : il ne précise pas si l'intelligence est personnelle, ni si elle jouit de volonté libre. Lorsqu'il cherche à préciser son action organisatrice il semble la

mettre en contact avec la matière, à la façon d'une âme ou d'une force immanente ; car il n'est pas assez dégagé de l'imagination pour s'élever à la conception d'une pure influence causale sans contact local. C'est sans doute pour cela qu'il la fait intervenir le moins souvent possible, de sorte qu'Aristote a pu lui reprocher de ne sortir le *Nous* que comme une machine, « deus ex machina », quand les explications matérialistes faisaient défaut.

Mais le grand mérite d'Anaxagore est d'avoir le premier abordé scientifiquement la question de l'intelligence, posant ainsi le fondement d'une théodicée et d'une psychologie intellectualistes et préparant les voies à Socrate [°53].

Article 4. Conciliation psychologique: les Sophistes.

§23). Les sophistes [b6] forment transition entre les premiers physiciens et les grands philosophes de l'apogée, et ils constituent en particulier le milieu historique où se développa l'oeuvre de Socrate. Pour bien les apprécier, nous exposerons : 1) l'origine historique de la sophistique, 2) le caractère des sophistes, 3) la doctrine connue des deux principaux représentants.

1) Origine de la sophistique.

Vers la fin du Ve siècle, au temps de Périclès (494-429), Athènes avait conquis la prépondérance politique. Elle exerça aussi une sorte d'hégémonie intellectuelle sur toute la Grèce ; elle devint rapidement le rendez-vous de tous les penseurs en quête d'influence. Le résultat de cette rencontre en un même lieu de toutes les écoles philosophiques inventées depuis un siècle, fut de faire éclater leur insuffisance et leurs contradictions :

1) Leur **insuffisance**, car aucune n'avait abordé l'étude approfondie de l'homme et de notre connaissance, et il leur manquait ainsi une donnée essentielle à la solution de l'immense problème du monde, solution que toutes ces écoles avaient voulu ambitieusement et témérairement conquérir d'un seul coup.

2. Leurs **contradictions**, car, même dans le domaine restreint du monde corporel, chacune ne voyait qu'un aspect du problème, et se basant sur des principes trop étroits pour expliquer l'ensemble du réel, leurs solutions ne pouvaient que se heurter et se contredire en se rapprochant. Aussi le jour où toutes ces hypothèses se trouvèrent en présence, elles produisirent une casuistique aussi scandaleuse qu'inféconde : le plus beau et le plus désespérant des tintamarres philosophiques que l'on eût jamais entendu. Alors apparurent les *sophistes*.

2) Caractère des sophistes.

L'appellation de *sophiste* réservée d'abord à ceux qui possédaient un savoir rare et spécial désigne, au Ve siècle, ceux qui font profession de communiquer leur science moyennant salaire. Ce sont des professeurs ambulants, conférenciers, encyclopédistes ou dilettantes ; ils se posent en hommes universels, enseignant la morale, le droit, l'économie, la politique, la rhétorique et la philosophie ; ils sont les éducateurs de la jeunesse des hautes classes désireuse de se faire une place dans la vie publique ou simplement d'élargir son horizon intellectuel ; et à ce métier ils récoltent honneur et argent. Mais ils sont tout, sauf des sages ou de vrais philosophes. Selon le mot de Maritain : « Ils veulent les profits de la science sans vouloir la vérité » [[°54](#)].

1) **Ils ne veulent pas la vérité** : car les contradictions de leurs devanciers les ont pratiquement amenés à désespérer de l'atteindre : ils se contentent de montrer leur force intellectuelle en *critiquant*, et d'une critique négative et destructive, *la destruction étant, pour les hommes comme pour les enfants, la plus facile manière de manifester leur force* [[°55](#)].

a) D'abord, leur action rejoint celle des poètes et des comiques (comme Aristophane), pour ébranler, avec la religion, la morale antique qui s'appuyait fermement sur la croyance à l'existence d'une loi absolue, d'une volonté absolue pour l'imposer et la sanctionner, et d'une vie future. Par leurs objections, le naturalisme s'introduit en religion ; la foi aux dieux et à leur action dans les choses humaines est ruinée : toute loi imposée à l'homme apparaît comme une convention arbitraire, et la vertu que prêche le sophiste, se ramène finalement à l'art de réussir.

b) Plus directement encore, ils critiquent l'oeuvre des philosophes antérieurs : ils s'ingénient à tirer de leurs principes les conclusions les plus contradictoires et ils concluent eux-mêmes, sinon par le scepticisme catégorique, du moins par des déclarations de relativisme universel qui dénote un réel dédain pour les recherches spéculatives. Ils ont mieux à faire, pensent-ils.

2) **Ils veulent les profits de la science**, pour eux et pour leurs auditeurs ; dans leur méthode comme dans leur but.

a) *Pour eux*, ils cherchent d'abord le succès ; leur méthode est d'attirer de nombreux auditeurs en se présentant comme savants universels ; ils ont, sur toutes les questions, des solutions claires apparemment ; et ils traitent surtout des choses humaines, les moins sûres et les plus complexes, mais aussi, où il est plus facile de monnayer ses connaissances en profits. Pour ne pas laisser s'émousser la curiosité de leur public, ils sont des professeurs nomades : pareils à des charlatans, ils assurent avoir condensé en quelques leçons tout ce qui est nécessaire pour former des hommes instruits : aussi ne traitent-ils rien scientifiquement.

b) D'ailleurs leur *but* rend inutiles les longues et patientes recherches de la vérité. Ils proposent la science comme source de domination, de puissance ou de volupté intellectuelle. Ils apprennent seulement à se faire une place dans la société démocratique, en enseignant l'histoire, le droit, et surtout l'art de la parole publique et autres recettes pratiques : ce sont des maîtres dans l'art de parvenir.

En résumé, « de ce qui animait les grandes ambitions dogmatiques de l'époque précédente, les sophistes avaient gardé l'orgueil scientifique et perdu l'amour du vrai. Ils voulaient plus que jamais être grands par la science et ne tendaient plus vers ce qui est... Ils croyaient à la science sans croire à la vérité » [[56](#)]. De là, le sens péjoratif qui s'attache à leur nom.

3. Principaux représentants.

§24). Platon nous a laissé le portrait d'un bon nombre de sophistes : les deux principaux sont Protagoras et Gorgias, qui nous donneront un exemple de *sophismes*.

A) PROTAGORAS D'ABDÈRE (entre 480 et 410) ami de Périclès. Pour concilier les apparences changeantes avec la stabilité du vrai, Protagoras fait appel au sujet pensant : « L'homme, dit-il, est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas ». En d'autres termes, l'immuable vérité dépend de l'homme, car si, objectivement, tout change, c'est dans la nature humaine qu'il faut chercher la base d'une connaissance stable.

Ainsi comprise, cette théorie met sur la bonne voie de solution que prendra Socrate : celle de l'examen de nos idées abstraites, de leur valeur absolue de vérité et de leur rapport avec les objets concrets dont on les tire par induction. Mais Protagoras ne l'approfondit pas et se contente d'en conclure que « le vrai est ce qui paraît à chacun » : de sorte que le même objet peut être blanc pour l'un, noir pour l'autre. « Sur chaque chose, disait-il, il y a deux discours en opposition l'un avec l'autre ». Il disait encore : « Au sujet des dieux, je ne puis savoir, ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas. Beaucoup de choses empêchent de le savoir, surtout l'obscurité de la question, et la brièveté de la vie humaine » [[°57](#)].

B) GORGIAS DE LÉONTINI (Sicile) ambassadeur et orateur renommé. Il vint à Athènes en 427 et mourut centenaire, à Lérissa (Thessalie) en 375.

Il est célèbre par sa triple affirmation prouvée par de beaux sophismes :

1) « **L'être n'est pas** », disait-il, ou « **Rien n'est réel** » ; en effet :

Il faut admettre que le non-être est le non-être.
Or tout
ce qui est est réel et existe.
Donc le non-être est réel et existe.

Et puisque l'être est l'opposé du non-être, celui-ci étant réel et existant, l'être n'existe pas.

2) « **Même si quelque chose existait, on ne pourrait le connaître** » : en effet, notre pensée a des caractères opposés à l'objet réel : elle est stable et l'objet passe ; elle peut représenter des objets impossibles à réaliser, comme

un char roulant sur la mer, etc. Nos idées ne pourront donc nous faire connaître ou nous représenter les choses, du moins sans conteste.

3) **L'être fût-il connu, la connaissance serait incommunicable** : Car la parole, moyen de transmission, a, elle aussi, des caractères opposés à ceux de la pensée : elle est fugitive, elle s'adresse à l'ouïe, etc. tandis que l'objet pensé peut être une nature stable, qui n'a rien de sonore, par ex. le nombre, le silence, etc. [[°58](#)].

§25) CONCLUSION. Mieux encore que Protagoras, Gorgias, par ses sophismes, invitait à réfléchir sur la valeur de nos idées abstraites et sur leurs rapports avec les objets concrets : aussi doit-on reconnaître aux sophistes au moins un mérite : celui d'avoir attiré l'attention de leurs contemporains sur l'homme et sur les choses humaines.

Mais ce mérite, ils l'eurent pour ainsi dire malgré eux, et ils ne contribuèrent au progrès de la philosophie que par la réaction qu'ils suscitèrent. Bien qu'il soit difficile de les juger sur quelques fragments [[°59](#)], il apparaît assez clairement que toute leur action tendait à détruire la science spéculative existante sans la remplacer. Sous leur influence, l'esprit grec allait sombrer dans le scepticisme, la subtilité et le paradoxe, s'il ne se rencontrait pas un homme capable de lui assigner un objet à sa portée, en lui indiquant la méthode propre à l'atteindre. La Providence ne refusa pas cet homme au paganisme : ce fut SOCRATE.

Précis d'histoire de philosophie (§26 à §50)

Deuxième période. Apogée de l'hellénisme philosophique.

De 470, Naissance de Socrate, à 322: Mort d'Aristote (Ve-IVe siècles av. J.-C.).

§26). Cette période s'appelle parfois « période socratique » ou « restauration socratique » parce qu'elle est commandée historiquement par l'oeuvre de Socrate. Au point de vue doctrinal, elle se caractérise aussi comme **anthropologique**, car on y voit apparaître toutes les sciences philosophiques concernant l'homme : morale et sociologie, psychologie, dialectique et logique. Mais elle fut surtout une période **d'apogée**, où trois grands génies, Socrate, Platon et Aristote, se succèdent dans le temps et s'entr'aident comme maîtres et disciples pour pousser la raison vers la vérité et réussissent à constituer une première et solide synthèse universelle du savoir humain : une vraie philosophie. Dans sa forme la plus achevée, ce sera le **péripatétisme**.

Cette deuxième période comprend donc trois chapitres, consacrés respectivement à Socrate, Platon et Aristote.

Chapitre 1. Socrate (470-399).

[b7\) Bibliographie spéciale \(Socrate\)](#)

§27). Socrate était un athénien de modeste condition, fils du sculpteur Sophronisque et d'une sage-femme appelée Phénarète. Ses hautes qualités intellectuelles et morales, son désir de savoir et surtout son ardent amour du vrai et du bien allaient lui assurer une influence considérable sur ses concitoyens.

La société athénienne de son temps était en pleine décadence. La démagogie, source d'immoralité, la malheureuse guerre du Péloponèse (430-402) occasion de haines et de dissensions, s'ajoutant aux destructions des sophistes, l'avaient plongée dans les plus graves désordres. Cette vue inspira à Socrate, vers l'âge de 40 ans, la volonté de travailler à la conversion morale de ses concitoyens. Une voix intérieure qu'il écoute comme un ordre de la Providence et qu'il appelle son *démon* (δαίμων) [°60] le confirme dans sa vocation. Négligeant donc tout le reste, méprisant l'argent et refusant tout salaire pour ses leçons, il passe sa vie dans les rues d'Athènes, se mêlant aux conversations pour enseigner à tous dans l'intimité la vertu et la sagesse. Il n'écrit pas sa doctrine : nous ne la connaissons que par les oeuvres de ses disciples, les *Mémorables* de Xénophon et les *Dialogues* de Platon ; mais il la vit, et tout en restant païen, il donne l'exemple des plus nobles vertus : désintéressement, maîtrise de soi, patience envers sa femme Xantippe [°61] ; et s'il n'accepte aucune charge publique capable de compromettre son oeuvre, il remplit tous ses devoirs de citoyen et, à la guerre, il se montre plein d'endurance et de bravoure.

Mais ce qui fait l'importance de son intervention pour la philosophie, c'est qu'il comprend sa mission de convertisseur d'une façon **purement intellectuelle** : car il est persuadé qu'il suffit de donner aux hommes la science de la vertu pour les rendre vertueux. Voulant redresser la vie de ses contemporains, il a cherché uniquement à redresser leur intelligence et il l'a tournée vers la vérité pour laquelle elle est faite. De cette intention maîtresse de Socrate, découlent les quatre points que nous exposerons en quatre paragraphes :

- 1) Son attitude envers ses prédécesseurs concernant l'étendue de la philosophie ou objet de sa philosophie.
- 2) Sa méthode spéciale d'enseignement.
- 3) Sa science morale considérée dans ses grandes lignes.
- 4) Un essai de psychologie et de théodicée pour éclairer et compléter sa morale.

1. - Objet de la philosophie socratique.

§28). Socrate, estimant que le plus grand et même l'unique obstacle à la transformation morale de ses concitoyens était le désordre intellectuel, en cherche les causes dans l'enseignement de ses prédécesseurs, les physiciens et les sophistes.

Or les physiciens s'étaient appliqués tout entiers à l'étude de la nature et, mûs par un esprit vraiment scientifique, ils avaient tenté de ramener la multiplicité mouvante des choses à l'unité stable d'un principe. Les sophistes, au contraire, considéraient surtout les choses humaines, mais sans esprit scientifique. Ils parlaient de culture intellectuelle sans la donner et n'enseignaient que l'art d'arriver.

Socrate estime que les uns et les autres se sont égarés en usant mal de ce qu'ils avaient de bon. Les physiciens ont une méthode excellente, capable de donner une science stable et communicable ; mais ils l'appliquent à un mauvais objet. Leur science physique, en effet, est *impossible* parce que le problème du monde nous dépasse et son étude n'engendre que des contradictions ; elle est même *impie*, les dieux s'étant réservé ce domaine ; fût-elle possible d'ailleurs, elle serait *inutile* pour rendre les hommes bons et heureux.

Les sophistes au contraire, en enseignant la vertu, l'éloquence, la politique et autres choses humaines, ont trouvé le véritable objet proportionné à notre intelligence ; mais leur méthode purement empirique et pratique est détestable.

En conséquence, Socrate abandonne les recherches physiques pour lesquelles il s'était d'abord passionné : il ne les reprend plus qu'incidemment, comme un moyen de fortifier son esprit et celui de ses auditeurs, pour les rendre plus aptes à saisir les choses humaines et morales. Mais à cet objet qu'il emprunte aux sophistes, il applique la méthode scientifique des physiciens, de manière à constituer une sagesse, utile comme l'art, universelle et communicable comme la science : de là dans son oeuvre l'importance de la méthode.

2. - La méthode socratique.

§29). Socrate adapte sa méthode à son but et à ses auditeurs : car il se trouve en présence d'hommes qu'il faut d'abord délivrer des préjugés ou fausses opinions des sophistes, avant de les conduire à une connaissance vraiment scientifique de la vie morale. De là, l'aspect, général de sa méthode et ses deux étapes.

A) **L'aspect général.** La méthode socratique se présente en général comme un DIALOGUE, constitué par une série de questions assez courtes et de réponses précises, capable d'éveiller l'attention et, en s'adaptant aux besoins de chacun, de diriger leur pensée pas à pas vers le vrai. Les grands discours des sophistes mettaient mieux en relief l'orateur ; mais souvent ils n'étaient qu'imparfaitement compris, et surtout, ils supposaient la doctrine déjà fixée. Socrate, lui, se déclare ignorant, mais c'est pour faire reconnaître aux autres leur propre ignorance et les retourner vers la vraie science. Il lui faut pour cela ce contact immédiat du maître au disciple que procure le dialogue, d'autant plus qu'il veut pour disciples tous les citoyens d'Athènes.

B) **Les deux étapes.** Quand le dialogue est complet, il comprend deux parties :

1) *L'ironie socratique* : Socrate cherche d'abord à purifier l'esprit de sa fausse science en forçant l'interlocuteur à se contredire. Se disant lui-même ignorant, il interroge, comme pour s'instruire, celui qui se vante de savoir et il le jette dans l'embarras pour qu'il avoue aussi son ignorance. Inutile pour les simples, cette ironie s'adresse surtout aux sophistes et aux gens cultivés formés à leur école. Parfois Socrate en reste à ce travail préparatoire ; mais le plus souvent il excite lui-même la réflexion et passe à l'étape constructive.

2) La Maïeutique [[°62](#)] est cette deuxième étape : il s'agit de trouver la solution de la question posée. Socrate ne la propose pas d'autorité mais il aide son interlocuteur à la *concevoir* en soi-même par un effort de réflexion : car il est convaincu qu'à moins d'une perversion complète du sens moral (résultant par exemple d'habitudes vicieuses invétérées), tout

homme porte en germe les idées morales nécessaires à la bonne conduite de la vie : « L'âme est grosse de la vérité », dit-il [°63]. Il fait le même métier que sa mère, à la différence près qu'elle accouche les corps et lui les esprits. Or la marche de l'esprit vers la vérité est le *raisonnement*, et Socrate en emploie les deux grandes formes : l'induction et la déduction.

a) **Induction Socratique.** Tout d'abord pour fonder une science morale libérée du relativisme des sophistes et s'imposant à tous, il faut réduire l'innombrable variété des cas particuliers à l'unité d'un concept applicable à une infinité de cas de même espèce ; il faut au moyen de faits d'expérience légitimement interprétés par le bon sens ou la raison, établir la *définition* de la chose étudiée. En un mot, il faut s'astreindre aux règles de l'induction qui fournira une base solide de discussion et, selon Socrate, le principe efficace d'une conduite immuablement orientée vers le bien.

Car le convertisseur d'Athènes, fidèle à sa mission, ne voulait fonder que la *science morale* ; aussi prenait-il comme point de départ de ses inductions, non pas tout fait d'expérience, mais en général, les opinions courantes des hommes de bon sens et des sages. En morale en effet, l'objet à connaître est l'homme dans sa vie raisonnable, se révélant à notre expérience par ses paroles et ses actes. Plus simplement encore, c'est l'homme s'expérimentant lui-même : et au fond, Socrate amenait chacun à se prendre pour objet d'expérience et de science. Il aimait à faire sienne en ce sens la devise du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même : γνῶθι σεαυτόν ».

L'induction socratique procède par étapes, se contentant d'abord d'une notion générale assez imparfaite, puis l'épurant et la précisant au moyen de nouveaux faits d'expérience ; enfin s'efforçant de ramener les diverses définitions particulières à l'unité plus haute d'un concept plus universel [°64].

b) La **déduction** chez Socrate est beaucoup plus rare. Il est un initiateur dont la tâche est surtout d'établir le fondement de la science par de bonnes définitions. On trouve cependant quelques exemples où Socrate partant de principes généraux déjà trouvés ou admis, conduit l'interlocuteur par ses interrogations, soit à un cas particulier, soit à une conséquence nécessaire [°65].

§30) **Valeur de cette méthode.** La maïeutique de Socrate suppose une vue profonde de la nature de notre vie intellectuelle, de cette opération vitale et personnelle où le maître n'a qu'un rôle d'instrument, tandis que l'intelligence du disciple reste cause principale [°66]. De même, la *chasse aux essences* et aux définitions à laquelle Socrate ne cesse de se livrer avec ses interlocuteurs, est un des principes les plus féconds pour atteindre la vraie science humaine : par elle en effet, se dégage enfin l'objet propre de notre raison : les essences des choses sensibles, et ce sera désormais un adage reçu : « Non est scientia singularium sed universalium ».

Ces deux vérités capitales, restaient en germe il est vrai, dans les dialogues socratiques [°67] : exagérées par Platon, elles ne furent définitivement précisées que par Aristote. Mais leur introduction dans le travail philosophique marque un immense progrès sur les anciens physiciens : « Il ne s'agit plus, dit Maritain, de tout réduire à l'Eau, au Feu, aux Nombres, à l'Être, ni de trouver un concept indéfiniment extensible où l'on enveloppe toute chose comme dans un manteau sans forme ; il s'agit de parvenir à exprimer intellectuellement chaque chose, en délimitant et déterminant ce qu'elle est, par un concept qui ne convienne qu'à elle seule » [°68]. C'est pourquoi l'induction socratique, bien que conçue sur une base trop étroite, en fonction de la seule morale, constitue cependant dans son essence, le vrai moyen proportionné à notre intelligence abstractive, pour atteindre la science. Aussi, fut-elle capable de conduire les grands disciples, Platon et Aristote, à la philosophie, science universelle.

3. - La science morale.

§31). Le travail de Socrate ne fut pas de construire un système, mais d'éveiller dans les âmes le goût de la science : aussi la doctrine des dialogues est-elle toute *analytique*. Cependant, de leur orientation convergente se dégage une synthèse, dominée par un principe, d'où découlent quatre conséquences [°69].

Principe fondamental.

Tout homme veut et veut nécessairement son bonheur qui est dans la possession du vrai bien, c'est-à-dire du bien connu comme tel par

l'intelligence.

Ce principe aussi explicitement formulé ne se trouverait pas sans doute chez Socrate : il reste implicite comme il arrive souvent aux mineures d'induction ; mais il est vraiment le ressort caché de toutes les interprétations et discussions des dialogues. On en trouve même des formules approchantes, et l'on peut dire que Socrate le prouvait par son expérience personnelle, confirmée par l'aveu de tous ses interlocuteurs [[°70](#)].

Première conséquence : Le bien réduit à l'utile. *Les choses humaines sont bonnes dans la mesure où elles sont utiles pour procurer notre bonheur.*

Nous avons ici une application immédiate du principe précédent aux choses de la vie courante. Socrate en effet ne considérait pas explicitement le bonheur absolu, le bien suprême en soi, mais le bien relatif à l'homme. Et puisque le rôle du bien est de nous conduire au bonheur, il faut déclarer un *bien* pour l'homme, tout moyen d'être heureux : tout ce qui lui est utile, vraiment utile.

De là Socrate tirait cet important corollaire que le bien de l'homme, comme son bonheur, est constitué par de multiples éléments entre lesquels il faut établir une *hiérarchie* à quatre degrés :

1) Au plus bas degré, il y a certains *avantages extérieurs*, santé, beauté, richesse, honneur dont la valeur, quoique réelle, reste d'une part, accidentelle, car on peut s'en passer ; et d'autre part, conditionnelle, car il faut savoir s'en servir.

2) *Les plaisirs du corps et de la sensibilité* : ils sont appréciables, mais relatifs, parce qu'ils exigent une règle pour empêcher les excès très faciles.

3) *La maîtrise de soi* qui affranchit l'homme du joug des passions et des instincts en les soumettant à la raison : c'est un véritable bien, quoique négatif et dispositif, car il est nécessaire pour régler la sensibilité et préparer l'âme au bien suprême ; et cette proximité fait son excellence.

4) *La sagesse ou vertu* est ce bien absolu et suprême. Se sentir bon et capable de rendre bons les autres est un bonheur qui suffit au sage, même en l'absence de tous les autres ; et sans lequel tous les autres restent insuffisants.

Ce dernier point se développe dans les deux conséquences suivantes qui précisent la nature de la vertu et du bonheur.

§32). Ces idées fondamentales de la morale socratique enveloppent plusieurs doctrines de grand prix. D'abord, le principe général est une première vue du principe de *finalité* en tant qu'il se réalise dans les choses humaines. Lorsque la réflexion métaphysique l'aura dégagé et considéré en lui-même, puis rattaché par déduction à la nature de notre volonté, en précisant que notre bien suprême véritable est dans la possession de Dieu, il deviendra la base de la morale scolastique. Ces développements sont encore loin sans doute, mais nous en trouvons ici le germe précieux.

De même *l'utilitarisme* de Socrate est loin de celui de Stuart Mill et des autres positivistes du XIX siècle : il contient au contraire *en germe* deux autres idées fondamentales de la morale naturelle :

a) *L'idée de mortification* : Parce que Socrate a reconnu la complexité de la nature humaine, il a compris la nécessité de la lutte, des privations et des souffrances, tout en notant que cette mortification n'est pas bonne en soi, mais doit permettre de goûter plus pleinement les autres biens, soit sensibles [°71], soit surtout intellectuels. C'est de là que découle l'esprit de purification morale qui animera toutes les méthodes platoniciennes, et qui déjà, pour Socrate, était seul capable d'assurer le succès de ses dialogues.

b) *L'idée du bien honnête* : Parce que Socrate a su considérer l'homme en son essence, dans ce qui lui est propre, il a proclamé que l'utile suprême, le seul bien suffisant est celui qui sert à l'homme en tant que raisonnable, à savoir : la sagesse ; c'était là dépasser tout utilitarisme au sens propre du mot [°72] et affirmer équivalamment le primat du bien honnête qui se définit en thomisme, *le bien conforme à la raison*.

§33). **Deuxième conséquence : La vertu réduite à la science.** *L'homme vertueux est celui qui a la science parfaite du bien moral : le SAGE.*

Tout d'abord, Socrate établit fortement que la vertu ne peut consister ni dans un accord fortuit de notre conduite avec l'idéal de l'ordre, ni dans une disposition instinctive de la nature. Il doit dépendre de nous de la posséder puisqu'elle est notre suprême perfection humaine ; elle doit avoir la fermeté et l'indépendance dominatrice de la raison : en un mot, la vertu est le règne de la raison.

Or pour Socrate, la *science* du bien moral n'est pas seulement la condition primordiale pour établir la pleine domination de la raison dans la vie, elle en est la cause suffisante et adéquate. N'est-ce pas encore un simple corollaire du principe fondamental ? Si tout homme veut nécessairement son bien, il est impossible que, voyant clairement son vrai bien, il le refuse ; autrement, il agirait en fou et non plus en homme raisonnable. Personne ne fait le mal volontairement : « οὐδεὶς ἐχθρὸν ἀμαρτάνει ». Le péché est une ignorance.

Il faut donc conclure que la vertu est essentiellement la *science* du bien : c'est la sagesse, but de la philosophie ; aussi est-elle unique dans son fond ; elle prend seulement différents noms selon les objets auxquels on l'applique : courage et tempérance, si elle dirige la volonté ou la sensibilité ; justice et piété lorsqu'elle règle nos rapports avec les hommes ou avec les dieux.

§34) **Le Paradoxe Socratique.** Cette doctrine hardie a reçu le nom de PARADOXE SOCRATIQUE. Pour en saisir toute la portée, il faut noter que la science identifiée à la vertu n'est pas une connaissance quelconque du bien, mais une vraie science, raisonnée et méditée : une conviction ferme que notre véritable avantage est dans la conformité à la raison ; et cette conviction est basée sur une culture intellectuelle proportionnée. Pour assurer en effet la bonne direction de la vie, la raison doit être fortifiée en s'exerçant à tout propos ; de là l'incroyable persévérance de Socrate à dialoguer avec ses concitoyens pour leur apprendre la vertu en les exerçant en tout à la réflexion. Et sans nul doute, en ce sens « rien n'est fort comme la raison » pour moraliser l'humanité.

Il est juste aussi de réclamer pour la vertu une stabilité et une indépendance semblable à celle de la science. Saint Thomas range l'une et l'autre parmi les *habitudes*, qu'il définit : « *Dispositio difficile mobilis, secundum quam*

bene, prompte et delectabiliter agens operatur » [°73]. Mais il subsiste entre ces deux formes de vertus, les unes intellectuelles, les autres morales, des différences qui ne permettent pas de ramener les secondes aux premières.

C'est pourquoi, pour mettre au point le paradoxe socratique, il sera utile de rappeler la profonde analyse de saint Thomas concernant les rapports si délicats de la connaissance intellectuelle et de la volonté libre : « Celui qui a la science parfaite de son bien, disait Socrate, le recherche nécessairement ». — Distinguo, répond saint Thomas. S'agit-il du bien en général, connu comme fin dernière universelle, ou même concrétisé dans un bien évidemment nécessaire au bonheur, comme l'être, la vie, etc. : *concedo*. S'agit-il d'un bien particulier, il faut encore préciser. Car il y a deux manières de le connaître : il y a la science spéculative du savant, ou la science spéculativo-pratique du moraliste ; et elle ne suffit pas par elle-même pour entraîner la bonne action ; et il y a la connaissance pratico-pratique, celle de la butance, et celle-ci est infailliblement liée à l'action bonne, parce qu'elle suppose déjà accompli le choix libre du bien. Ainsi, ce qui peut faire échec à la souveraineté de la raison, c'est le mystère de notre liberté, de ses défaillances possibles, fréquentes même depuis la déchéance originelle. Socrate du reste, malgré la logique de son paradoxe qui tend au déterminisme, ne nie pas la liberté : il la suppose plutôt dans l'effort nécessaire pour se dominer et acquérir la science. Ici comme toujours, il marque l'aube encore indécise d'une grande vérité, bien plus que la nuit de l'erreur.

§35). **Troisième conséquence : Le bonheur réduit à la vertu.** *Tout homme est heureux dès ici-bas, dans la mesure où il est vertueux.*

Si en effet la vertu est le bien suprême et seul suffisant, sa possession donnera infailliblement le vrai bonheur. Remarquons que Socrate, comme tous les païens, moralise pour la *vie présente* : dès ici-bas, il trouve le juste assez récompensé par sa vertu, et le méchant assez puni par ses vices, tant il estime la noblesse de la raison et l'excellence des délectations spirituelles.

Idéal magnifique, dirons-nous, contenant une grande part de vérité [°74] mais irréalisable par la nature déchue, sans le secours de la grâce. À peine accessible à l'élite, il était radicalement incapable de régénérer la foule.

Quatrième conséquence : L'obligation ; sa réduction possible à l'utile.
L'obligation de pratiquer la vertu est imposée par *la loi*, loi écrite pour l'organisation de la cité, loi non écrite pour les devoirs d'ordre naturel : Socrate la constate et en cherche les fondements rationnels.

Or selon la pente naturelle de la doctrine socratique, il faudrait dire que les choses obligatoires sont par elles-mêmes nécessaires, ordonnées à notre bien et à notre bonheur. Cette explication tendrait à ramener l'obligation à l'utilité et à l'attraction toute-puissante du bien [[°75](#)].

Mais Socrate ne précise pas ce point : au contraire, selon l'opinion commune, il tient que la dernière explication du devoir est dans la volonté des dieux qui ont inspiré les législateurs et formé notre nature : idée exacte elle aussi, mais peu approfondie, et qui semble moins bien s'harmoniser avec le reste de la doctrine.

Nota. — Il importe de redire en terminant cet essai de synthèse de la pensée socratique, qu'une telle synthèse ne se trouve nullement réalisée ni même tentée par Socrate lui-même. On ne l'a proposée ici que pour mieux mettre en valeur toutes les idées fécondes qui se dégagent des dialogues, en notant au fur et à mesure, leur imperfection actuelle et leur richesse d'espérance.

4. - Essai de psychologie et de théodicée.

§36). Socrate reste fidèle à se restreindre au domaine des choses humaines ; mais parce que, soit la nature de notre âme et de sa destinée, soit l'existence de Dieu et de sa Providence peuvent influencer notre bonheur, il complète sa morale par un essai de psychologie et de théodicée.

A) Psychologie Socratique. 1) L'âme humaine, selon Socrate, nous apparaît par induction, comme une réalité existante, distincte du corps et plus parfaite que lui : en un mot *spirituelle* ; car on constate qu'elle domine le corps par son activité intellectuelle et volontaire.

2) **L'immortalité de l'âme** n'est pas absolument nécessaire à la morale, pour Socrate, puisque dans son bel optimisme grec, il a trouvé dans la vertu et le vice, une sanction suffisante au bien et au mal. Cependant, elle lui

apparaît très raisonnable, comme étant l'achèvement naturel de la vie en prolongeant le bonheur du sage. Trois raisons l'insinuent :

a) L'activité vivificatrice de l'âme : celle-ci fait vivre le corps, elle ne cesse donc pas de vivre quand elle cesse de l'animer.

b) L'hégémonie du vouloir : l'âme étant dans l'homme la maîtresse, ressemble aux dieux : elle est immortelle comme eux.

c) L'esprit est disposé à juger avec d'autant plus de vigueur qu'il est plus éloigné de la matière.

Mais il est difficile de distinguer en ces raisons rapportées et enrichies par Platon, la part du maître et celle du génial disciple. On peut cependant affirmer que Socrate est le premier qui ait vu nettement dans l'homme ce qui est le principal, son âme ; dans cette âme, l'intelligence ; et dans l'intelligence, l'idéal éternel dont elle est toute imprégnée. À ce titre ; il est le fondateur de la psychologie rationnelle.

§37) B) **Théodicée Socratique.** Les philosophes antérieurs en montrant dans l'univers le jeu des grandes forces naturelles, détruisaient en fait tout l'édifice de la mythologie sans rien offrir en échange au peuple ni aux esprits religieux. Socrate au contraire ne rejette que les éléments grossiers de la mythologie, les conflits des dieux, leurs passions, etc. et il reste attaché au culte traditionnel. Cependant, en reprenant et en approfondissant les réflexions d'Anaxagore, il s'élève de plus en plus vers le monothéisme.

1) **Thèse** : *Il existe un Dieu, Intelligence suprême, et ordonnatrice.*

a) Socrate démontre cette thèse selon son habitude, par induction, mais en élargissant le domaine de ses expériences. Il considère l'ordre admirable de l'univers où rien n'est jeté au hasard. Il y a en chaque être, une finalité immanente qui l'ordonne avec toutes ses parties à une fin immédiate, et cette fin est sa perfection, comme on le voit dans la merveilleuse organisation du corps humain ; de plus, les êtres sont ordonnés les uns aux autres ; et ils convergent vers un but unique qui est de favoriser le bonheur de l'homme.

Or seule, une intelligence souveraine peut expliquer cet ordre. Donc le cosmos exige un Démiurge.

Socrate, il est vrai, ne pénètre pas toute la richesse de ce principe ; sans le démontrer métaphysiquement, il le constate simplement dans les choses humaines où l'explication mécaniste paraît manifestement insuffisante. Mais cette idée générale de finalité suffit pour le conduire à la conception de Dieu, Législateur souverain, c'est-à-dire auteur des lois qui constituent l'ordre naturel.

b) Socrate tire un autre argument du fait de notre intelligence imparfaite et toute d'emprunt : elle ne peut être qu'une participation à l'Intelligence universelle ; car il serait absurde de croire qu'une cause inintelligente, ait pu produire des êtres intelligents. De même donc que le corps humain emprunte ses éléments au grand corps de l'univers, de même notre  me participe à l' me universelle.

Cette façon de parler ne laisse pas de compromettre la transcendance de Dieu et tend à en faire l' me immanente du monde ; elle semble un souvenir d'Anaxagore et reste une imprécision grave de ces antiques th odicies.

2) **Conséquences** : *Les attributs de Dieu.*

a) En lui-même, Dieu est *unique*, comme le prouve l'unité de l'univers si bien constituée par l'ordre. Comme intelligence, il est *invisible* aux sens ; il a sa vie propre, en lui-même impénétrable. Enfin il est *immense* puisqu'il anime tout l'univers.

b) Par rapport au monde, Dieu n'est pas Créateur : il a seulement organisé le cosmos. Mais il est *Providence*, comme l'exige son titre d'Intelligence ordonnatrice. D'une part en effet, il sait tout, voit et entend tout, puisqu'il met partout l'ordre et la beauté ; d'autre part, il veille sur l'ensemble comme sur chaque être, et spécialement, il veut efficacement le bien du juste, puisqu'il fait tout converger vers ce but. Cette action bienfaisante peut même dans les cas difficiles, révéler aux justes certains secrets réservés à la science divine.

C'est par là que Socrate légitimait la divination et les oracles païens. De même, il reconnaissait la multitude des dieux, les considérant comme les serviteurs invisibles du Dieu unique, soumis à sa Providence et envoyés par lui aux hommes pour leur communiquer ses volontés. Socrate affirmait, nous l'avons vu, qu'il jouissait lui-même de la familiarité d'un de ces génies bienfaisants [°76], qui se manifestait à lui par une sorte de voix intérieure l'avertissant surtout de ce qu'il ne devait pas faire.

c) Nous aurons donc à l'égard de Dieu, la vénération la plus profonde et une reconnaissance sans borne, venant du coeur. Nous le prions en lui demandant le bien ; nous l'honorons selon la liturgie de la cité, avec une vraie piété se manifestant surtout par le respect de l'ordre et la pratique de la vertu.

§38) **Conclusion.** 1. *L'influence personnelle* de Socrate fut grande. Son humeur enjouée, sa grâce insinuante et insidieuse groupait autour de lui de nombreux jeunes gens qui étaient ses disciples sans en prendre le titre. Mais son entreprise de restauration morale échoua devant la résistance des moeurs et des routines de la cité païenne et démocratique. On le confondit avec les sophistes ; et ses allures extérieures en effet, prêtaient à confusion ; on l'accusa de propager des idées nouvelles, menaçant à la fois les traditions familiales, politiques et religieuses.

1) *Les traditions familiales* : car les jeunes gens les plus distingués d'Athènes le suivent et semblent avoir plus d'amitié pour lui que pour leurs parents, surtout quand ceux-ci sont ignorants ou peu vertueux.

2) *Les traditions politiques* : il critique la direction des affaires publiques, le choix des magistrats par le sort ; partisan d'une aristocratie intellectuelle, il enseigne que le gouvernement appartient de droit aux plus savants. C'est un ennemi déclaré du conservatisme et de la démocratie.

3) *Les traditions religieuses mêmes* : ne remplace-t-il pas les oracles par l'inspiration intérieure et l'autorité régulière par le sens individuel ? Quant à son monothéisme, s'il séduit les intelligences d'élite, il apparaît à la foule comme destructeur de la religion traditionnelle.

Ainsi lui fait-on prendre figure de révolutionnaire et de libre penseur. En conséquence, Anitus, Mélitus et Lycon, représentant les politiques, les poètes et les orateurs, le défèrent au tribunal des Héliastes. Après une défense dont le ton ironique et hautain ne contribua pas peu à le perdre, il fut condamné à mort. Il but la cigüe avec un grand calme (mai ou juin 399). Il avait 70 ans.

2. — **Au point de vue doctrinal**, l'oeuvre de Socrate n'est pas encore une synthèse cohérente et complète, même en morale : c'est une initiation géniale, riche en grandes vérités, mais celles-ci restent en germe.

Ainsi, Socrate atteint une vue nette et profonde des conditions de la science humaine dont le domaine propre est l'universel ; et il découvre la vraie méthode scientifique sous son double aspect inductif et déductif ; — mais il en restreint arbitrairement l'extension au domaine moral.

Il oriente sa morale vers le principe de finalité dont il soupçonne la valeur souveraine ; — mais n'indique pas que la fin dernière ou le bien suprême est hors de l'homme, en Dieu seul ; il ne voit pas clairement non plus en Dieu le fondement des sanctions, de la vie future, ni même de l'obligation. Aussi, cette morale socratique, gravitant tout entière autour de l'homme, cherchant le bonheur de l'homme en se basant sur les opinions courantes des hommes, apparaît teintée de naturalisme et manque un peu d'ampleur, bien qu'elle soit très supérieure à l'arrivisme des sophistes.

Enfin, s'il montre la force de la raison pour atteindre le bien et le bonheur, il néglige le rôle de la liberté et sans la nier, il la compromet par son célèbre paradoxe.

Mais Socrate reste avant tout, comme il l'a voulu, le *médecin de l'intelligence grecque* : il la guérit de son scepticisme et la remet sur le chemin de la pleine vérité. À ce point de vue, sa vie est un bienfait providentiel et marque un âge dans la pensée humaine, car il a su transmettre son amour de l'intelligence à ses disciples. Le plus grand d'entre eux, la plus belle oeuvre de Socrate, c'est Platon.

Chapitre 2. Platon (429-348).

b8) Bibliographie spéciale (Platon)

§39). Aristoclès, surnommé Platon (à cause de son large front) naquit dans l'île d'Égine vers 429 [°77]. Il descendait par son père de Cadmus, le dernier roi d'Athènes ; et par sa mère, de Solon. Il termina sa brillante éducation littéraire en suivant les leçons philosophiques de Cratyle, disciple d'Héraclite. Il était poète dans l'âme et avait, dans sa jeunesse, composé des tragédies ; mais à vingt ans, après avoir entendu Socrate, il brûla ses vers pour s'adonner tout entier à la philosophie. Il suivit Socrate pendant huit ans, jusqu'à la mort du maître ; il se mit alors à voyager pour compléter sa formation. Il se rendit à Mégare où il se perfectionna dans la dialectique à l'école d'Euclide [°78] ; il visita l'Égypte où il s'initia à l'astronomie ; en Italie et en Sicile, il connut et admira les pythagoriciens et les éléates ; à Syracuse enfin, il s'efforça de persuader de ses principes politiques le tyran Denys l'Ancien ; mais celui-ci, choqué de sa franchise, le vendit comme esclave.

Revenu à Athènes grâce au philosophe cyrénaïque Annicéris qui le racheta, il ouvrit une école dans le jardin de son ami Académus, d'où lui vint le nom *d'Académie* [°79]. À part deux voyages en Sicile, le premier en 366 pour déterminer Denys le jeune à appliquer ses principes politiques, le deuxième en 361 pour défendre son ami Dion [°80], il consacra le reste de ses jours (plus de vingt ans) à étudier et à enseigner la philosophie. Il mourut à l'âge de 81 ans, au moment où Philippe de Macédoine commençait la guerre qui allait lui soumettre Athènes et la Grèce.

Oeuvres. Platon nous livre sa doctrine dans ses DIALOGUES qui font l'admiration des critiques littéraires, soit par leur style d'une pureté et d'une variété exempte de toute rhétorique ; soit surtout par la vérité et la vie avec lesquelles les personnages y parlent et y agissent. C'est Socrate qui le plus souvent expose la pensée de Platon ; mais parfois, comme dans le *Timée*, pour faciliter l'exposé, la conversation se mue en un long monologue.

Chaque dialogue forme un tout à la façon d'une pièce de théâtre : aussi l'indication des sujets traités n'est jamais rigoureuse ; Platon garde toujours du poète la libre allure et la libre discussion. On peut citer comme les principaux :

1) *Protagoras* ou les sophistes. — 2) *Gorgias* ou de la rhétorique. — 3) *Ménon* ou de la vertu. — 4) Le *Banquet* ou de l'amour. — 5) *Phèdre* ou de la beauté. — 6) *Phédon* ou l'immortalité de l'âme. — 7) *Parménide* ou des idées. — 8) *Théétète* ou de la science. — 9) Le *Sophiste* ou de l'être. — 10) *Timée* ou de la nature. Enfin les 10 livres de la *République*, et les 12 livres des *Lois* exposent en détail la politique platonicienne.

Voici d'après Bréhier [[°81](#)], la liste complète selon l'ordre chronologique :

1) Dialogues précédant ou suivant immédiatement la mort de Socrate : *Protagoras*, *Ion*, *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Euthyphron*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, *République*, livre I (ou *Thrasimaque*), *Hippias* I et II.

2) Dialogue précédant la fondation de l'académie : *Gorgias*.

3) Dialogues-programmes, suivant de peu la fondation de l'école : *Ménon*, *Ménexène*, *Euthydème*, *République*, livres II à X.

4) Dialogues contenant le portrait idéalisé de Socrate : *Phédon*, *Banquet*, *Phèdre*.

5) Dialogues introduisant une nouvelle conception de la science et de la dialectique : *Cratyle*, *Théétète*, *Parménide*, *Sophiste*, *Politique* (Le *Sophiste* et le *Politique* devaient être suivis du *Philosophe* resté en projet).

6) Derniers dialogues : *Timée*, *Critias* (inachevé), qui devait être suivi de *l'Hermocrate*, *Lois* (oeuvre inachevée publiée après la mort de Platon, et qui présente à beaucoup d'endroits l'aspect d'un recueil de notes), *Epinomis*.

Il faut ajouter les noms des dialogues rejetés par la critique moderne : *Alcibiade*, I et II, *Les Rivaux*, *Théagès*, *Clitophon*, *Minos*.

Enfin, les treize *Lettres*... aujourd'hui reconnues authentiques pour la plupart, notamment la longue lettre VII, adressée aux amis de Dion et remplie de détails sur les rapports de Denys et de Platon.

§40) **Principe fondamental.** La philosophie de Platon est dominée et unifiée par la théorie des IDÉES, que l'on peut synthétiser dans ce principe. *L'objet propre de notre science est le monde réel des Idées dont le monde sensible n'est que l'ombre ou la copie.*

Le système contient donc deux parties nettement distinguées : la première concerne le monde intelligible, étudié par la *dialectique* qui est la vraie science ; la seconde concerne le monde sensible, domaine de l'opinion. Platon reprend ainsi l'opposition déjà affirmée par Héraclite et surtout par Parménide ; mais il cherche à l'unifier en montrant que tout dans l'univers sensible s'explique par l'influence directrice et informatrice des Idées. Nous avons donc deux articles :

Article 1 : La dialectique, science des Idées.

Article 2 : Le monde sensible, domaine de l'opinion.

Article 1. La dialectique: science des idées.

Platon s'efforce d'abord d'établir *l'existence* même du monde idéal, afin de donner un objet à la science. Mais la nouveauté de cet objet exige une *méthode* appropriée pour l'atteindre. Enfin l'application de la méthode permet d'analyser les *rappports* intimes des Idées entre elles. Nous aurons donc trois paragraphes :

1. Existence du monde idéal.
2. Méthode platonicienne.
3. Rapport mutuel des Idées.

1. - Existence du monde idéal.

A) L'argumentation.

§41). Pour démontrer la thèse fondamentale sur laquelle repose tout son système, Platon nous présente ses raisons sous de multiples formes que l'on peut ramener à deux preuves, l'une d'ordre logique, l'autre d'ordre ontologique.

1) **Preuve logique.** Platon ne débute pas comme les critiques modernes, en mettant en question l'existence de la science. Pour lui, la science existe, c'est un fait et c'est un droit que personne d'ailleurs ne songe à nier. En conséquence, il faut admettre comme possédant la même réalité que la science toutes les conditions nécessaires à son existence.

Or la première condition exigée est un objet stable et permanent, capable de se fixer définitivement dans notre esprit, assez déterminé pour être intelligible, rester toujours lui-même et se transmettre intégralement aux générations à venir.

Un tel objet ne se trouve pas dans le monde sensible qu'il faut, dit Platon après Héraclite, concevoir comme « un infini et perpétuel entrelacement de mobilité » où « tout passe comme des rivières » sans que rien demeure.

Il faut donc qu'il existe un autre monde, supérieur à celui des sens, où la science trouve son objet : c'est le *monde intelligible* des Idées.

2) **Preuve ontologique.** Le monde sensible prouve l'existence du monde idéal comme l'ombre conduit à la réalité. On y trouve en effet des perfections très précieuses, mais qui, au lieu de se réaliser pleinement, y sont participées à divers degrés. On le reconnaît à deux signes : les choses terrestres sont plus ou moins belles, plus ou moins bonnes, plus ou moins grandes, etc. — ou bien ces perfections sont mélangées avec leurs contraires dans le même être : les choses sont belles à un point de vue, laides à un autre ; grandes à un point de vue, petites à un autre, etc.

Évidemment, conclut Platon, ces participations et ces dégradations supposent l'existence d'une *source* qui possède ces perfections à l'état pur et plénier. Il existe une Beauté et une Bonté souveraines, comme aussi une Grandeur et une Petitesse pures et absolues, existant en soi et par soi : c'est le monde intelligible, objet de la science.

B) **Pluralité des Idées.**

§42). Ces preuves, surtout la seconde, tendaient à conduire Platon au monisme absolu. Car les multiples perfections ne sont que divers degrés ou modes d'être ; et les perfections mélangées d'imperfections, la beauté

restreinte par la laideur, etc., ne sont que des parcelles d'un être supposé limité par du non-être.

Mais au moment où il se sent entraîné vers l'être unique et immobile des éléates, Platon n'hésite pas, comme il le dit, à « commettre un parricide en portant la main sur le vénérable Parménide » : et comme les atomistes avaient pulvérisé l'Être supposé matériel, il pulvérise cet Être unique qu'il affirme intelligible et spirituel et en fait une pluralité d'Idées qui sont comme autant d'atomes intelligibles.

Deux preuves, l'une directe, l'autre indirecte appuient cette conclusion :

1) **Preuve directe.** L'expérience rationnelle l'exige : car la manière habituelle dont procède notre esprit est de dégager, des circonstances sensibles, des perfections *stables*, puisqu'elles sont susceptibles de définition, et en même temps *diverses*, multiples et bien distinctes, comme l'humanité, la prudence, la force, etc. Telle était la conclusion directe de l'induction socratique dont Platon est convaincu et sur laquelle il se base, même s'il ne la formule pas explicitement.

Or il faut un objet réel pour que soient possibles ces actes de connaissance scientifique. Puisque le monde sensible, nous l'avons vu, ne peut le fournir, il faut le demander au monde intelligible en le peuplant d'une pluralité d'Idées.

2) **Preuve indirecte.** Nier cette pluralité, ce serait d'ailleurs détruire toute science : car ce serait affirmer l'être unique, indivisible et solitaire, excluant toute autre détermination que celle d'être. Alors, il deviendrait impossible de rien préciser de rien ; impossible aussi désormais de formuler un *jugement*, et la science humaine qui est un système coordonné de jugements, serait détruite.

Il y a donc une pluralité d'Idées.

En résumé : La science exige : 1) un objet stable et pur pour être intelligible et défini ; 2) une pluralité d'Idées pour constituer un ensemble de jugements.

1) Or, il faut concéder à Héraclite que les objets sensibles sont en variation perpétuelle et toujours mélangés de contraires ;

2) il faut objecter à Parménide que son Être, tout en ayant la stabilité voulue, détruit tout jugement par son absolue unité ;

3) il faut enfin remarquer que l'induction socratique dégage du sensible des perfections multiples et cependant stables, puisque définissables.

Donc l'objet de la science n'est ni le monde sensible, ni l'Être éléate, mais les genres et les espèces que définit Socrate ; et non seulement les genres substantiels comme l'animal, la plante, la pierre, etc., mais aussi les qualités et même les relations comme le froid, le chaud, l'égalité, l'inégalité ; etc. C'est le monde des Idées.

C) **Nature des Idées** [°82].

§43). Pour jouer leur rôle d'objet de science, les Idées, selon Platon, jouissent de quatre propriétés :

1) La SPIRITUALITÉ : elles sont d'ordre intelligible, invisibles aux yeux corporels et saisies immédiatement par l'intelligence seule.

2) La RÉALITÉ : les Idées, pour Platon, ne sont pas les concepts abstraits de notre esprit, ni même les pensées de l'Esprit divin ; mais elles sont des *réalités subsistantes* [°83] et individuelles ; elles sont douées de vie et de pensée, puisqu'elles sont d'ordre intelligible : elles constituent un monde à part, le seul pleinement réel ; ainsi, elles peuvent être à la fois l'objet direct de notre contemplation scientifique et la source des réalités diminuées d'ici-bas.

La *réalité* est l'attribut fondamental des Idées : elles la possèdent pleinement, de droit comme de fait, car elles existent « en soi » et « par soi » et ont toute leur raison d'être en elles-mêmes ; elles sont incausées et indépendantes, véritables causes premières dans leur ordre. De là découlent les deux autres propriétés.

3) L'IMMUTABILITÉ : elles excluent tout changement, soit pour naître, soit pour varier, progresser ou décliner, soit pour disparaître : c'est pourquoi elles sont *éternelles*.

4) La PURETÉ : elles réalisent leur essence pleinement et sans mélange : chacune dans son ordre est parfaite ; on pourrait les dire *infinies*, bien que Platon n'emploie pas ce terme auquel s'attachait trop facilement pour lui le sens d'indétermination. Au contraire, les Idées sont absolument déterminées ; rien ne reste obscur en elles pour l'esprit ; en conséquence, elles se distinguent parfaitement les unes des autres [[°84](#)].

2. - Méthode platonicienne.

§44). Platon ne distingue pas encore nettement, comme le fera Aristote, les trois points de vue : 1) *logique* ou de la méthode ; 2) *métaphysique* ou de la doctrine sur les choses prises en soi ; 3) *psychologique* ou du fonctionnement de nos facultés de connaissance. Il appelle « dialectique » l'ensemble des efforts de spéculation et des résultats obtenus dans la recherche de la vérité. Aussi trouvons-nous dans la méthode un aspect logique et un aspect psychologique ; et elle se complète par la doctrine métaphysique de la participation des Idées.

A) Aspect logique.

La méthode platonicienne n'est ici qu'un perfectionnement de la méthode socratique. Elle continue l'ironie socratique en insistant sur le rôle de la purification ; elle excite la raison à la chasse aux essences grâce à la dialectique de l'amour ; puis elle devient une discipline scientifique, conduisant l'esprit par degrés successifs jusqu'à l'intuition du monde idéal.

1) La *méthode de purification* est une des caractéristiques du platonisme. Elle consiste à dégager peu à peu l'âme intellectuelle de la gangue matérielle où elle est comme embourbée : elle se traduit par les exercices de la *maîtrise de soi* [[§32](#)] chère à Socrate ; par la répression des passions désordonnées, et par l'ordre introduit de plus en plus dans la vie de l'âme en soumettant les tendances inférieures à la raison et en délaissant les biens passagers pour aller aux réalités éternelles dont les choses sensibles ne sont

qu'une ombre. Au moyen de cette purification, c'est l'âme toute entière qui se dégage du corps et s'élève vers le monde des Idées. C'est pourquoi, selon Platon, le travail du vrai philosophe est d'apprendre à mourir [°85] et il faut aller à la vérité avec toute son âme.

2) Le ressort caché de cette élévation est l'attrait irrésistible que le Bien idéal exerce sur toute âme intellectuelle ; et à ce point de vue, la purification devient la *dialectique de l'amour*. En trouvant dans les objets sensibles un reflet du Bien, l'âme se sent émue et se porte violemment vers lui. Cet élan est une force précieuse, mais il doit être dirigé vers des objets de plus en plus spirituels, jusqu'à ce qu'on atteigne au sommet du monde idéal, le Beau et le Bien absolu et immuable.

3) Cependant cette ascension progressive revêt aussi une forme plus didactique et devient une *discipline scientifique*. La méthode est alors constituée d'approximations successives par lesquelles on s'élève peu à peu vers la pleine vérité. On peut y distinguer deux temps comprenant chacun deux degrés.

Le **premier temps** regarde le monde sensible et l'on y trouve :

Au premier degré, les simples perceptions passagères des choses sensibles ou pures imaginations fugitives : par exemple, l'attention à entendre ou à se rappeler de belles musiques, en cherchant la plus harmonieuse. Ce degré n'engendre que la *conjecture*.

Au deuxième degré, commence l'effort de stabilisation et de généralisation où s'esquissent les définitions scientifiques ; il reste cependant incomplet et provisoire parce qu'il se base, soit sur les opinions communément reçues dans le peuple ou transmises par les poètes et les traditions religieuses (ce qu'on appelle les *mythes*), soit sur des comparaisons et de simples vraisemblances : par exemple, la nature de l'âme s'expliquera en la comparant à un char traîné par deux coursiers très différents [°86].

Nous retrouvons ici l'induction socratique qui selon Platon engendre la FOI.

L'ensemble des conjectures et des croyances forme *l'opinion* qui n'est certes pas à négliger puisqu'elle renferme la doctrine de Platon sur le monde sensible.

Le **deuxième temps** est cependant plus important : il concerne le monde intelligible.

Au premier degré, on trouve l'étude des sciences exactes, mathématique et géométrie, qui habituent l'esprit à la recherche des essences stables, mais qui gardent une base hypothétique peu sûre. Ces sciences en effet ont besoin d'images sensibles ; mais la dernière raison d'être de leurs axiomes et des définitions qu'elles donnent des nombres, des lignes, etc. n'est pas dans le sensible : c'est pourquoi, en les admettant sans plus d'explication, on reste dans l'ordre hypothétique sans atteindre l'absolu [°87]. Ce degré engendre la *connaissance raisonnée* : science, mais encore imparfaite.

Au deuxième degré, on obtient la dernière explication de tout, par l'intuition des Idées, soit en les contemplant en elles-mêmes, soit en étudiant leurs rapports mutuels au moyen de l'analyse et de la déduction. Ce dernier degré seul découvre parfaitement le réel ; il engendre la *sagesse* ou science parfaite.

Cependant Platon réunit aussi ces deux degrés sous le nom *d'intelligence* ou science en général [°88].

B) Aspect psychologique.

§45). Il faut d'abord insister sur le caractère *intuitif* des procédés platoniciens : car si les degrés inférieurs font appel au sensible et amorcent une induction, ils ne basent les degrés supérieurs qu'en un sens *psychologique* ou subjectif. Ils sont nécessaires comme exercices préparatoires, mais l'intelligence arrivée au sommet, saisit immédiatement, *intuitivement*, son objet (le monde des Idées) qui se suffit à lui-même et ne se base sur rien.

Platon confirme ce caractère intuitif de sa méthode en expliquant la manière dont notre intelligence atteint le monde idéal : c'est la théorie de la RÉMINISCENCE dont la thèse essentielle peut s'exprimer ainsi :

1) **Thèse** : *L'expérience sensible est l'excitant ou l'occasion qui réveille la science ; elle n'en est nullement la source ou la matière.*

Notre âme en effet, est supposée venir ici-bas après une vie antérieure, passée dans le monde intelligible lui-même, où, par la contemplation directe des Idées, elle s'était remplie de la vraie science. L'union au corps a été cause d'oubli momentané ; mais puisque le monde sensible participe, bien qu'imparfaitement, au monde idéal, il peut lui être une occasion de s'en souvenir. Lorsque l'âme sera suffisamment préparée par la maîtrise de soi qui la dégage des passions, et par l'application aux degrés inférieurs de la méthode, elle retrouvera sous la touche ou le choc des sensations, l'enivrante intuition du monde des Idées.

2) **Preuves.** a) Cette thèse se présente souvent chez Platon comme un simple corollaire de la doctrine des Idées : puisque ces vraies réalités, seul objet légitime de la science, ne peuvent se trouver dans le monde sensible, il faut que l'âme les apporte avec soi en naissant à la vie terrestre : c'est la théorie de l'INNÉISME [[°89](#)].

b) Parfois aussi Platon essaye de démontrer sa thèse de la réminiscence par *induction directe*. On constate, dit-il, qu'un ignorant habilement interrogé, découvre de lui-même des vérités d'ordre intelligible. Ainsi l'esclave de Ménon en raisonnant sur des figures, détermine certains rapports de surface [[°90](#)] ; donc il possédait déjà cette science que personne ne lui avait enseignée et qui déborde le sensible : au contact de l'expérience, il s'est simplement souvenu.

La thèse ainsi prouvée devient une confirmation de l'existence des Idées et de la légitimité de la méthode.

§46) C) **Réalisme et innéisme platoniciens.** 1) Ce qui constitue pour ainsi dire *l'essence* de cette méthode, c'est de procéder le plus souvent, soit par inductions au sens large, sans trop insister sur les faits et en s'orientant vers les notions les plus générales, soit par syllogismes tronqués ou enthymèmes. Car ces procédés rapides de penser paraissent une suite enchaînée de coups d'oeil intellectuels plutôt que le passage régulier par tous les intermédiaires du raisonnement. Elle est ainsi la caractéristique

d'une classe d'esprits : les *intuitifs* et les *mystiques* [°91] qui s'opposent à une autre classe d'esprits : les *déductifs* et les *positifs*.

2. Le *danger* de cette méthode est de se contenter aisément d'interprétations ou de conclusions vraisemblables mais incomplètes ou même fausses, parce qu'on ne tient pas compte de tous les faits d'expérience, ou qu'on laisse trop dans l'ombre une nuance de l'idée. Platon qui manie sa méthode avec l'audace du poète, plutôt qu'avec la circonspection du philosophe, n'évite pas cet écueil ; à cause de cela, sa théorie fondamentale des Idées est viciée par deux erreurs : le réalisme exagéré et l'innéisme.

a) Le RÉALISME EXAGÉRÉ : c'est la théorie enseignant que l'objet de notre connaissance intellectuelle est une réalité douée en tout point, des mêmes propriétés que nos idées ou concepts abstraits. Elle est une thèse de critériologie dont elle cherche à résoudre l'un des problèmes essentiels : celui des *universaux* ou de la valeur objective de nos idées abstraites.

Cependant cette théorie, pour Platon, est plutôt psychologique et métaphysique ; car la pensée des anciens, comme d'ailleurs le bon sens, est essentiellement *réaliste* et fort peu critique, en ce sens qu'il est admis sans conteste et universellement que l'objet connu est une réalité extérieure à la pensée ; tout au plus quelques auteurs secondaires mettent-ils en doute la possibilité de connaître scientifiquement la réalité ; mais ils tombent dans le scepticisme, comme certains sophistes [§24] et les disciples de Pyrrhon [§114]. Il faut arriver aux temps modernes pour trouver d'authentiques idéalistes, construisant un système philosophique en prétendant que l'objet connu n'est pas le réel mais une modification du sujet, qu'ils appellent l'idée ou la pensée.

La thèse du réalisme supposée, il reste à en préciser l'application. Pour mieux délimiter l'exagération de Platon ; explicitons sa pensée dans le syllogisme suivant :

Notre science a pour caractères, d'être spirituelle,
éternelle,
immuable, pleinement intelligible.

Or la réalité n'est objet légitime de la science que si

elle a les
mêmes caractères que la science; autrement, plus de
conformité
entre la connaissance et son objet, et par suite, plus
de vérité.

Donc la vraie réalité est le monde des Idées.

C'est la mineure qu'il faut rectifier : car ce qui est à la fois chose connue et chose réelle, peut être considéré, d'abord *en soi*, comme *contenu objectif* de l'idée ; et à ce point de vue, il garde en effet les mêmes caractères dans la science et dans la réalité : par exemple, tout ce qu'on affirme en psychologie de l'homme considéré en soi, selon sa nature, qu'il est libre, vivant, doué d'une âme immortelle, etc., se réalise exactement en Pierre ou Paul.

Mais cette nature qui est à la fois chose connue et chose réelle, peut aussi être considérée quant à son *mode d'existence*, et à ce point de vue elle a des caractères très différents, opposés même, dans nos sciences et dans la réalité : ainsi, la nature humaine dans Pierre ou Paul a une existence physique et concrète, exigeant la matière individuelle et les propriétés qui en découlent, de temps, de lieu, etc. ; et cette même nature humaine en psychologie, a au contraire une existence idéale (intentionnelle) et abstraite, laissant de côté toutes les propriétés de la matière, en sorte qu'elle revêt les caractères d'immutabilité, d'éternité, d'absolu, d'intelligibilité parfaite.

L'erreur de Platon a été de transporter dans le réel, les caractères propres aux concepts, dus au mécanisme de l'abstraction. La solution vraie et nuancée d'Aristote et de saint Thomas s'appelle *réalisme modéré*.

b) L'INNÉISME : c'est la théorie enseignant que les idées ou concepts spirituels sont possédés par l'âme humaine dès le premier instant où elle anime son corps ; en d'autres termes, nos idées *naissent* avec nous ; elles sont l'oeuvre de la *nature* et nullement d'un concours de l'expérience sensible ou d'un travail d'abstraction. C'est une thèse de psychologie, s'efforçant de résoudre le problème de *l'origine de nos idées*.

Ici encore explicitons la pensée de Platon en un syllogisme :

Ce qui est spirituel ne peut nullement avoir pour cause le sensible corporel.

Or nos idées sont spirituelles.

Donc elles ne viennent pas du sensible.

C'est la majeure qu'il faut rectifier. Évidemment, le spirituel ne peut avoir le sensible pour cause principale et totale ; mais il peut y trouver une cause instrumentale et partielle, si les faits dûment constatés l'exigent. Or le fait négligé par Platon est une très réelle dépendance du contenu de toutes nos idées (au moins dans ce qu'elles expriment directement) vis-à-vis de l'expérience sensible, de sorte que l'interprétation de cette dépendance par le simple rôle d'excitant est manifestement insuffisante : l'expérience a tous les caractères d'une cause efficiente.

Cependant il faut en même temps sauvegarder le fait non moins évident de la spiritualité de nos idées et la signification transcendante, suprasensible, de plusieurs. Aristote et saint Thomas y parviennent par une application nouvelle et originale de l'acte et de la puissance (théorie de *l'intellect agent*) [[§84](#)].

Platon laisse inexplicée une partie des faits ; c'est pourquoi ignorant l'abstraction, il ne parvient pas à déterminer pleinement *l'objet propre* de notre raison qui est l'essence abstraite du sensible ; il donne à ces essences les propriétés de *l'objet adéquat* de l'intelligence en général, c'est-à-dire l'être absolu qui est de soi parfait et infini. Il semble fasciné par la noblesse de l'esprit qui est déjà de la famille des anges et de Dieu ; il oublie que par son union au corps il reste aussi de la famille des vivants sensibles.

3. Le *bon côté* de la méthode platonicienne est son esprit métaphysique : elle prend son point d'appui sur une tendance puissante vers l'unité, un besoin d'expliquer l'imparfait par le parfait, le changeant par l'immuable, le multiple par l'un, qui contient implicitement l'expression la plus riche du principe de causalité. Nous en verrons plus bas l'application la plus importante dans la théorie de Dieu, cause suprême du monde sensible : ce sera le lieu d'en compléter la critique.

3. - Rapport mutuel des idées.

A) Théorie de la participation.

§47). En appliquant la méthode intuitive à la contemplation du monde intelligible, Platon se flatte d'expliquer le contenu de toutes nos sciences. Or nos sciences ne sont pas constituées de simples idées juxtaposées, mais de *jugements* qui se présentent comme des affirmations ou des négations absolues, reflétant des liens ou des oppositions nécessaires et immuables entre les Idées. C'est ce qui conduit Platon à poser le principe de la PARTICIPATION des Idées, que l'on peut formuler ainsi : *Toute Idée est par essence compatible ou incompatible avec certaines autres* ; ainsi l'Idée de neige est par essence compatible avec l'Idée de blancheur, incompatible avec l'Idée de chaleur.

Il en résulte dans le monde idéal, un *ordre hiérarchique* : les Idées n'y ressemblent pas à des atomes homogènes ; mais les plus simples se montrent compatibles avec un plus grand nombre d'autres : elles sont comme des sommets faisant rayonner leur vérité sur une foule plus étendue d'Idées inférieures, tandis que les plus complexes se restreignent de plus en plus. Ainsi s'unifie la pluralité des Idées en se révélant comme une pyramide fortement organisée de genres et d'espèces.

Le moyen pour nous de découvrir ces rapports de participation est simplement l'application de la méthode intuitive, par l'analyse du contenu de chaque Idée, mais en suivant les articulations naturelles de l'essence et en procédant par degrés successifs, qui ajoutent chaque fois une différence spécifique au genre précédemment découvert [[92](#)].

Évidemment, Platon n'a pas explicité les participations de toutes les Idées : c'eût été exposer le détail de toutes les sciences. Mais il a établi fortement le principe, estimant que l'analyse bien conduite d'une seule Idée devait faire découvrir toutes les autres ; et il s'est efforcé d'expliquer la nature de cette participation, ce qui était particulièrement délicat dans son système réaliste : car il devait à la fois maintenir la distinction parfaite entre les Idées, comme l'exige leur essence, et rendre compte de l'intime union

affirmée entre elles par le jugement. Il crut y parvenir par la théorie des genres suprêmes.

B) Essai d'explication par les cinq genres.

§48). Pour expliquer l'unification d'Idées restant distinctes, Platon montrera qu'elles participent toutes à la fois à l'être et au non-être.

1) **Toutes les Idées participent à l'être.** En effet, toute réalité est nécessairement ou en mouvement ou en repos, de sorte qu'il faut poser, comme deux genres suprêmes auxquels toutes les autres Idées participent, deux Idées, le MOUVEMENT et le REPOS. Mais au-dessus encore, il faut placer l'Idée d'ÊTRE qui se distingue des deux précédentes puisque le réel peut être indifféremment en mouvement ou en repos, mais qui est évidemment source de leur réalité. Ainsi toutes les Idées, par l'intermédiaire du mouvement ou du repos, participent à l'être.

2) **Toutes les Idées participent au non-être.** Il y a en effet deux autres genres suprêmes, les Idées du MÊME et de l'AUTRE, auxquelles participent aussi toutes les autres Idées ; Platon le montre comme plus haut par l'intermédiaire du mouvement et du repos. Il faut en effet affirmer du mouvement, qu'il est *le même* que soi et *autre* que le non-mouvement ; et aussi du repos qu'il est *le même* que soi et *autre* que le non-repos. Ainsi soit le mouvement, soit le repos, et par leur intermédiaire, toutes les autres Idées participent aux deux Idées du Même et de l'Autre.

Or l'Idée de l'Autre est précisément celle du non-être, non pas du non-être absolu, mais du non-être relatif qui est, pense Platon, quelque chose de positif et de réel, à savoir, ce qui est en dehors de la quantité définie d'être contenue en chaque Idée.

Ainsi donc, toute Idée participe à la fois à l'Être (pour ce qui lui convient) et au Non-être (pour ce qui est autre qu'elle) ; et ce double courant, positif et négatif, qui traverse tout le monde idéal, semble expliquer la participation mutuelle des Idées, en maintenant à la fois leur unité et leur distinction. Non seulement la participation est un lien nécessaire et essentiel qui rive certaines Idées entre elles, comme les lettres de l'alphabet, dont les unes communiquent entre elles et les autres se repoussent ; elle est plus que cela,

et on pourrait la définir : « *Une tendance interne des Idées, une sorte de poussée vitale vers l'identification (leur distinction étant sauvegardée), de façon qu'elles s'unissent en maintenant leur pluralité* ».

Platon note ici un *corollaire* important : l'existence réelle du non-être explique la possibilité de l'erreur, où l'on affirme qu'une Idée inclut l'autre (le non-être) alors qu'elle l'exclut en réalité : sans l'existence du non-être, le jugement erroné serait sans objet, donc inexistant ; et l'on ne pourrait définir le sophiste, dont l'art est de présenter l'erreur comme une vérité [[°93](#)].

C) Le Bien, dernière raison de tout.

§49). Cette tendance vers l'identification s'explique pour Platon, par l'influence de l'Idée la plus sublime et la plus dominatrice : l'Idée du *Bien*.

Pour lui, « l'Idée du Bien est source de l'être et de l'essence des autres Idées », c'est-à-dire (semble-t-il) : si l'Être existe et s'il se développe dans toutes les autres Idées qui explicitent son non-être, c'est parce que cela est mieux pour manifester la plénitude du Bien.

Par le fait, elle est source suprême d'intelligibilité pour les Idées, étant leur dernière raison d'être et leur cause suprême : elle est, selon une comparaison célèbre, le « *Soleil du monde intelligible* », la lumière nécessaire pour voir clairement chaque essence idéale.

Mais elle-même, elle est, dit Platon, « quelque chose bien au-dessus de l'essence (ou Idée commune) en dignité et en puissance ». Parce que le Bien est l'intelligibilité universelle d'où dérivent toutes les intelligibilités particulières, il est lui-même au-delà des intelligibles : terme ultime d'explication, il n'est plus lui-même complètement explicable ; il n'est vu qu'avec peine et postulé presque autant que connu [[°94](#)].

Plus profondément, la pensée de Platon semble être de donner un rang à part à l'Idée de Bien, excluant d'elle, et d'elle seule, tout non-être et toute limite. Platon est ici le disciple de Socrate dont le problème essentiel était de déterminer *quel bien donne le vrai bonheur*. Ayant découvert le monde intelligible, il répond : c'est le *Bien en soi* qui se suffit à lui-même et se

distingue de tout le reste, mais qui est la source de toute réalité, de toute vertu et de tout bonheur : et il s'identifie en nous, comme disait Socrate, avec la sagesse ou science parfaite.

§50). Le réalisme exagéré vicie toutes ces recherches métaphysiques de Platon ; il le conduit à l'absurdité d'expliquer par des propriétés du réel, des propriétés purement logiques de nos concepts, en particulier celle de s'identifier dans le jugement tout en restant distincts, parce qu'ils expriment le même objet (matériellement) sous deux aspects différents (formellement) : il est clair que l'individualité des Idées platoniciennes exclut une telle identification ; outre qu'il est toujours arbitraire de conclure à des rapports réels dans les choses par la simple analyse des rapports logiques entre les idées.

D'autre part, la conception d'un monde idéal hiérarchisé et unifié dans le Bien ne manque pas de grandeur et prépare l'exemplarisme augustinien. Mais sa valeur métaphysique sera mieux appréciée à propos de Dieu.

Notons seulement ici comme une première ébauche des deux doctrines les plus importantes du péripatétisme :

1) L'idée du *non-être relatif* et réel, limitant les essences pures elles-mêmes, prépare la notion de *puissance*, principe de limitation et de multiplicité, dont la première application thomiste est la distinction réelle entre essence et existence dans les créatures, pour en expliquer la contingence et la multiplicité spécifique.

2) La place suréminente concédée au Bien prépare la notion de perfection pure exprimée par un *concept analogue*, en notant que pour Platon, toutes les autres idées, y compris l'être, enveloppent du non-être et gardent le rang d'idées univoques.

Mais le monde idéal n'est pas seulement l'objet de la science, il est aussi la dernière explication du monde sensible et de notre vie humaine.

Précis d'histoire de philosophie (§51 à §73)

Article 2. - Le monde sensible: domaine de l'opinion.

§51). Écoutons d'abord la déclaration de Platon sur la valeur de ses théories concernant le monde sensible : « Ce qui est fixe et immuable, dit-il, ne suppose que des raisonnements fixes et immuables... Quant à la copie de ce qui est immuable, il convient d'en parler d'une manière vraisemblable et analogique [...] Pourvu que mes paroles n'aient pas plus d'in vraisemblance que celles des autres, il faudra nous en contenter [...] il convient en pareille matière de nous borner à des discours vraisemblables » ou considérations d'ordre mythique [[95](#)].

On ne peut donc se former sur le monde sensible qu'un système de connaissances moindres que la science, supérieures néanmoins à la pure conjecture et qu'on appelle *opinion vraie*. Une double source nous la fournit :

- 1) C'est d'abord la *tradition* qui nous apporte les échos de la science d'hommes plus proches que nous du monde des Idées : on la trouve dans les *mythes*, histoires fabuleuses recueillies par les poètes et la religion.
- 2) C'est en même temps la *science* qui projette la clarté des Idées sur la nuit du monde sensible.

La science, bien que sa part ne soit pas toujours nettement délimitée, a constamment un rôle d'épuration et d'unification : elle choisit dans la tradition les seules doctrines ayant quelque valeur d'explication et capables de se fondre en un système harmonieux.

Aussi ne faut-il pas minimiser l'importance de cette deuxième partie du platonisme. Pour Platon lui-même, elle est un complément essentiel, parce qu'elle résout le problème fondamental d'un disciple de Socrate : le problème moral.

Historiquement, elle annonce les principales divisions de la philosophie d'Aristote : elle est en effet un premier essai d'explication universelle des choses, d'abord du monde considéré en général, dans ses diverses causes (Physique générale) en insistant spécialement sur la cause première, Dieu (Théodicée) ; ensuite de l'âme humaine, la réalité la plus noble du monde, considérée soit en elle-même, dans sa nature et ses facultés (Psychologie), soit dans l'organisation de notre vie individuelle et sociale (Morale).

Nous diviserons donc ce deuxième article en quatre paragraphes :

1. Physique générale.
2. Théodicée.
3. Psychologie.
4. Morale.

1. - Physique générale.

La physique générale s'efforce d'expliquer la nature des corps ; or les choses sensibles soumises au mouvement perpétuel exigent un double principe : un *principe infini*, c'est-à-dire indéterminé ; et un *principe fini*, source de détermination ; de leur union naît l'ordre du monde.

A) Le principe infini : la matière.

§52). La matière ou le réceptacle (τόπος) est un principe absolu dépourvu de toute détermination, et en ce sens *infini* ; elle est par conséquent, de soi, privée de tout bien, de tout ordre ou perfection comme de toute stabilité ; elle est un principe « très difficile à comprendre ».

Platon donne de son existence une *preuve* qui restera classique. On constate, dit-il en substance dans le Timée, que tous les corps sont le théâtre de transformations radicales et continues, de sorte qu'aucune nature ni qualité n'y demeure stable. Or, le changement exige, pour être intelligible et

possible, un sujet dépouillé des formes passagères qu'il reçoit et qu'il manifeste. Il faut donc admettre l'existence d'un sujet universel qui, par lui-même, ne possède aucune forme, mais est capable de les prendre toutes.

La matière ainsi comprise est déjà cet élément proche du néant mais réel encore qu'Aristote appellera *puissance pure* ; elle a déjà pour Platon, son double rôle essentiel d'être principe de corruption dans les corps, et d'y multiplier à l'infini les perfections que les Idées réalisent pleinement dans leur incorruptible unité.

Mais Platon n'atteint pas encore la précision du concept métaphysique de puissance pure et il décrit la matière en langage poétique : c'est le réceptacle universel des formes, le lieu où se reflètent les Idées ; c'est la mère et la nourrice de tout ce qui naît et meurt ; source intarissable de changement, elle est vivante et animée, mais par une âme insensée qui se meut sans méthode et sans prudence et dont la poussée aveugle, laissée à elle-même, ne peut aboutir qu'au chaos.

B) Le principe fini : participation aux Idées.

§53). À côté du fait du changement, il y a le fait non moins frappant de *l'ordre* et de la beauté du cosmos. Il exige, lui aussi, un principe d'explication, une force capable de diriger le mouvement, de manière à assurer les conditions nécessaires au bien de chaque être (finalité immanente) et au bien de l'univers (finalité extrinsèque). Ce principe, appelé *fini* parce qu'il est source de détermination et d'harmonie, par opposition à la matière, source de changement désordonné, c'est la *participation au monde des Idées*.

La nature de cette participation s'explique par la *causalité exemplaire*. Les Idées sont transcendantes aux choses sensibles, et cependant elles leur sont en quelque mesure immanentes, comme la cause exemplaire l'est à l'oeuvre dont elle a été le modèle.

Mais Platon n'approfondit pas cette notion et il montre plutôt, en termes poétiques, la lumière du monde idéal se reflétant dans le monde de la matière pour y introduire l'ordre et le bien ; et sous leur influence bienfaisante, la nature toute entière, comme une lyre vivante qui joue un

hymne éternel à la splendeur du Bien subsistant. Ou encore il compare l'homme étudiant le monde sensible, à un prisonnier enchaîné dans une caverne, sur le fond de laquelle il regarde défiler les ombres des vivants qui se meuvent derrière lui dans la lumière du soleil [°96]. Brillantes métaphores, mais qui ne valent pas une explication.

C) L'ordre du monde.

§54). Le monde est tout à la fois un et divers.

1. *Il est unique.* Son auteur en effet, voulant le faire le meilleur possible, l'a façonné sur un modèle unique. Ce modèle est l'Idée du Vivant, car dans son ensemble, le monde est vivifié par une âme. C'est pourquoi il a la *forme sphérique*, forme la plus belle selon les anciens, et aussi la mieux appropriée à ce grand Vivant qui doit englober dans sa vie universelle toutes les vies particulières. Il en résulte qu'il est *limité* ; et qu'il ne va *nulle part*, puisqu'il n'y a aucun lieu hors de lui : il n'est capable que du seul mouvement de rotation sur lui-même.

2. Mais cette unité renferme la plus harmonieuse *diversité* que Platon fait ressortir en décrivant le monde selon les conceptions astronomiques et scientifiques de son temps. Il se compose de huit sphères concentriques dont la plus extérieure porte les étoiles fixes, tandis que, sur les intermédiaires, s'échelonnent les divers astres. La terre forme la sphère centrale « roulée sur l'axe du monde », et seule elle est immobile. La variété des corps terrestres s'obtient par la combinaison des éléments qui sont au nombre de quatre : l'eau, l'air, la terre, le feu ; et qui sont constitués par des triangles introduits dans la matière et agencés en diverses figures géométriques. Quant aux corps célestes, ils sont presque entièrement de feu, d'où leur beauté qui en fait « comme un diadème de lumière pour notre terre ».

2. - Théodicée.

A) Preuves de l'existence de Dieu.

§55). La pensée de Platon sur Dieu, souvent proposée sous forme de mythe, reste assez obscure et a donné lieu à diverses interprétations. Nous

donnerons d'abord les deux principales preuves développées, l'une dans le *Timée*, l'autre dans les *Lois*, d'où découlera le vrai sens de la théorie platonicienne.

1) **Preuve par l'ordre du monde : Dieu est le Démiurge.** Platon, après Anaxagore et Socrate, comprend que l'ordre partout visible ne peut s'expliquer sans une Intelligence souveraine, organisatrice du cosmos. Sans doute nous avons déjà reconnu deux principes explicateurs : la matière et le monde idéal ; l'un et l'autre, pour Platon, sont éternels, et il n'est pas question de création. Cependant, la participation même de la matière à la beauté de l'Idée exige l'action d'un troisième principe. De même, en effet, qu'un bloc de marbre ne reçoit l'empreinte d'un modèle idéal que sous l'influence d'un ouvrier, et non pas d'une cause quelconque, mais d'un homme intelligent et artiste ; ainsi faut-il admettre l'existence d'un ouvrier souverainement intelligent et artiste qui contemple les Idées et imprime leur empreinte dans la matière terrestre : c'est le Démiurge.

Mais pour exposer cette action divine, Platon recourt au langage mythique. Il nous représente le Démiurge qui, après avoir contemplé le monde idéal, se décide à façonner l'univers à son image ; dans ce but Dieu forme d'abord par un mélange très harmonieux des deux Idées du Même et de l'Autre [97], une  me du monde : «  me royale, dirigée par une intelligence royale, qui a tout organisé et gouverne toutes choses », comme nous l'avons dit plus haut. Cette allégorie doit s'interpréter, semble-t-il, d'après la deuxième preuve d'allure plus didactique.

2) **Preuve par le mouvement : Dieu est l' me royale.** Platon part de cette constatation que le monde jouit d'un mouvement ordonné : il en donne comme exemple le mouvement circulaire des sphères célestes qui est, par son uniformité et sa stabilité, l'image même de l'intelligence.

Or, tout mouvement suppose une cause, c'est-à-dire un moteur qui précède ce mouvement et le communique. Les corps soit terrestres, soit célestes, peuvent jouer ce rôle les uns vis-à-vis des autres. Mais il est clair que dans une série de semblables moteurs, on ne peut remonter indéfiniment : il faut un premier qui soit source de tout le mouvement.

Ici Platon distingue deux sortes de moteurs : le moteur *corporel* et *l'âme* ; le premier « est inerte en soi et est toujours mû par un autre avant de mouvoir » ; l'âme est « le moteur qui a en soi le principe de son mouvement et peut donc le communiquer sans le recevoir auparavant » [°98]. C'est pourquoi l'âme précède et domine le corps qu'elle meut.

Il faut donc conclure que le premier moteur source de tout mouvement est une Âme universelle dont le monde entier est le corps. Mais s'il suffit pour un mouvement quelconque, d'une âme quelconque, comme celle de la matière, l'ordre magnifique et universel du cosmos exige une Âme sage douée d'une intelligence souveraine et vraiment royale.

3) Conclusion : le Dieu de Platon. Certains historiens, à la suite de Zeller, identifient Dieu avec l'Idée du Bien, la plus haute et la plus digne de le représenter. D'autres historiens l'identifient avec l'Idée de Pensée (Logos) comme le demande le rôle du Démiurge. D'autres, avec l'ensemble du monde intelligible, souvent appelé divin dans les dialogues. Mais les intelligibles sont immuables et Platon nous assure que Dieu se meut lui-même d'un mouvement psychologique ; d'ailleurs le Démiurge apparaît assez clairement comme distinct de son oeuvre et de son modèle, des Idées et du monde. Enfin, la preuve par le mouvement nous invite à identifier Dieu, le Démiurge et l'Âme du monde ; et telle semble être la vraie pensée de Platon.

Dieu est ainsi au sommet de notre univers, mais il est inférieur au monde des Idées dont il dépend comme de son modèle ; il joue le rôle d'intermédiaire, de cause efficiente immédiate, et presque de cause formelle, par rapport aux perfections du monde sensible. Cette conception qui choque si fort notre mentalité chrétienne pour laquelle Dieu est par définition *l'Être suprême*, était très acceptable pour un païen, habitué à voir Jupiter, le dieu suprême, soumis au Destin. Platon a « rationalisé » l'aveugle puissance du Destin en le remplaçant par le monde immuable des Idées. D'ailleurs il ne mettait entre l'âme et le corps qu'une union accidentelle [§58], ce qui lui permettait plus aisément d'identifier Dieu avec une Âme royale [°99].

Ajoutons que cette théorie, comme toutes celles de cette partie, reste dans la pénombre de l'opinion et a plus de vérité implicite que d'exactitude

explicite. On peut trouver dans le Bien, la Pensée et l'Âme selon Platon, des aspects divers de la perfection souveraine : le Bien est la forme des Idées ; celles-ci sont toutes contenues dans la Pensée, et l'Âme est l'activité de cette Pensée modelant le monde à l'image du Bien et le soumettant à la loi du meilleur [[°100](#)].

Il reste cependant que parmi les êtres déclarés divins par Platon, celui qui répond le mieux à notre idée de Dieu c'est le Démiurge ou l'Âme royale.

B) Attributs de Dieu.

§56). Les attributs de Dieu découlent tous de son rôle de Démiurge qui le met en rapport à la fois, avec le monde idéal et le monde sensible.

1) *Par rapport au monde idéal*, Dieu possède principalement la plénitude de la SAGESSE ou SCIENCE PARFAITE. Parce que les Idées sont le modèle de son oeuvre, il les contemple indéfectiblement et pour cela, il participe spécialement à l'Idée de la Pensée en soi (Logos) : il est d'abord l'Intelligence.

Cependant dans le monde intelligible, il contemple surtout l'Idée de Bien, l'Idée suprême, source unificatrice de la réalité et de l'intelligibilité de toutes les autres ; et par ce fait, c'est au Bien que Dieu participe le plus parfaitement. De là résulte pour lui la plénitude de PERFECTION et de BONTÉ ainsi qu'une BÉATITUDE absolue que rien ne peut troubler.

2) *Par rapport au monde sensible*, l'attribut essentiel de Dieu est la PROVIDENCE sous son double aspect intellectuel et volontaire.

D'abord Dieu n'a pas seulement la science parfaite des Idées, mais *il connaît* aussi le monde sensible dans tous ses détails, puisqu'il en est l'architecte intérieur et l'inlassable organisateur.

Il est aussi *bienveillant* pour son oeuvre : car en lui surtout se réalise l'identité entre la science et la vertu qui caractérise le sage selon Socrate. Ayant la plénitude de la science, Dieu agit infailliblement selon la loi du meilleur, et il veille sur les moindres choses et les plus petits faits dont il ne

pourrait se désintéresser que par négligence, paresse ou ignorance. Or, ces défauts sont absolument incompatibles avec sa suprême perfection.

Ainsi le Bien, en devenant cause finale de l'activité divine, unifie la diversité mouvante du monde sensible après avoir unifié la multiplicité stable des Idées. Il est vraiment, comme dit Platon, « la partie la plus brillante de l'être... la cause de tout ce qu'il y a de bon et de beau ; la cause de la vérité et de l'intelligence dans le monde invisible ; de la lumière et de l'astre qui en est la source dans le monde visible » [[°101](#)]. Car de même qu'il pousse l'Être à se répandre en d'autres Idées pour expliciter sa plénitude, il exige l'union des Idées à la matière afin de déployer toute leur perfection en les multipliant presque à l'infini et en répandant un peu de bonheur dans le chaos du devenir pur. La matière par sa résistance, explique les déchets du mal et des imperfections : mais son rôle a pour résultat de multiplier les manifestations des Idées, ce qui est meilleur, de sorte que la dernière victoire reste au Bien.

Grâce à cette influence du Bien, Dieu manifeste encore sa TOUTE-
PUISSANCE par les multiples oeuvres de sa providence ; Sa JUSTICE
IMMUABLE et sa SAINTETÉ ABSOLUE par l'impossibilité où il est
d'agir autrement que pour le meilleur : aussi ses décisions ne peuvent être
modifiées par les sacrifices, les prières ou les présents des hommes.

3) Enfin Dieu est UNIQUE, puisqu'il est l'Âme royale d'un monde qui est lui-même unique, comme il a été dit plus haut. Cependant, Platon accepte aussi l'adage ancien que « tout est plein de dieux », car s'il rejette ouvertement tout ce que la mythologie contient d'immoral et d'absurde, il juge raisonnable d'attribuer les diverses interventions divines dans le monde, à des puissances distinctes ou dieux secondaires, pourvu qu'ils soient les serviteurs fidèles du Dieu suprême. Sans insister sur leur nature, il les présente comme des émanations de l'Âme universelle ou comme les Âmes sages des diverses sphères du monde ; mais le plus souvent il s'en tient à la tradition et aux révélations antiques.

C) Valeur de la Théodicée platonicienne.

§57). La théodicée de Platon nous invite à apprécier au point de vue métaphysique sa théorie des Idées. Platon en effet pose dans toute son

ampleur métaphysique la question de la cause extrinsèque du monde : il détermine, non seulement une cause efficiente (le Démiurge) mais une cause exemplaire (le monde idéal) et une cause finale (l'Idée de Bien). Et de nouveau, comme au moment de prouver l'existence des Idées, il insinue la formule vraiment métaphysique du principe de causalité, parce qu'il sent très vivement la nécessité d'expliquer partout l'imperfection de la multiplicité par la perfection de l'unité. De là, la richesse de sa théodicée qui la rendit capable de s'adapter plus rapidement que toute autre à l'explication rationnelle du dogme catholique.

Mais cette richesse, ici encore, est plutôt à l'état de tendance féconde que de thèse définie ; et Platon reste incomplet sur trois points d'importance capitale :

1) **Sur les rapports entre cause et effet.** Platon ne distingue pas nettement la cause *efficiente* qui perfectionne et ordonne en influant du dehors, de la cause *formelle* qui perfectionne et ordonne en animant du dedans. Voyant que toute cause efficiente est en contact avec son effet, il pense surtout à l'image du contact local, et à la notion de contact formel tel que nous l'expérimentons entre notre âme et notre corps qu'elle vivifie [°102]. Or il faudrait s'élever à l'idée purement intelligible de contact causal, n'impliquant plus aucune relation de dépendance mutuelle, mais seulement une dépendance réelle unilatérale du côté de l'effet, la cause donnant de sa plénitude sans rien perdre. Ainsi l'être parfait sans changer, explique par sa perfection même, l'apparition et la durée d'un autre être limité et changeant qui participe à sa perfection.

Mais cette théorie profonde de saint Augustin et de saint Thomas est proprement celle de la *causalité créatrice*, ignorée de tous les païens [°103] : ainsi pour Platon, la matière préexiste à l'action de Dieu qui se contente de l'organiser. Cependant il y a comme un premier soupçon de la causalité créatrice dans la thèse de la participation du monde sensible au monde idéal, à condition de considérer les Idées non seulement comme modèles, mais aussi comme sources et vraies causes efficientes ; mais nous trouvons ici une deuxième déficience de la pensée platonicienne.

2) **Sur les conditions de la cause efficiente parfaite.** Platon voit très clairement ce grand principe que « toute perfection reçue avec limite (en

divers degrés ou mélangée avec son contraire) requiert l'existence de cette perfection à l'état pur et infini, pour être source et exemplaire des participations finies ». Mais il l'applique indifféremment à toute perfection possédée par les êtres sensibles : non seulement à leur beauté, unité, vie, etc., mais aussi à leur blancheur, petitesse, aux figures géométriques, aux essences comme l'humanité, l'animalité, etc.

Or il importe de distinguer deux sortes de perfections :

a) *les perfections pures*, exprimées par des idées *analogues* qui, de soi, dans leurs notes constitutives, n'impliquent pas de limite, comme la *vie* ;

b) *les perfections mixtes*, exprimées par des idées *univoques* qui, dans leur définition même, exigent une limite, comme *l'humanité*.

Il est clair que ces dernières ne peuvent, sans contradiction, être réalisées à l'infini : il faut donc supprimer du monde idéal de Platon, toutes les Idées univoques. D'ailleurs, les seules perfections pures subsistantes qui restent, contiennent tout ce qu'il y a de perfection dans les perfections mixtes elles-mêmes et suffisent donc à tout expliquer comme cause efficiente parfaite.

Après cela, reste une dernière déficience de la pensée platonicienne.

3) Sur la simplicité suréminente de la perfection divine ou infinie. En synthétisant le monde idéal dans le Bien, Platon maintient la distinction réelle entre les Idées de perfections pures elles-mêmes. Pour lui, toute Idée ou perfection qui exclut les autres, parce qu'elle a son intelligibilité propre, en est réellement distincte : chaque perfection pure, ayant sa propre intelligibilité, a donc aussi sa réalité et sa vie individuelle.

Nous retrouvons ici l'erreur du réalisme exagéré, appliquant aux choses ce qui n'appartient qu'aux concepts. Il faut distinguer au contraire ce qui convient à une perfection (à celle de vie ou d'être, par exemple) considérée soit du côté de notre intelligence, soit du côté de la réalité. Du côté de nos idées abstraites, il est vrai que toute perfection pure possède sa définition qui l'oppose aux autres : ainsi, autre chose connaître la vie, autre chose connaître la bonté, etc. Mais du côté du réel, chaque perfection pure réalisée en soi, à *l'infini*, exige par le fait et contient la perfection de toutes les

autres : ainsi, la Vie en soi est nécessairement identique à la Bonté en soi, etc., de sorte que toutes les perfections pures subsistantes viennent d'elles-mêmes se fondre dans l'ineffable simplicité de *l'Ipsum Esse Subsistens* dont elles restent les multiples attributs, ceux-ci n'ayant plus entre eux qu'une distinction de raison [[°104](#)].

Ainsi purifiée de ses imperfections, la pensée du *divin Platon* (comme l'a nommé la tradition) s'élève droit vers le vrai Dieu, et elle aboutit à une Cause parfaite, distincte du monde, Intelligence unique et simple possédant dans sa perfection le monde intelligible tout entier, mais d'une façon suréminente et sans distinction réelle ; et créant, d'après cet exemplaire, le monde sensible pour manifester sa bonté infinie.

Cependant pour comprendre ainsi le platonisme, il faudra l'interprétation *secundum rei veritatem* de saint Augustin et de saint Thomas.

3. - Psychologie.

§58). L'homme est composé de corps et d'âme. Le corps est fait des quatre éléments, réunis entre eux par des liens assez fermes pour fondre en une synthèse harmonieuse les principes séparés.

L'âme humaine comprend deux parties : l'une, oeuvre des dieux inférieurs, est mortelle ; l'autre, émanation de l'âme universelle, est spirituelle : c'est le *Noûç* qui établit une sorte d'identité fondamentale entre Dieu et nous. Mais ce point n'est pas clair, et parfois, en parlant de nos facultés, Platon semble admettre trois âmes distinctes. On peut cependant comprendre qu'il ne s'agit pas de trois substances, mais d'opérations différentes d'un même principe.

A) Nature de l'âme.

La doctrine de Platon peut se résumer dans la proposition suivante :

Notre âme est une substance spirituelle complète, non seulement immortelle, mais éternelle ; et unie accidentellement au corps.

Pour établir cette doctrine, Platon se base sur les rapports intimes de l'âme avec l'univers des Idées : il la considère, à ce point de vue, soit avant, soit pendant, soit après son union au corps et il en déduit ses trois théories : la préexistence, l'union accidentelle, l'immortalité.

1) **La préexistence de l'âme.** Elle est prouvée par la théorie de la réminiscence, caractéristique de la méthode platonicienne et exigée par la transcendance des Idées. Car, puisque l'hypothèse d'une création est exclue, on ne peut expliquer la présence des Idées en nous dès la naissance, que par une vie antérieure où notre âme a pu les acquérir.

Quant à la nature de cette vie antérieure, Platon l'explique par des mythes. Il représente la foule des âmes suivant le char des dieux et cherchant comme eux à contempler le monde idéal ; mais en punition de certaines fautes, elles sont précipitées sur la terre et emprisonnées dans les corps.

2) **L'union accidentelle de l'âme au corps.** C'est un simple corollaire de la préexistence. L'âme apparaît à elle seule comme une substance complète, destinée à vivre indépendamment du corps ; elle ne peut donc lui être unie comme une forme à sa matière, de façon à constituer une seule nature (union essentielle) mais nous avons plutôt un assemblage de deux natures individuelles [[°105](#)], distinctes par leur essence et liées seulement par des propriétés secondaires (union accidentelle).

Cette union se manifeste par une influence réciproque plutôt *nuisible*. Le corps peut être pour l'âme cause de nombreux maux : il est un obstacle à la possession de la sagesse par ses besoins tyranniques et ses appâts séducteurs. L'âme de son côté, peut être source de trouble pour le corps : d'ardentes recherches intellectuelles amènent la consommation physique. D'ailleurs (ce qui confirme l'union accidentelle), le concours du corps est absolument inutile à l'âme pour son activité propre, l'acquisition de la science, puisque la transcendance des Idées requiert l'emploi de la méthode purement intuitive. Aussi la mort apparaît-elle au sage comme une délivrance.

3) **L'immortalité de l'âme.** Elle est d'abord un complément tout naturel de sa préexistence. Platon remarque pourtant qu'elle n'en découle pas avec certitude ; et il s'efforce de l'établir par trois arguments principaux [[°106](#)] :

Premier argument : Participation générale au monde idéal. Les propriétés des Idées sont d'abord l'invisibilité à l'égard des sens, et l'intelligibilité pure ; puis la simplicité et l'immutabilité qui excluent toute corruption et entraînent *l'immortalité* ; enfin la supériorité et la domination sur les êtres corporels qu'elles dirigent vers l'ordre et le bien.

Or nous constatons que notre âme se manifeste semblable aux Idées et possède la plupart de leurs propriétés. D'abord elle entre en contact direct avec elles par la contemplation, participant à leur intelligibilité, et elle reste invisible aux sens ; ensuite elle est dominatrice du corps qu'elle gouverne.

Les diverses propriétés des Idées formant un tout indissoluble, il faut conclure que notre âme participe aussi à la simplicité et à l'immortalité du monde idéal.

Deuxième argument : Participation spéciale à l'Idée de vie. Il y a des rapports définis, nous l'avons vu [[§47](#)], entre les Idées : chaque « essence immuable » exclut son contraire ; elle inclut aussi nécessairement certaines autres « essences » dont, par voie de conséquence, elle exclura les contraires. Ainsi l'Idée de *Trois* (la Triade, dit Platon) parce qu'elle inclut l'Idée *d'impair*, exclura l'Idée de *pair* ; de même, l'Idée de neige, incluant l'Idée de froid, exclut celle de chaud.

Or l'âme participe essentiellement et très intimement à l'Idée de Vie qui est presque sa définition. On définit en effet le vivant, « celui qui se meut soi-même » ; et notre âme a pour nature de se mouvoir sans cesse, non pas, comme les corps, en changeant de formes ; mais d'un mouvement psychologique qui ne s'oppose pas à la permanence dans l'être.

Par conséquent, la mort étant le contraire de la vie, il faut affirmer que l'âme exclut nécessairement et radicalement toute participation à la mort. Elle est éternellement impérissable comme l'Idée de Vie elle-même.

Troisième argument : Nécessité morale. La vie présente est insuffisante, soit pour rendre à chacun ce qui lui est dû selon ses vertus ou ses vices, soit surtout pour satisfaire les aspirations profondes de notre âme vers le bonheur, c'est-à-dire vers la contemplation de l'Idée pure où le bonheur a sa

source. Une survie est donc nécessaire pour satisfaire les droits de la justice et répondre aux exigences de notre nature.

§59). Prises en soi, ces preuves ont la valeur de la théorie des Idées dont elles découlent. Mais on peut les intégrer à une psychologie moins *à priori*, tenant compte de notre unité substantielle : elles fournissent alors l'essentiel d'une démonstration scientifique de la subsistance et de l'immortalité de notre âme, en faisant appel à la spiritualité de nos opérations supérieures : en ce sens, Platon voyait juste en attribuant spécialement la spiritualité au « Νοῦς ». Pour lui du reste, toutes ces preuves, appartenant au monde de l'opinion, ne pouvaient engendrer la science mais seulement la foi. L'immortalité, surtout dans les circonstances de la survie, reste « un beau risque à courir » [[°107](#)].

B) Facultés de l'âme.

§60). L'âme pour Platon, est formée de trois parties ou trois groupes de fonctions, comprenant chacun une connaissance et un appétit correspondant :

1) **La partie inférieure** contient d'abord la *sensation* (Αἴσθησις) Étant donnée l'union accidentelle de l'âme et du corps, la sensation ne peut être que l'acte de l'âme seule : le corps dans ses parties les plus mobiles (organes), est le siège de phénomènes purement mécaniques : additions, soustractions, pressions, frottements, etc. ; il transmet à l'âme le choc subi et celle-ci est le siège d'une représentation qualitative. Entre ces deux phénomènes il y a un rapport de dépendance, qui n'est pas précisé par Platon ; et qui d'ailleurs ne pouvait l'être, car le spiritualisme exagéré rend inintelligible le passage du physique au psychique.

La sensation engendre la *concupiscence* (ἐπιθυμία) qui nous porte vers les plaisirs sensibles : ces désirs sont aussi variés d'objets et d'intensité que le devenir pur et ils échappent à toute classification.

2) **La partie moyenne** ou région intermédiaire est éclairée par l'opinion (δόξα) qui, bien que sujette à l'erreur, peut en pratique remplacer la science pour obtenir la vertu et le bon gouvernement.

À l'opinion correspond dans l'appétit, le coeur (θυμός) : il est l'amour spontané de toutes les actions belles et bonnes, et par suite, l'horreur instinctive du laid et du mauvais dans l'ordre sensible : il est l'allié naturel de la raison pour conquérir le bien et vaincre les obstacles ; mais il est sujet aux écarts et doit recevoir sa règle de l'âme supérieure.

3) **La partie immortelle** (Νοῦς) est le siège de la connaissance scientifique au sens propre, obtenue par les deux derniers degrés de la méthode et surtout par la sagesse (σοφία).

À cette connaissance supérieure correspond la *volonté* (Βουλή). À son sujet Platon reprend le paradoxe socratique : il considère le vouloir si intimement lié à la connaissance qu'il s'y conforme infailliblement ; et comme il n'y a de *science* ou *sagesse* que de l'être et du bien, il est impossible que la volonté proprement dite se porte au mal : en ce sens, « Personne ne pèche volontairement » : Οὐδεὶς ἑχὼν ἁμαρτάνει.

Quant à la liberté, Platon en reconnaît l'existence, mais sans l'étudier philosophiquement comme le fera Aristote. On peut noter aussi que cette classification, basée sur l'expérience, annonce la psychologie péripatéticienne ; mais elle reste encore approximative, comme tout ce qui regarde l'opinion dans le platonisme.

4. - Morale.

§61). La morale est pour Platon la partie la plus importante et comme le terme dernier où tend son système tout entier ; car, en bon disciple de Socrate, ce qu'il cherche avant tout en philosophant, c'est de rendre l'homme heureux. Mais, avec une rectitude de logique merveilleuse dans son unité et parfois implacable dans ses conclusions, il rattache sa morale à sa métaphysique et la déduit tout entière *à priori* de sa théorie des Idées. Le moyen, dit-il, de rendre l'homme heureux, c'est de permettre à l'Idée du Bien de répandre le plus pleinement possible ses richesses dans notre nature humaine. De là découle la théorie 1) du bonheur, 2) des vertus, 3) de l'obligation, 4) de l'État, 5) des sanctions futures.

A) Le bonheur.

Le bonheur est le but suprême de la vie : voulu pour lui-même et tout le reste pour lui, il est le levier de toute notre activité.

1) Platon rejette d'abord *l'identification du bonheur et du plaisir* ou volupté sensible. C'était l'opinion du vulgaire que les sophistes essayaient de légitimer. Il faut suivre la nature, disaient-ils, et la justice naturelle veut que le plus fort domine le plus faible ; pour être heureux, il suffit donc de réussir et d'accroître indéfiniment ses désirs, avec les moyens de les satisfaire.

Platon démontre au contraire que le plaisir ne peut rendre heureux, parce qu'il manque de stabilité, de pureté, de plénitude. En effet, toujours limité au présent, il n'est en son fond que la cessation d'un besoin et d'une souffrance que révèle le désir et qui revient sans cesse avec une nouvelle intensité ; de plus, le plaisir trouble la raison et ainsi, loin de nous libérer et de nous pacifier, il nous rend esclaves des choses et des événements ; enfin il a pour compagnes inséparables la maladie et la mort.

2) Le bonheur n'est pas non plus dans la science seule, sans plaisir, c'est-à-dire sans aucun sentiment, ce qui la rendrait indifférente et sans intérêt.

3) Donc le bonheur suppose le *développement de tous les plaisirs* accompagnant les trois degrés de connaissance, mais *harmonieusement subordonnés selon leur noblesse*. Les plaisirs inférieurs sont admis en tant que nécessaires au maintien de la vie et à la conservation de l'espèce ; pareillement les plaisirs du *coeur* déjà moins imparfaits et moins fougueux, mais les uns et les autres seront mesurés et dirigés par le *Nous*. Quant aux plaisirs procurés par les arts, par l'opinion et l'intelligence [[°108](#)] et surtout par la science royale des Idées, ils sont l'élément principal du bonheur : il n'y a plus à craindre ici, ni excès ni mélange ; il faut les laisser couler à plein bord de leur source divine.

De la sorte, le Bien, en perfectionnant tous les éléments de notre nature, manifeste mieux en nous sa plénitude. C'est pourquoi aussi, pour Platon comme pour Socrate, la sagesse est l'élément essentiel du bonheur, nécessaire pour ordonner les autres plaisirs et capable de les suppléer tous. Car en nous unissant aux Idées immuables, et surtout au Bien qui les résume toutes, elle satisfait tous nos désirs en cette vie et en l'autre. Ainsi *le vrai bonheur est la joie immortelle du Bien*.

B) La vertu.

§62). La vertu en général est une disposition qui pousse l'homme à agir conformément à sa nature et à l'ordre universel. Mais Platon distingue une double espèce de vertu :

1) **La vertu parfaite** qui est l'apanage de l'âme spirituelle. C'est la sagesse ou science de cette coordination des plaisirs, dans laquelle réside le bonheur : dans cet ordre supérieur, se réalise pleinement l'adage socratique : « La science est identique à la vertu ». Aussi la vertu parfaite s'acquiert-elle par la dialectique, en passant d'ailleurs par tous les degrés de la méthode ; et cela suppose une série d'efforts persévérants pour se dégager progressivement de la matière et s'élever à la contemplation du Bien en soi. Mais elle établit entre l'âme du sage et le Bien une certaine connaturalité qui la rend d'une sagacité merveilleuse pour discerner comme d'instinct, ce qui dans la pratique, est bon ou mauvais.

2) **La vertu commune** est celle qui produit l'ordre de la raison en se fondant, non sur la science, mais sur *l'opinion vraie* : son domaine propre est l'âme inférieure, et elle se subdivise en trois :

a) Pour régler le *coeur*, il y a la *force* qui consiste à savoir souffrir ou s'exposer au péril dans la mesure convenable.

b) Pour régler la *concupiscence*, il y a la *tempérance* qui consiste à ne faire, des plaisirs corporels, que l'usage nécessaire.

c) Enfin la *justice* a un rôle de liaison et assure l'harmonieux exercice de toutes les fonctions, en veillant à ce que chaque partie de l'âme respecte les droits des autres.

La vertu commune appartient aux hommes, fort nombreux, qui ne s'élèvent pas à la contemplation des Idées ; et comme elle ne s'identifie plus à la science, il ne suffit plus de l'enseignement pour l'acquérir : il faut l'exercice, l'éducation, la répétition des actes. Ainsi Platon corrige heureusement le paradoxe socratique.

Enfin, pour expliquer la diversité des résultats, il fait appel au *germe divin*. Chacun, dit-il, apporte en naissant des prédispositions spéciales, de sorte que tous ne sont pas aptes à acquérir toutes les vertus. Les uns se contenteront de la tempérance ; d'autres y ajouteront le courage et un très petit nombre ambitionnera la vertu parfaite. C'est pourquoi Platon, abandonnant le rêve généreux mais irréalisable de Socrate, renonce à convertir la foule et ouvre une école pour la petite élite des âmes qui possèdent le germe divin de la sagesse.

C) L'obligation.

§63). L'idéal de la vie humaine décrit par Platon est sans nul doute un bien très désirable. Mais il semble être plus qu'un optatif, un véritable *impératif*.

1) Il y a d'abord un fondement prochain à l'obligation morale, dans le rapport de nos actions avec notre bonheur et celui des autres. Chacun a le droit d'acquiescer son bonheur et d'utiliser pour cela l'aide de la société : il y a donc corrélativement dans les autres le *devoir*, l'obligation de respecter ces droits du prochain et d'obéir aux lois qui les protègent.

2) Il y a aussi un fondement éloigné mais efficace, à l'obligation d'être vertueux : c'est la volonté de Dieu qui, sous l'influence du Bien, veut que le plus de bonheur possible se répande dans son monde : violer l'ordre moral, condition du bonheur, c'est donc une impiété.

Il faut reconnaître cependant une double déficience dans cette doctrine. D'abord il manque à Platon la notion de Dieu créateur dont la volonté est source du bien moral : son D^{emi}urge est dominé par l'Idée du Bien, et c'est l'attraction de celle-ci, exprimée par la grande loi : « Le même attire le même », qui explique en dernier lieu le devoir et toute la morale. Pour Platon, pécher, c'est violer la loi de sa nature plus que la loi divine [[°109](#)]. De plus en appliquant cette théorie au sage platonicien jouissant de la vertu parfaite, on se heurte à la thèse de la volonté infailliblement et même nécessairement entraînée au bien par la science : la liberté serait ainsi compromise et avec elle la vraie notion d'obligation.

D) l'État.

§64). L'État ou la République [°110] est l'organisation sociale des hommes. La société, selon Platon, est de droit naturel, parce qu'elle nous est nécessaire pour atteindre notre fin, le bonheur. Car l'homme isolé ne pourrait satisfaire aux exigences les plus élémentaires de la vie ; de plus, il faut une autorité pour faire respecter par tous, les nécessités de l'ordre et de la hiérarchie des plaisirs.

Dans la *République*, Platon détermine *à priori* les meilleures conditions sociales pour établir ici-bas la parfaite domination du Bien, en réalisant le maximum d'ordre et de justice. Il aboutit à un système qu'on peut appeler le *communisme rationnel* parce qu'il se base, non pas sur le nombre et l'égalité des citoyens, mais sur les capacités diverses de chacun : aussi, tout en acceptant parfois les mêmes conséquences que le marxisme ou le bolchevisme, il s'en distingue radicalement par son principe.

1) **Classes sociales.** Platon applique ici la théorie du *germe* et divise les citoyens en trois classes selon leurs capacités qui correspondent aux trois besoins dominants de la société ; et il leur assigne des fonctions totalement indépendantes :

a) Les *laboureurs ou artisans* pourvoient à la subsistance de la cité ; ils n'ont aucun droit politique et se contentent de la vertu de tempérance.

b) Les *guerriers* qui protègent l'État, y ajoutent la vertu de force : ils sont une armée permanente, toujours en service actif ; ils vivent de leur solde et n'ont en propre ni richesses, ni habitation, ni aucun droit politique.

c) Les *chefs ou archontes* qui gouvernent et doivent s'élever jusqu'à la vertu de sagesse : ils légifèrent sur tout et administrent avec un pouvoir absolu.

Enfin la justice assure l'harmonie générale en ordonnant à chaque classe de remplir son devoir sans s'occuper de celui des autres ; elle établit entre les citoyens *l'égalité proportionnelle*, la seule raisonnable, en distribuant les droits à chacun dans la mesure de sa valeur, et les honneurs selon le mérite, la vertu, et l'éducation.

d) En dehors de ces classes régulières, il y a les *esclaves*. Leur situation du point de vue naturel, est *fausse*, car leur infériorité intellectuelle et morale souffre des exceptions, et de plus elle provient souvent des travaux et des mauvais traitements qu'on leur impose. Platon voit dans l'esclavage, et un danger quotidien, et une nécessité regrettable que l'on diminuera si l'on ne peut la supprimer, selon la raison et la justice. Cependant les affranchis seront traités en étrangers et soumis à des règles sévères : ils ont obéi trop longtemps pour être capables de se conduire eux-mêmes dans la liberté complète.

2) **Éducation et famille.** Platon attribue à l'État et aux sages qui en sont les chefs, un pouvoir exorbitant sur les citoyens. L'enfant appartient beaucoup moins aux parents qu'à l'État : d'abord, c'est celui-ci qui décide de quelle classe sociale chacun fera partie d'après ses capacités, son *germe*. Puis il dirige toute son éducation dans le but de faire acquérir au corps et à l'âme le plus de beauté et de perfection possible.

L'instruction est obligatoire et est donnée dans les écoles publiques selon un programme défini par les lois. Elle comprend un double cycle d'études : le cycle primaire (le chorée) où l'on enseigne la musique (discours, poésie) la gymnastique (danse, lutte, exercices militaires), les mathématiques, l'astronomie, en y ajoutant une démonstration de l'existence de Dieu et de l'éternité des âmes et une étude de la vertu ; le cycle secondaire ou supérieur où l'on enseigne la dialectique qui mène à la science des Idées [°111]. Chacun y est appliqué selon ses capacités sans aucune distinction de virs et de femmes.

De plus, afin d'obtenir le maximum d'union possible entre les citoyens, Platon rejette le principe de la famille, admet la communauté des femmes et veut que l'État lui-même règle les naissances de façon que tous se considèrent comme frères [°112]. Enfin la population subira une épuration nécessaire au plein épanouissement du Bien ; les individus reconnus insociables seront supprimés par l'exil ou la mort ; les êtres souffreteux et reconnus inguérissables seront abandonnés à leur sort ; les enfants nés difformes seront étouffés secrètement dès leur naissance.

3) **Gouvernement.** Parmi les formes de gouvernement, Platon condamne la démocratie. Il préfère l'aristocratie, mais il admet aussi la monarchie à

condition que le roi soit un sage et que son pouvoir soit tempéré par les lois. C'est à 50 ans que le sage doit prendre la direction des affaires : s'étant jusque là, exercé dans toutes les vertus inférieures, et pénétré de la science des Idées, il peut efficacement s'efforcer de rendre notre monde et notre société aussi semblable que possible à son modèle idéal.

La loi est une direction de la raison imposée par l'autorité sociale : elle a pour objet ce qui est meilleur pour tous et non pour quelques-uns. Pour la faire respecter, on insistera en la promulguant, plus sur les raisons qui la fondent que sur les peines qu'entraîne sa transgression.

Tel est le programme de la République : la méthode intuitive y aboutit à l'utopie en négligeant plusieurs conditions de la nature humaine dont il faut tenir compte pour déterminer son vrai bien. L'expérience d'ailleurs força Platon à y reconnaître un idéal divin encore irréalisable : et dans les *Lois*, il trace les cadres d'un État régi par la vertu commune, correspondant à l'opinion. Il y rétablit le mariage et la société familiale comme un droit naturel.

E) Les sanctions.

§65). 1) *Dans cette vie*, Platon reconnaît la nécessité d'appuyer les lois par des peines et il décrète la beauté du châtement qui rétablit la justice. Mais la principale sanction est la *religion*. Parfois il compte la piété envers les dieux comme une vertu spéciale ; parfois il l'englobe dans la justice. Mais jamais il ne sépare la morale de la religion, et il professe que celle-ci active celle-là et la rend efficace.

Il distingue la religion du vulgaire qui est le polythéisme traditionnel avec tous ses rites, mais purifié de ses scories ; et la religion du sage, plus raffinée. En effet, le sage comprend que Dieu n'a besoin ni de nos présents, ni de nos sacrifices, qu'il veut infailliblement le meilleur selon la loi de son être et que par conséquent, la prière de demande n'a aucun sens : obéir à Dieu et le contempler, voilà toute la religion du sage. Il accepte donc sans trouble la douleur et la misère, persuadé qu'il coopère ainsi à l'ordre universel. Il vit avec Dieu par la pensée comme avec un ami ; il communique ainsi à sa perfection et lui devient de plus en plus semblable.

Idéal magnifique, faut-il répéter pour Platon comme pour Socrate, mais irréalisable sans la grâce de Jésus-Christ.

2) Les sanctions de la *vie future*, châtiments et récompenses, permettent enfin le triomphe du Bien : d'après le principe, « Le même attire le même », le vrai philosophe, en mourant, rejoint le monde des dieux et des Idées où règne le parfait bonheur. Les autres vont vers les coupables et les imparfaits qui leur ressemblent ; et quand leur permet le Bien (c'est-à-dire, selon un mythe, après mille ans), ils rentreront dans le devenir en choisissant un corps d'homme ou d'animal, en harmonie avec leurs dispositions (métempsychose). La vie de l'univers, faite d'éternels recommencements, devient ainsi comme un effort immense et continu vers le meilleur et le bonheur.

§66) CONCLUSION. Platon nous apparaît comme le type du *métaphysicien*, porté à ne considérer en tout que les perfections pures comme telles dans leurs causes les plus hautes ; et du *mystique* [[°113](#)], cherchant la vérité par un contact immédiat avec le spirituel et l'au-delà. C'est ce qui explique à la fois sa force et sa faiblesse :

Sa FORCE : Il découvre ainsi ou soupçonne les vérités les plus hautes, sur la cause parfaite, *Dieu Providence*, sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; sur la valeur de la science ; sur le lien entre la vertu et le bonheur.

Sa FAIBLESSE aussi : Il est porté à méconnaître les limites de notre raison et à négliger l'étude du monde sensible qui est pourtant la base nécessaire pour construire la vraie science et atteindre avec évidence, grâce à l'analogie, le vrai Dieu lui-même. De là, l'imperfection de sa synthèse : malgré tous les efforts de Platon, sa doctrine vient se buter de toute part à un *dualisme* qui en compromet la solidité. Dualisme entre le monde sensible et le monde idéal ; entre la science et l'opinion ; entre l'Idée du Bien et le Démon ; entre le corps et l'âme ; entre la vertu parfaite et la vertu démocratique ; entre les droits de l'individu et ceux de la société.

Mais en définitive, il faut reconnaître la grandeur de l'oeuvre platonicienne. Avec une admirable plénitude d'esprit, animé d'une inlassable sollicitude pour l'amélioration de l'homme, Platon fait réaliser à la spéculation un bond prodigieux. Sa philosophie embrasse tous les champs de la culture

humaine, aussi bien pratiques que théoriques ; et cette universalité est de toute part dominée par la théorie fondamentale des Idées qui lui imprime une orientation décisive vers l'unité.

Aussi son influence fut-elle considérable : par l'intermédiaire du néoplatonisme, il inspira saint Augustin et le grand courant augustinien du Moyen Âge ; et tout d'abord, il rendit possible l'oeuvre d'Aristote.

C'est Aristote qui va construire la véritable science universelle, plus humaine et plus sûre, mais aussi moins élevée, et sur laquelle saint Thomas, synthétisant les richesses de ces deux grands génies, ne manquera pas de replacer le couronnement plus divin des idées platoniciennes.

Chapitre 3. Aristote (384-322).

[b9\) Bibliographie spéciale \(Aristote\)](#)

§67). « S'il est vrai, dit Boutroux, qu'en certains hommes, s'incarne parfois le génie d'un peuple, et que ces vastes et puissants esprits sont comme l'acte et la perfection où tout un monde de virtualités trouve son terme et son achèvement, Aristote, plus qu'aucun autre, a été un tel homme : en lui le génie philosophique de la Grèce a trouvé son expression universelle et parfaite. C'est donc plus que la pensée d'un individu, d'ailleurs considérable, c'est l'esprit de la Grèce elle-même parvenue à l'apogée de sa grandeur intellectuelle que nous évoquons en ce moment » [[°114](#)].

Aristote est né à Stagyre, dans la presque île chalcidique, en 384. Il appartient à la famille des Asclépiades qui se donnaient comme ancêtre Esculape et où la profession de médecin était héréditaire. Son père était conseiller intime et médecin du roi de Macédoine, Amyntas II, père de Philippe. Aristote reçut donc sa première éducation à la cour de Macédoine ; et il prit auprès de son père le goût pour les sciences naturelles.

En 367, âgé de 17 ans, ayant perdu ses parents et se trouvant à la tête d'une fortune considérable, il vient à Athènes et entre à l'école de Platon où il séjourne 20 ans jusqu'à la mort du maître. Celui-ci appréciait et l'application au travail, et la vivacité d'esprit du disciple qu'il appelait « le

liseur » ou encore « l'intelligence ». De son côté, Aristote avait du respect pour son maître, et l'on cite parmi ses ouvrages, un « *Éloge de Platon* » ; mais il gardait une certaine indépendance de pensée et on lui attribue ce mot : « *Amicus Plato, magis amica veritas* ».

À la mort de Platon (347) il va s'installer à Assos en Mysie, poste avancé de la puissance macédonienne en Asie-Mineure, gouverné par son ancien ami, Hermias. Celui-ci ayant été tué par les Perses en 345, Aristote s'enfuit à Mytilène, capitale de Lesbos. Une nièce d'Hermias, appelée Pythias, l'avait accompagné dans sa fuite et devint son épouse. Plus tard, d'un second mariage, Aristote eut un fils, Nicomaque, auquel il dédia sa morale. En 342, il est appelé à la cour de Macédoine et chargé de l'éducation d'Alexandre ; les détails manquent sur la façon dont il s'acquitta de cette charge et sur l'influence qu'il exerça sur son royal élève.

Un an après l'avènement d'Alexandre en 335, Aristote revient à Athènes et y fonde l'école du *Lycée*, ainsi appelée à cause de la proximité du temple d'Apollon Lycéen. Pendant 12 ans, un immense labeur philosophique et scientifique y est accompli. Le maître y donnait un double enseignement : l'un, *acroamatique*, s'adressait à un auditoire choisi et traitait des parties les plus difficiles de la philosophie ; l'autre, *exotérique*, était donné au grand public ; en même temps, il composait la plupart de ses ouvrages. Le Lycée ne tarda pas à éclipser l'Académie et les autres écoles contemporaines [[°115](#)].

À la mort d'Alexandre (323) Aristote est englobé dans la haine dont les nationalistes d'Athènes poursuivent le parti macédonien : une accusation d'impiété est portée contre lui. Afin d'éviter qu'Athènes ne « commette un nouveau crime contre la philosophie », il cède son école à son disciple Théophraste et se retire à Chalcis (île d'Eubée) où il meurt peu après, en 322, âgé de 62 ans.

Oeuvres. Aristote avait composé deux sortes d'ouvrages : les premiers, sous forme de dialogues destinés à répandre dans le grand public sa philosophie, étaient rédigés avec le plus grand soin : à eux surtout s'applique le jugement des anciens qui parlent « du fleuve d'or de l'éloquence d'Aristote, de la puissance entraînant et de la grâce enchanteresse de son style ». Ces ouvrages sont perdus [[°116](#)].

Les autres qui nous ont été conservés, étaient destinés aux élèves du Lycée. Ce sont des traités didactiques, procédant par démonstrations nécessaires et composés, pour une part au moins, à l'aide des notes préparatoires du maître et des cahiers des élèves. La langue de ces ouvrages est parfaitement adaptée à son but par la plénitude et la richesse de la pensée, qui s'élève parfois jusqu'à l'éloquence, par l'exactitude définitive des termes et la délicatesse des nuances exprimées ; cependant on y trouve un style souvent négligé et une excessive concision de formules, qui nuisent à l'intelligence facile du texte.

Voici la liste des principaux parmi les plus authentiques [[°117](#)] :

A) Traités de logique.

- 1) *Categoriae seu praedicamenta* : les cinq derniers chapitres, « *Postpraedicamenta* », ne sont peut-être pas de la main d'Aristote.
- 2) *Perihermenias* seu *De interpretatione*, (analyse du jugement).
- 3) *Analytica prima* : règles du syllogisme.
- 4) *Analytica posteriora* : lois de la démonstration.
- 5) *Topica*, (8 livres) : du syllogisme probable ; le neuvième livre, *Elenchi*, traite des sophismes.

B) Philosophie naturelle.

- 1) Les 8 livres des *Physiques*, sur le monde en général.
- 2) *De generatione et corruptione*, (2 livres) : chimie des quatre éléments.
- 3) *Meteorologica*, (4 livres) : physique (au sens moderne).
- 4) *De coelo*, (4 livres) : astronomie.
- 5) *De anima*, (3 livres) : étude du vivant en général et de ses trois espèces.
- 6) Sur les animaux en particulier : *De historia animalium*, (10 livres) ; *De animalium incessu*, (1 livre) ; *De animalium partibus*, (4 livres) ; *De generatione animalium*, (1 livre) : traités d'histoire naturelle et de physiologie.
- 7) Sur la psychologie humaine, à la fois sensible et rationnelle, cinq petits traités appelés par les scolastiques : *Parva naturalia*, complètent le *De anima* ; ce sont : *De sensu et sensato* ; — *De memoria et reminiscentia* ; — *De somno et vigilia* ; — *De longitudine et brevitae vitae* ; — *De juventute et senectute*.

C) Philosophie pratique.

- 1) *l'Éthique à Nicomaque*, (10 livres) authentique, à laquelle on ajoute la *Grande morale*, (2 livres) et *l'Éthique à Eudème*, (7 livres) qui sont probablement des oeuvres d'élèves.
- 2) La *politique*, (8 livres).
- 3) La *rhétorique* ad Theodoctem, (3 livres).
- 4) La *poétique*, dont il ne reste que des fragments sur la tragédie

D) Métaphysique et Théodicée.

Les 12 livres de la *Métaphysique* [[°118](#)].

§68) Caractère général. Un ancien historien caractérise Aristote en disant qu'il était « *modéré de tempérament jusqu'à l'excès* ». Il incarne dans sa personnalité comme dans sa doctrine morale, l'idéal grec de la mesure, de l'harmonieux équilibre des forces : inaccessible aux troubles violents sans pour cela s'enfermer dans une froide impassibilité.

Cette possession de soi lui rend possible un travail intellectuel immense et ininterrompu ; il est d'ailleurs animé par une vraie passion pour la science, et nous savons qu'il y consacrait les nuits. Aussi, sans avoir l'imagination poétique et les élans audacieux de Platon, il atteint comme lui les plus hauts sommets de la pensée ; mais il y monte pas à pas, en appuyant chaque ascension sur le sol ferme de l'expérience. C'est pourquoi dans la philosophie d'Aristote, la métaphysique n'est pas toute la science : elle en est seulement la cime la plus brillante sous laquelle se développe l'immense réseau des sciences particulières qui la préparent.

Toutes ces sciences sont d'ailleurs intimement liées, procédant les unes des autres comme les diverses branches d'un arbre et jaillissant, comme d'un unique tronc, du même principe fondamental. Pour mieux montrer cette unité dans l'universalité, nous diviserons l'ensemble de la philosophie d'Aristote en dix paragraphes dont le premier expose la théorie fondamentale, les autres en font l'application soit à l'ordre logique, soit à l'ordre réel ; celui-ci plus important, se subdivise harmonieusement, comme nous l'indiquerons à chaque embranchement nouveau.

1. — La théorie fondamentale (ontologie).
2. — L'ordre logique.
3. — La physique générale.
4. — Les corps ou sciences physiques.
5. — Les plantes ou sciences biologiques.
6. — Les animaux ou sciences zoologiques.
7. — L'âme subsistante ou psychologie.
8. — L'activité humaine ou morale.
9. — L'oeuvre humaine ou l'art.
10. — La métaphysique ou théologie.

1. - La théorie fondamentale.

A) Origine historique.

§69). Pour établir chacune de ses théories, Aristote se préoccupe de rechercher la pensée de ses devanciers : il est le premier historien de la philosophie. Sans doute il n'expose pas les opinions des autres pour elles-mêmes, et souvent il les traduit en ses propres formules, en fonction de son système ; mais il sait que la science philosophique requiert la collaboration des siècles pour atteindre sa perfection, que les tâtonnements, les vérités incomplètes, les erreurs mêmes du passé lui serviront à découvrir la bonne solution. Il cherche dans ses prédécesseurs, des précurseurs. Ainsi sa théorie fondamentale apparaît comme la conclusion de toute l'histoire de la philosophie exposée jusqu'ici.

En effet, la préoccupation dominante qui est le caractère commun des premiers philosophes, est *la recherche de l'être*. Tous s'efforcent de découvrir sous la multiplicité et le changement qui s'impose comme un fait, l'élément stable et unique exigé par l'intelligence, à savoir, « *ce qui est* », ou « la raison d'être explicative ».

Les premiers ioniens croient le trouver dans un élément concret : l'eau, l'air, le feu [°119]. Héraclite, il est vrai, tente de nier l'être au profit du changement, mais en attribuant à la mobilité même, le rôle unificateur et stabilisateur qui revient de droit à la raison d'être. Aussi, Parménide

affirme-t-il l'être victorieusement quoique trop exclusivement, sacrifiant à son tour le changement au profit de l'immuable.

La conciliation des atomistes, trop superficielle ; et celle des sophistes trop destructive, ayant échoué, Socrate montre le premier la vraie voie de solution. Il reporte l'attention sur l'âme et sur sa méthode de connaître, et il précise que l'objet stable de la science est la définition universelle, parce qu'elle nous apprend d'une façon définitive « *ce qu'est* » chaque objet d'étude. Mais Platon, poussant à l'excès ces indications, aboutit, par le réalisme exagéré, à une sorte d'atomisme idéal ; et le problème de la diversité à unifier que Démocrite ne résout pas par ses atomes, se retrouve insoluble dans les Idées multiples.

D'une part en effet, en application du principe d'identité si puissamment affirmé par Parménide, toutes les Idées sont de l'être au même titre, participant aux mêmes propriétés. Chacune est simple, indivisible, immobile, isolée de sa voisine, donc parfaitement intelligible et connue pleinement par une intuition directe de l'intelligence. Par là semblait définitivement découvert l'élément stable, l'être intelligible, objet de la science, tandis que le changement (ainsi que la multiplicité) était rejeté dans le monde matériel, objet d'opinion et de connaissance sensible.

D'autre part cependant, il restait à unifier cette pluralité d'Idées ; de plus, le monde intelligible devait à titre de cause exemplaire, expliquer le monde sensible. Pour cette double raison, il fallut admettre la réalité de l'Idée d'Autre ou de Non-être, et par ce moyen, établir des participations entre les Idées. Solution obscure et qui ébranle les bases mêmes de la philosophie platonicienne, en supprimant logiquement la distinction entre le monde de la science et celui de l'opinion, puisque chaque Idée comme chaque chose sensible est composée d'être et de non-être [[°120](#)].

En résumé, tous les prédécesseurs d'Aristote ont cherché à connaître les choses sous leur aspect nécessaire, unique, stable ; c'est-à-dire en fait, quoique souvent implicitement, *sous leur aspect d'être*. Mais ils n'ont pas réussi à déterminer cet objet intelligible sans se buter à d'insurmontables difficultés. Aristote considère cette convergence unanime des philosophes comme une preuve évidente de vérité ; mais il s'efforce d'éviter les écueils

où ont échoué ses devanciers. Il y parvient par sa théorie de l'ABSTRACTION.

L'objet de la science, selon lui, c'est bien *l'être*. Mais cet être ne sera, ni une réalité universelle et spirituelle intuitivement vue, car seul le composé concret existe ; ni le concret et l'individuel comme tel, car il est dépourvu de stabilité. Ce sera *l'élément stable et un, dégagé du réel sensible par l'abstraction*. Grâce à celle-ci, en effet, notre raison néglige l'aspect par lequel le réel est changeant et multiple, en participant à la matière, pour ne considérer que l'aspect d'essence ou de nature, par lequel le sensible participe à l'absolu de l'être.

Ainsi Aristote réintègre dans le monde matériel les Idées que Platon avait fausement « substantialisées ». Ces Idées deviennent les *formes* des choses sensibles où elles existent à l'état concret et individuel. Mais notre intelligence les dégage des conditions individuantes qui les affectent et elle les conçoit à l'état pur ; puis par un travail de réflexion, elle constate leur aptitude à exister dans une pluralité d'individus, c'est-à-dire leur *universalité*. Bref, dans nos sciences [[°121](#)], nous pensons par concepts abstraits, universels et nécessaires, des objets qui, en fait, n'existent que concrets, particuliers et contingents ; et nous pensons par concepts uns et stables, des objets qui n'existent que multiples et variables.

Aristote confirme sa thèse par la réfutation de l'idéalisme platonicien contre lequel il invoque, — l'impossibilité pour l'universel, d'exister à l'état de substance individuelle ; — la nécessité pour le principe qui unifie le multiple, d'être dans le multiple et non au dehors ; — l'inutilité de ces modèles abstraits qui doublent le nombre des choses sous prétexte d'en faciliter la connaissance.

Ainsi est établi le principe du *réalisme modéré*, fondement de l'aristotélisme : « *L'objet formel proportionné de notre intelligence est l'essence des choses sensibles, bien que son objet en général soit l'être* ».

B) Double précision.

§70). La recherche de l'être se présentait aux anciens sous la forme d'une double antinomie à résoudre. Il fallait concilier, du côté de *l'objet*, le réel

changeant et multiple avec l'être un et stable ; du côté du *sujet*, la connaissance sensible avec la connaissance intellectuelle. Ce double problème s'impose avec une nouvelle force aux réflexions d'Aristote :

a) D'une part en effet, l'étude de *l'être en tant qu'être*, qu'il approfondit dans sa *métaphysique générale*, montre avec évidence la convertibilité des transcendants. L'être pris comme tel et réalisé sans restriction, doit nécessairement et évidemment s'identifier avec *l'unité* parfaite d'une réalité simple et unique ; avec la *vérité* ou intelligibilité pleine ; avec la *bonté* ou perfection absolue. Nous avons ainsi la stabilité immuable et l'infinité positive de l'être excluant tout non-être, et par suite, exempt de mal, d'erreur, de mouvement, de multiplicité, de limite et de toute autre imperfection. Dans cet ordre absolu des notions abstraites, saisies en pleine clarté par l'intelligence, Aristote reprend, en les enrichissant de nouvelles précisions, spécialement sur l'infini [[°122](#)], toutes les déductions de Parménide.

b) Mais d'autre part, il maintient la valeur des constatations de l'expérience sensible ; et selon la doctrine de l'abstraction, il affirme que la vraie réalité, objet direct de nos sciences, ce ne sont pas les types abstraits subsistants, mais c'est le monde des choses concrètes. Il doit donc admettre aussi que l'être est changeant, multiple, imparfait et fini.

Comment concilier ces deux affirmations qui paraissent contradictoires ? La solution parfaite du problème tient en deux théories : celle de l'analogie, celle de l'acte et la puissance.

1) **L'Analogie de l'idée d'Être.** Notre idée d'être n'est pas, comme le pensaient Parménide et Platon, un concept bien délimité, exprimant une nature absolue dont elle épuiserait l'intelligibilité. Au contraire, elle ne nous fait connaître les choses qu'en général, *inadéquatement* ; et c'est pourquoi elle peut se réaliser, sans perdre sa définition [[°123](#)], en de nombreux objets et suivant des modes très divers ; et faire en même temps connaître tout le réel sans exception, dans une vue d'ensemble.

Cette précision du côté du sujet ou de l'idée, exige une précision exactement corrélative du côté de l'objet ou des choses, de sorte que les deux théories s'éclairent mutuellement.

2) **L'Acte et la Puissance.** En effet, si chaque chose qui est, réalisait *parfaitement* l'être, et par conséquent les transcendentaux qui sont indissolublement liés à l'être parfait, il ne pourrait évidemment plus y avoir ni multiplicité, ni diversité de perfection, ni changement. Il faut donc que les objets sensibles (cet homme, cet arbre, etc.) pour être ce qu'ils sont, c'est-à-dire multiples, variés, changeants, ne réalisent pas l'être parfaitement et pleinement, mais soient constitués de deux principes :

a) *Un principe de perfection*, appelé ACTE, par lequel ces objets participent à l'être et aux perfections où il s'épanouit, et par lequel, en conséquence, ils ont leur nature déterminée : ils sont ce qu'ils sont.

b) *Un principe d'imperfection*, appelé PUISSANCE, par lequel ces mêmes objets sont limités et ainsi, peuvent s'étager en divers degrés de perfections bien distinctes ; d'où découlent la multiplicité et le changement, c'est-à-dire l'acquisition de nouvelles perfections.

Pour démontrer la réalité de la puissance, Aristote insiste surtout sur l'argument du changement. Si, par exemple, une statue est sculptée dans le marbre, le bloc, au début, est un *non-être* de statue. Or, « *ex nihilo, nihil fit* », disait Parménide : de la non-statue, on ne tire pas la statue ; ni d'ailleurs de la statue achevée qui ne change plus : « *ex ente non fit ens, quia jam est ens* ». — Mais, remarque Aristote, le marbre possède avec la statue une relation que ne possèdent pas d'autres objets, comme serait une masse d'eau ou de sable : c'est la capacité d'être sculpté. Cette capacité est une évidente réalité : c'est la *puissance* [[°124](#)].

Et notre idée d'être, grâce à son analogie, se réalise au sens propre mais très diversement, en ces deux principes : dans l'acte, d'une manière absolue et parfaite, de sorte que l'Acte pur est en plénitude, la synthèse des transcendentaux ; — dans la puissance, d'une manière relative et imparfaite, de sorte que la puissance pure est un certain *non-être réel*, trop faible pour exister seul ; — enfin dans les composés d'acte et de puissance qui constituent les êtres concrets, l'être se réalise aux divers échelons harmonieusement distribués, des genres et des espèces.

D'où nous pouvons conclure à cette formule plus précise du principe fondamental qui unifie tout l'aristotélisme :

L'objet formel de notre intelligence est l'être, idée analogue, se réalisant dans l'acte et la puissance.

Ce point de départ contient implicitement toute une ontologie, car il indique la vraie valeur de la notion d'être et des propriétés transcendentales qui en découlent immédiatement. Aussi fournit-il, par la comparaison de ces notions premières, les premiers jugements ou *premiers principes* qui éclaireront toute la spéculation ultérieure : principes d'identité et de contradiction, et principe de raison suffisante. C'est pourquoi il n'est pas *démontré* au sens propre, par raisonnement, mais plutôt *constaté*. C'est la part d'intuition que possède notre intelligence discursive : ce qui, loin d'infirmer la valeur de ce fondement, en est la plus solide garantie.

On voit aisément aussi qu'un tel principe embrasse toutes les sciences accessibles à l'homme, sans en négliger aucune, parce qu'il fournit le moyen de rendre intelligible pour nous, *tout ce qui est*. Et d'abord il distingue nettement les deux ordres confondus par Platon : *l'ordre logique* ou la part de l'esprit dans l'élaboration des sciences ; et *l'ordre réel* ou la part de l'objet et de l'expérience. Il devient donc possible, avant de tenter une explication de l'univers, de constituer en science spéciale, les règles de la méthode propre à notre raison dans la conquête de la vérité : De là les deux grandes applications du principe fondamental.

1) à l'ordre logique ; — 2) à l'ordre réel.

2. - L'ordre logique.

§71). Le principe du conceptualisme modéré domine évidemment toute la logique. Pour Platon, la dialectique était d'abord une culture ascétique et mystique : car son but était de dégager progressivement l'homme de la matière pour l'amener à l'intuition des Idées pures. Pour Aristote, c'est notre raison qui, par son travail d'abstraction, opère cette séparation d'avec la matière. C'est pourquoi la logique devient une méthode proprement et purement intellectuelle : elle est *la science ou l'art de diriger la raison dans ses diverses opérations*, de manière à la faire parvenir sans erreur à la connaissance de la vérité, c'est-à-dire à la science, but de la vie intellectuelle.

Pour réaliser son programme, la logique doit étudier les actes de la raison sous deux aspects : soit *formellement*, quant à leurs conditions de bon exercice ; — soit *matériellement*, quant à la vérité ou fausseté de leur objet. Le premier aspect, exposé dans les premiers analytiques, s'appelle logique *formelle* ou *petite* logique ; le deuxième aspect, développé dans les seconds analytiques, s'appelle logique *matérielle* ou *grande* logique, parce que les questions abordées sont plus difficiles et plus importantes.

A) Logique formelle.

§72). L'acte caractéristique de notre *raison* est évidemment le *raisonnement* dont l'étude sera la partie centrale de la logique ; mais le raisonnement suppose le *jugement* et celui-ci requiert des *concepts*. D'où les trois chapitres de la logique formelle : Aristote y étudie, en même temps que les trois actes de la raison, leurs signes sensibles, à savoir *l'argumentation*, la *proposition* et le *terme*.

1) **Concepts et termes.** Le premier ouvrage de l'ORGANON [[°125](#)] d'Aristote traite du concept, produit par la simple appréhension et de son signe qui est le terme. Son but étant d'apprendre à l'esprit le classement de ses concepts, la question principale est la distribution des idées en catégories : d'où son nom de « *catégories* ». Mais la méthode demande que l'on étudie d'abord les « divers modes selon lesquels une notion abstraite peut être attribuée à un sujet » : il y en a cinq, appelés *prédicables* : (genre, espèce, différence spécifique, propre et accident).

On peut ensuite ranger les concepts sous dix genres suprêmes appelés prédicaments (ou catégories) [[°126](#)] qui sont les dix modes d'être les plus généraux, irréductibles les uns aux autres. Ils embrassent tous les aspects de la réalité physique, objet direct de nos sciences. La philosophie naturelle les étudie selon leur constitutif propre (point de vue ontologique) ; la logique classe sous chaque genre suprême, les séries de prédicats qui s'y rattachent selon les genres, différences et espèces. Ainsi les catégories logiques sont les calques rationnels des modes de la réalité ; et si l'on y distingue deux éléments, l'un matériel, l'autre formel, nous dirons qu'il appartient aux sciences réelles d'en constituer le *matériel*, à savoir, les concepts directs correspondant aux modes de la réalité ; et à la logique, l'élément *formel*, à

savoir, la classification de ces concepts en séries de genres et de différences subordonnées, de sorte que les progrès de ces deux sciences sont parallèles.

Enfin, Aristote expose sous le titre de *postprédicaments*, certaines notions générales qui ont leur application dans tous les prédicaments ou dans plusieurs : l'opposition, la priorité et la postériorité, la simultanéité, l'avoir, le mouvement. Et au-dessus des catégories qui sont des concepts univoques, il place les *transcendants* qui sont des concepts analogues.

2) Jugements et propositions. Le jugement est l'identification de deux concepts objectifs, c'est-à-dire la vue intellectuelle qu'un même objet est identique à soi-même, bien que connu sous deux aspects différents dans le sujet et le prédicat. C'est au jugement et non au simple concept, qu'il appartient d'être vrai ou faux, puisque, dit Aristote, « le faux consiste à dire (ou affirmer) de l'être, qu'il n'est pas et du non-être, qu'il est ; et le vrai consiste à dire (ou affirmer) de l'être, qu'il est et du non-être qu'il n'est pas » [[°127](#)].

Aristote étudie la qualité des jugements : affirmation ou négation ; leur quantité : ils sont universels, particuliers, singuliers ; leurs modalités de nécessité, possibilité, contingence ; leur opposition : ils sont contraires, contradictoires, subcontraires et subalternes ; et il fixe les règles de la conversion des propositions.

3) Raisonnements et argumentations. Aristote montre d'abord qu'on ne peut tout prouver par démonstration ou raisonnement et qu'il faut admettre comme point de départ un minimum de *données intuitives* : à savoir les données immédiates de l'expérience, soit externe, soit interne ; et les premiers principes, vérités universelles, immédiatement évidentes. Ces premières vérités étant fort restreintes, notre grand moyen de progrès intellectuel est le raisonnement qui est en général : « le mouvement de l'esprit passant d'une chose connue à une autre encore inconnue ». Il se présente sous une double forme : l'induction et la déduction.

a) L'INDUCTION est l'acte par lequel l'esprit passe du concret à l'abstrait ; des objets et des faits observés, aux concepts et aux jugements universels. Les éléments de ce raisonnement étant moins délimités que ceux du syllogisme, Aristote en a donné une théorie moins achevée ; mais il en a

indiqué nettement la marche et les caractères essentiels, comme le lui permettait sa ferme théorie de l'abstraction.

Il admet d'abord comme base d'induction, tous les faits d'expérience et il les classe en deux groupes : il y a l'expérience des siècles, synthétisée dans les dictons populaires, les opinions communes et principalement dans les doctrines des philosophes. Puis il y a l'expérience et même l'expérimentation personnelle, observant les faits dans tous leurs détails ; et ce deuxième groupe sur lequel il insiste dans ses oeuvres, offre toute la précision scientifique désirable et constitue un remarquable progrès sur la méthode socratique et même platonicienne.

Le moyen qu'emploie l'esprit pour s'élever de ces faits concrets à l'universel, est un *effort d'interprétation*. Cet effort varie évidemment avec les sciences et les divers cas. De plus, s'il est éclairé par une idée, un principe directeur, celui-ci reste d'ordinaire sous-entendu ; de sorte que, normalement, pour Aristote, l'induction n'a ni moyen terme, ni mineure explicitement formulée.

Il y a cependant certaines règles requises pour une bonne interprétation : dans les faits recueillis par expérience personnelle, où il s'agit d'isoler la nature universelle et ses caractères constitutifs en éliminant les propriétés accidentelles, Aristote recommande la *comparaison* de multiples cas pour délimiter l'élément commun ou essentiel.

S'il s'agit des opinions reçues, il trace en détail les règles de leur interprétation. Ce dernier point, il est vrai, relève plutôt de la critique historique que de la méthode inductive. Il était réservé aux modernes [[°128](#)] d'y réaliser un progrès décisif en déterminant avec plus de rigueur les règles de l'induction scientifique. Il reste cependant qu'Aristote avait mieux compris et mieux exposé que les savants ou philosophes *positivistes* la nature profonde et la vraie valeur de ce raisonnement.

Il a d'ailleurs distingué deux sortes d'inductions :

1) **L'induction métaphysique ou mathématique**, qui, à partir de données expérimentales fort simples, remonte soit aux notions métaphysiques dont sont formés les premiers principes, soit aux notions de quantité, étendue,

nombre et autres éléments des définitions mathématiques. Cette induction est tellement spontanée et évidente qu'elle n'a pas besoin de règles spéciales et revient à la simple abstraction.

2) **L'induction scientifique** proprement dite qui au contraire, part de nombreux faits d'expérience et est un véritable raisonnement dont les procédés varient avec les diverses sciences. Aristote lui assigne pour but d'établir par des recherches plus spéciales, les définitions et les principes [°129] qui serviront de point de départ aux syllogismes.

b) La DÉDUCTION OU SYLLOGISME est le raisonnement par lequel l'esprit passe d'une vérité universelle à un nouveau jugement, en comparant deux concepts à un troisième de façon à constater l'identité ou la non-identité du même objet matériel connu sous ces trois aspects. Il montre que le prédicat est enveloppé dans la compréhension du moyen terme, qui, à son tour, embrasse le sujet dans son extension ; d'où le syllogisme-type suivant :

M est P - Omne
vivens est substantia - bAr
S est M - Atqui omnis homo est
vivens - bA
S est P - Ergo omnis homo est substantia - rA.

Ainsi, le moyen par lequel l'esprit passe du connu à l'inconnu, est ici un concept exprimé par un terme. La présence de ce MOYEN TERME est, pour le syllogisme, la caractéristique essentielle qui le distingue de l'induction et est la source de ses règles. Aristote, qui se glorifie d'être l'inventeur du syllogisme, en donne en effet une théorie scientifique et définitive.

La règle fondamentale est que le moyen terme soit véritablement la cause de la conclusion par sa comparaison avec les deux autres concepts, opérée dans les deux prémisses. D'où la nécessité :

1) Que le moyen terme soit exclu de la conclusion, la cause se distinguant de l'effet.

2) Que le moyen terme soit unique pour permettre la comparaison : donc qu'il soit pris au moins une fois universellement, et pour cela, que jamais les deux prémisses ne soient deux particulières, ni deux négatives.

3) Que les autres concepts n'aient jamais dans la conclusion, une valeur supérieure à celle qu'ils possèdent dans les prémisses, la cause devant être proportionnée à l'effet. D'où la formule : « *Pejorem semper sequitur conclusio partem* ».

La place du moyen terme dans les prémisses constitue les diverses *figures* indiquées par la formule mnémotechnique : « *Sub-prae, prima ; altera bis-prae ; tertia bis-sub* ».

La quatrième figure (*prae-sub*) est signalée comme possible par Aristote, mais déclarée négligeable parce que peu naturelle. Il est facile de montrer que le moyen terme requiert pour jouer son rôle, une règle spéciale à chaque figure :

Pour la première : « *Sit minor affirmans, major vero generalis* ».

Pour la seconde : « *Una negans esto, nec major sit specialis* ».

Pour la troisième : « *Sit minor affirmans, conclusio particularis* ».

Aristote détermine encore quels sont parmi tous les syllogismes possibles, les seuls *modes légitimes*, selon la qualité et la quantité des prémisses, et en respectant les diverses règles ; puis il indique comment tous peuvent se ramener aux quatre modes légitimes de la première figure, par la conversion et la transposition des propositions. Enfin, il étudie les formes complexes et moins régulières ; (spécialement les syllogismes modaux) et la manière de les réduire aux formes simples.

B) Logique matérielle.

§73). Au point de vue de la matière, c'est-à-dire quant à la valeur des prémisses et de la conclusion qui en découle, Aristote distingue le syllogisme *démonstratif* qui engendre la science ; le syllogisme *dialectique* qui mène à l'opinion ; et le syllogisme *sophistique* qui produit l'erreur.

1) **Science et démonstration.** La science est la *connaissance certaine et évidente des choses par leurs causes*. En effet, comme elle est une connaissance parfaite, il ne suffit pas pour l'atteindre, de savoir que la chose est (ὄτι). Mais il faut dire *pourquoi* elle est telle (διότι), de façon à pénétrer son essence en découvrant toutes ses raisons d'être, c'est-à-dire toutes ses causes ontologiques, intrinsèques et extrinsèques. D'où la formule scolastique traduite d'Aristote : « Scire est cognoscere rem per causam, propter quam res est, et quod ejus est causa, et quod non contingit eam aliter se habere ».

La science est le fruit de la *démonstration au sens strict*. On peut appeler démonstration en général, tout raisonnement partant de prémisses évidentes et certaines, pour aboutir à une conclusion infailliblement vraie. Mais Aristote ne reconnaît comme démonstration au sens strict (propter quid) ou capable d'engendrer la science, que les syllogismes de première figure, ayant pour premier moyen terme, (point de départ d'une série enchaînée de déductions) la définition même de l'objet de la science, d'où l'on déduit les propriétés de cet objet. Seule en effet, la première figure donne la pleine évidence ; et seule la définition livre la raison pleinement explicative. Ainsi, Aristote définit la démonstration : « Syllogismus faciens scire ».

La science ne peut donc se constituer par de simples expériences, qui collectionnent des faits contingents sans atteindre, ni leur raison d'être, ni leur vérité nécessaire. D'où l'adage aristotélicien : « *Non est scientia de singularibus*. Il n'y a de science que de l'universel ». Elle ne vient pas non plus de la seule induction qui, tout en atteignant l'universel, n'en fournit pas la raison et reste une démonstration *quia* ; mais le rôle de l'induction est d'établir, par des efforts souvent longs et compliqués, la première définition qui exprimera l'essence ou la forme de l'objet par le genre prochain et la différence spécifique.

2) **Opinion et dialectique.** L'opinion est *l'adhésion de l'esprit à une proposition, mais avec quelque crainte de se tromper*. Son objet est le *probable*, c'est-à-dire le vrai contingent ou vraisemblable, qui se réalise « ut in pluribus », de sorte qu'il motive un assentiment prudent sans le nécessiter. Elle se distingue ainsi de la certitude, requise en science, et qui

exclut toute crainte d'erreur ; comme aussi de la simple ignorance et du doute qui ne comportent aucun assentiment.

Le *domaine* de l'opinion prolonge heureusement celui de la science qui, dans son acception sévère, est forcément très restreinte. Il comprend, soit des disciplines spéciales dont l'objet échappe à la nécessité absolue, comme l'histoire ou l'éducation ; soit les sciences elles-mêmes dans leur phase qu'on peut appeler *anté-scientifique* et *post-scientifique*. D'une part en effet, antérieurement à la détermination des essences, il y a une période de tâtonnements, (comparaisons de phénomènes, recherches par analogie et induction), qui constitue une portion considérable de nos connaissances. L'esprit n'y possède pas encore le vrai absolu, mais il s'en rapproche de plus en plus par le vraisemblable. L'opinion est ici « *via ad scientiam* ».

D'autre part, dans la série des déductions scientifiques, à mesure qu'on s'éloigne des principes, le lien qui y rattache les conclusions perd de sa vigueur et ne suffit plus pour engendrer la certitude. L'esprit cependant donne encore son assentiment, parce qu'il voit un reflet du vrai, de l'intelligible ; mais il le fait « *cum quadam formidine errandi* ». Ainsi le centre lumineux de la science s'achève dans la pénombre du système probable.

L'instrument de l'opinion est, non seulement l'induction qui n'aboutit pas encore à la définition de l'essence, mais le *sylogisme dialectique* [[°130](#)]. Celui-ci diffère de la démonstration, non par sa forme (bien que le dialecticien use spécialement de l'enthymème), mais par sa matière. En effet, le syllogisme dialectique a pour base, au lieu de vérités nécessaires, des *principes probables* : la caractéristique de ceux-ci est d'être très généraux, de sorte qu'ils n'appartiennent en droit à aucune science particulière ; mais ils sont tels que l'opinion commune des hommes les ratifie et à ce titre ils peuvent toujours être allégués dans une discussion. En fait, ils auront parfois une véritable valeur scientifique ; cependant le dialecticien ne les emploie qu'en tant qu'ils sont reçus par tous. Parfois aussi, ils n'auront qu'une valeur probable, comme les hypothèses scientifiques non vérifiées.

Aristote groupe ces principes selon les quatre questions dialectiques, en quatre chefs ou titres généraux d'arguments qu'il appelle les *lieux* (τοπος,

d'où le titre de *Topiques*). La dialectique en effet, laissant de côté les questions *an sit ? quid sit ? et propter quid ?* qui regardent les sciences, s'en tient à la question *quale sit ?* c'est-à-dire : « *Utrum tale praedicatum insit subjecto ?* » Or une qualité peut être attribuée à un sujet à quatre titres divers : comme genre, définition, propriété et accident.

Aristote énumère donc 42 *lieux* pour l'accident, par exemple : « *Quod est bonum est eligibile ; — quod a sapientiori eligitur est eligibilis* » [^o131]. 75 pour le genre, par exemple : « Si un genre prétendu ne peut être attribué à une espèce, ou à un individu de cette espèce, ce n'est pas en réalité un genre ». 38 pour la propriété, par exemple : « La propriété doit accompagner son sujet toujours et non seulement quelquefois ». 89 pour la définition, par exemple : « Les choses opposées ont des définitions opposées ».

3) **Erreurs et sophismes.** Ce sujet est traité dans le dernier livre des *Topiques* : Aristote distingue deux groupes : les sophismes *de mots* ; et les sophismes *de pensée*.

CONCLUSION. — Il est aisé de voir que toutes ces règles de méthode supposent la nature abstractive de notre intelligence et la valeur de nos idées universelles. Ainsi la logique est bien une première application du principe fondamental.

À l'ordre logique s'oppose *l'ordre réel* auquel il convient maintenant de faire la même application. Mais la philosophie ayant pour but la connaissance universelle des choses, Aristote subdivise cette partie en diverses sciences spécifiquement distinctes selon les aspects considérés dans le réel (objets formels). Il y a tout d'abord deux grandes branches : 1) la *physique* qui étudie directement le réel sensible en tant que tel ; 2) la *métaphysique* qui étudie, soit le réel suprasensible, soit, dans le sensible, l'aspect d'être ou de perfection pure capable de se réaliser aussi dans l'immatériel. Il convient de laisser cette deuxième branche comme couronnement de toute la philosophie aristotélicienne.

La physique elle-même comprend une partie générale et une partie spéciale selon qu'elle considère, soit ce qui est commun à tous les corps, soit ce qui constitue chacun dans sa nature spécifiquement distincte.

Précis d'histoire de philosophie

(§74 à §95)

3. - La physique générale.

§74). La physique générale est la science qui traite de *l'être en mouvement ou mobile, en tant que mobile* [[°132](#)], c'est-à-dire dont l'objet formel est le changement. Elle est dans l'ordre d'invention la première des sciences réelles. Nous constatons en effet que notre intelligence débute par l'ignorance scientifique ; puis, en interprétant les faits à la lumière des premiers principes fournis par le bon sens, elle doit progresser peu à peu dans les sciences. Or le premier fait, le phénomène le plus général qui se présente à elle est le changement.

À première vue, ce phénomène semble être en opposition avec le principe d'identité : pour changer en effet, il faut cesser d'être ce que l'on est. Ce qui devient n'est pas encore ce qu'il sera et n'est plus ce qu'il était, en sorte que le changement considéré à part semble être « ce par quoi un être n'est pas ce qu'il est ». Cette antinomie est insoluble pour toute philosophie sensualiste ; mais l'intelligence en trouve la solution générale dans la division de l'être *en acte et puissance* qui permet de concevoir cette réalité fuyante. Le mouvement, dit Aristote, est « l'actualité ou la perfection de ce qui est encore imparfait ou en puissance, précisément en tant qu'il est encore imparfait : *actus existentis in potentia prouti est in potentia* » [[°133](#)]. Ainsi l'instruction qui est déjà une perfection par rapport à l'ignorance, n'est pas la science parfaite, mais n'appartient qu'au savant en puissance.

Par cette définition, Aristote relie fortement son principe fondamental qui est d'ordre métaphysique, aux problèmes d'ordre physique qui ont manifestement sa prédilection. L'acte et la puissance, bien plus que l'analogie, est sa théorie familière. C'est le lien apparent qui unifie tout son système par les multiples applications, souples et précises à la fois, qu'il en fait dans tous les domaines du réel. La physique générale contient les deux

premières de ces applications dans la double théorie des quatre causes et de la substance et de l'accident.

A) Les quatre causes.

§75). En approfondissant l'analyse du mouvement, on découvre qu'il n'est pleinement intelligible que par l'intervention de quatre raisons d'être qui réalisent, chacune à sa façon, l'acte ou la puissance et sont toutes les quatre requises pour expliquer chaque cas : c'est la théorie des quatre causes.

1) Le changement pur où l'être changerait sous tous ses aspects et selon tout son être, est une absurdité, affirmant l'identité des contradictoires, comme on l'a vu à propos d'Héraclite [[§10](#)]. Aussi tout changement réel suppose un *sujet permanent*, une puissance stable capable d'être actuée : c'est la *cause matérielle*.

2) Mais la stabilité pure détruirait aussi le changement. Il faut donc un principe selon lequel le mobile acquiert peu à peu une *perfection* ou un acte qui le constituera au terme d'arrivée, dans sa nouvelle qualité, dans sa nature ou sa forme définitive : c'est la *cause formelle*.

3) Cette apparition d'acte, cette nouvelle perfection ne peut évidemment s'expliquer que par l'influence d'un *acte semblable, préexistant* dans un sujet capable de le communiquer au mobile : c'est la *cause efficiente*.

4) Enfin il faut expliquer pourquoi le changement ne se fait pas au hasard mais selon un ordre stable et partout apparent qui relie toujours (ou du moins le plus souvent) les mêmes effets aux mêmes causes, de sorte qu'il en résulte le bien des individus comme de l'ensemble. Ce caractère du changement pour être intelligible, requiert un *principe directeur* qui oriente l'agent vers un but déterminé : c'est la *cause finale*.

Cette quatrième cause s'identifie dans son fond avec la forme de l'agent : soit la forme naturelle qui constitue l'essence des agents « per naturam » ; soit la forme idéale des agents « per intellectum ». Elle s'en distingue cependant parce qu'elle est un aspect spécial de l'agent, l'aspect : « *tendance vers un bien* ».

Par ces précisions, Aristote fait accomplir à la théorie des causes un grand progrès et il détermine enfin le vrai moyen d'expliquer scientifiquement notre univers. Cependant on y trouve encore plusieurs imperfections :

a) Par réaction contre les Idées séparées de Platon, Aristote laisse trop dans l'ombre la *cause exemplaire*. Il l'identifie avec la cause formelle intrinsèque qui constitue les essences et fonde nos idées universelles, tandis que la multiplicité numérique ou l'individuation est le fruit de la matière ; il réintègre ainsi le monde idéal dans le monde sensible. D'ailleurs son opinion sur la Providence divine [[§93, 3](#)] est incompatible avec l'exemplarisme platonicien.

b) De plus Aristote ne connaît guère que la cause efficiente *du devenir* ; il la définit : « Id quod primum principium est motus » ; la cause suprême est avant tout Premier Moteur. Son point de vue est plus réaliste, mais moins métaphysique que celui de Platon.

c) Enfin il n'insiste pas sur la manière de rattacher la cause finale au principe de raison d'être, en la montrant comme agissant sur l'agent lui-même pour rendre intelligible son passage de l'acte premier à l'acte second [[°134](#)] ; il l'explique surtout par comparaison avec l'activité humaine, inspirée par l'intelligence et l'art : la finalité est l'art immanent de la nature.

B) Substance et accidents.

§76). La distinction réelle évidente entre l'élément potentiel et l'élément actuel d'un même être, exige que tout être changeant ou contingent soit un *composé*, formé d'un certain nombre de principes distincts, unifiés par leurs rapports d'acte à puissance.

Il y a d'abord la distinction réelle *d'essence et d'existence*, suggérée par le changement ; car l'être qui se meut ne sera jamais dans son essence acte pur. Aristote la signale, mais il n'en approfondit pas la valeur métaphysique qui en fait la caractéristique des créatures en face du Créateur.

Il faut surtout distinguer en tout ce qui change, deux modes d'être fondamentaux :

a) La *substance*, ou ce qui existe en soi et par soi, sans avoir besoin d'un autre comme sujet : « ens simpliciter ».

b) L'*accident* qui n'existe pas en soi mais dans un autre comme dans son sujet et dont l'essence est de modifier la substance : « ens entis ».

On constate en effet que la plupart des êtres changeants, loin de se transformer entièrement, gardent leur propre nature comme un fond relativement stable qui s'enrichit seulement (ou s'appauvrit) de déterminations secondaires : celles-ci sont les accidents ; l'élément stable est la substance.

Entre ces deux principes, Aristote établit des rapports étroits de dépendance qui permettent de juger en toute sécurité de la nature des substances par la diversité des propriétés : selon lui, le fond substantiel se manifeste par ses accidents : « Agere sequitur esse ».

C'est à la *physique spéciale* qu'il appartient d'étudier plus en détail ces propriétés, en tant qu'elles se rattachent scientifiquement à la définition des divers êtres dont elles manifestent l'essence. Et comme il y a plusieurs substances sensibles spécifiquement distinctes, Aristote est conduit à créer tout un groupe nouveau de sciences spéciales, destinées à les expliquer. On y distingue naturellement quatre classes, selon qu'elles traitent, soit des corps bruts ou minéraux ; soit des végétaux ou des vivants ; soit des animaux ou des connaissants ; soit enfin de l'homme.

4. - Les corps ou sciences physiques.

§77). Aristote est en même temps un grand savant et un profond philosophe. Il a réussi, en amassant sur toutes choses des trésors d'expérience, à constituer, au moins dans leurs premiers linéaments, la plupart des sciences spéciales. Mais il n'a pas séparé comme l'esprit moderne, l'explication philosophique du monde [[°135](#)] de son explication scientifique : pour lui au contraire, ces deux points de vue s'achèvent harmonieusement. Aussi faut-il rattacher les sciences physiques selon Aristote, à deux thèses de philosophie qui sont deux nouvelles applications

de l'acte et de la puissance : la matière et la forme ; — et les dix prédicaments.

A) Matière et forme.

Le phénomène le plus caractéristique du monde sensible est la *génération et corruption* : c'est un changement radical qui s'oppose aux variations superficielles des accidents parce qu'il atteint le fond substantiel lui-même et ne laisse plus, du corps précédent, rien de déterminé. Il exige donc pour être possible et intelligible, une nouvelle composition de puissance et d'acte qui divise le corps dans son essence même. C'est d'une part, la *matière première* qui pour jouer son rôle de sujet dernier, privé de toutes déterminations, doit se réduire à la réalité proche du néant de *puissance pure*, « non-être » relatif, c'est-à-dire « non-acte » [[°136](#)]. D'autre part, c'est la *forme substantielle*, acte premier du corps physique, qui est source de toutes ses perfections et en particulier lui donne sa nature et sa place dans une espèce déterminée.

Aristote s'en tient à ces notions intelligibles mais non imaginables, précisant que matière et forme sont deux principes essentiellement incomplets, faits l'un pour l'autre, s'unissant directement pour constituer les corps individuels. La matière servira aussi à distinguer les multiples individus dans une même espèce (principe d'individuation) ; mais son rôle premier est d'être principe de génération et de corruption.

À la lumière de ces vérités générales, Aristote s'efforce d'expliquer tous les changements profonds observés dans les minéraux et il constitue la première *chimie systématique*. Fidèle à sa méthode, il se base sur les faits et tout en se contentant de l'expérience commune, il codifie aussi toutes les observations de ses devanciers. Il montre ainsi que tout peut s'expliquer en admettant seulement quatre corps simples (théorie des quatre éléments) : la terre, l'eau, l'air, le feu, distingués essentiellement par un groupe de propriétés dont la plus célèbre est l'exigence naturelle à occuper un lieu déterminé (théorie des lieux naturels).

Pour comprendre ce dernier point, il faut savoir que d'après le système astronomique adopté par Aristote, la terre, masse sphérique, reste immobile au centre de l'univers ; autour d'elle, s'étagent un certain nombre de

sphères mobiles auxquelles sont fixées les diverses planètes. La première sphère, la plus éloignée de la terre, est celle des étoiles fixes. Or la nature de l'élément « terre » est d'être *lourd* ou *grave* de sorte que son mouvement naturel l'entraîne en bas vers le centre de l'univers où il trouve son repos ; au contraire l'élément « feu » est par essence *léger* de sorte que son mouvement naturel le porte en haut, vers la première sphère appelée « ciel empyrée » [°137] ou lieu de repos du feu. Entre les deux, l'eau se place au-dessus de la terre, et l'air, entre le feu et l'eau.

En outre, pour caractériser chacun des quatre éléments, Aristote faisait appel à plusieurs autres propriétés opposées : le sec et l'humide ; le solide et le fluide ; le froid et le chaud. Leurs actions mutuelles, favorisées par ces dispositions contraires, déterminaient tous les changements profonds et « engendraient » tous les autres corps composés.

Cette chimie d'Aristote n'avait pour but que de synthétiser l'ensemble des expériences vulgaires. Elle y réussissait sans doute, mais elle n'était pas *démontrée* scientifiquement et ne dépassait pas la probabilité. Aussi doit-elle céder la place à la chimie moderne basée sur des faits mieux observés.

B) Les dix prédicaments.

§78). La division générale du réel en substance et accident ne suffit pas à tout expliquer. Une analyse plus détaillée du mouvement superficiel oblige à distinguer dans l'accident, neuf espèces irréductibles qui (avec la substance) constituent les dix genres suprêmes auxquels on peut ramener tous les modes d'être corporels, réellement distincts.

Les principaux de ces accidents sont :

a) *L'action* et la *passion* dont la réalité, selon Aristote, est celle du mouvement même considéré sous ses deux aspects opposés : comme venant de l'agent, et comme modifiant le patient.

b) Les *qualités*, la *quantité* et le *lieu* qui déterminent les trois espèces possibles de changements au sens strict ou mouvements successifs.

c) Le *temps* qui est la mesure de ces mouvements.

d) Enfin la *relation* dont tout l'être est de se rapporter (πρός τι) et qui manifeste la finalité des changements en constituant l'ordre de l'univers [[°138](#)].

Ici encore (spécialement dans son ouvrage *Des météores*) Aristote complète sa théorie générale par un essai d'explication scientifique des divers phénomènes accidentels du monde. Il parle des comètes, des nuages, des brouillards, des pluies, du tonnerre, des vents (qu'il explique par un changement de température dans la masse de l'air), de l'arc-en-ciel (dû à la réflexion des rayons solaires sur les gouttelettes des nuages), de la formation des mers, des tremblements de terre, etc...

Il remarque aussi que la quantité et ses espèces (continu et nombre) donnent naissance aux sciences mathématiques ; mais il ne nous a pas laissé de traités spéciaux sur ce point. Enfin ses opinions en astronomie appellent quelques réserves.

C) L'éternité du monde.

§79). — 1. Frappé de la régularité et de la beauté des astres et probablement aussi sous l'influence de la mythologie, Aristote attribue aux corps célestes une nature beaucoup plus parfaite qu'aux corps terrestres. Étrangers aux quatre éléments, ils sont constitués par un cinquième, appelé *éther* ; leur matière première est totalement et définitivement dominée par leur forme, de sorte qu'ils sont incorruptibles et inaltérables. Ils excluent ainsi tous les changements, substantiels ou qualitatifs, admettant le seul mouvement local qui a cette propriété de laisser intacte leur éminente perfection. Et en l'absence d'expérience concluante, Aristote prouve par des raisons *à priori* que le mouvement circulaire, étant le plus parfait, est le seul qui convienne aux astres [[°139](#)].

Ces hypothèses, avant d'être contredites par de nouvelles observations scientifiques (en particulier à l'aide du télescope et de l'analyse spectrale), pouvaient être admises comme probables par un philosophe chrétien et saint Thomas les a enseignées comme telles.

2. Mais Aristote propose aussi la doctrine de l'ÉTERNITÉ DU MONDE d'une façon inconciliable avec la Foi. Pour lui en effet, la perfection du

mouvement des astres exige son éternité : l'ordre immuable des révolutions célestes est un fait dont il faut expliquer l'existence mais non pas l'origine, car il n'a pas eu de début [[°140](#)] : bien plus, *il ne pouvait pas en avoir*.

Aristote s'efforce de démontrer cette nécessité par deux raisons principales qu'il convient d'examiner ici.

a) **Raison directe.** On ne peut concevoir sans absurdité, dit-il, que le mouvement ait commencé d'une façon absolue. En effet :

Tout mouvement suppose un mobile ; et il faut que le mobile dans lequel aurait commencé le premier mouvement, ou bien ait lui-même commencé d'exister ; ou bien existe éternellement, mais d'abord en repos, puis reçoive un premier mouvement.

Dans le premier cas, la naissance du mobile est elle-même un mouvement qui précède le prétendu premier mouvement.

Dans le deuxième cas, le passage du repos au mouvement ne peut s'effectuer de lui-même : il exige l'action d'une cause dans laquelle nous allons trouver de nouveau un mouvement préalable au prétendu premier mouvement.

Aucune cause en effet ne peut agir actuellement si elle n'a un rapport de proximité ou du moins d'influence vis-à-vis de son effet, de sorte que toute cause au moment d'agir doit acquérir cette relation.

Or l'acquisition d'une relation nouvelle suppose nécessairement un changement dans l'un des termes [[°141](#)].

Ainsi, de toute façon, on ne peut concevoir un premier changement sans cette absurdité d'affirmer à la fois qu'il est premier par hypothèse ; — et qu'il ne l'est pas puisqu'il suppose nécessairement un mouvement préalable. Le début dans le mouvement est donc impossible.

Réponse. — Ce qui manque à Aristote, c'est la notion qui manque à tous les païens : celle de *création*. Si en effet le mobile est créé, c'est-à-dire produit selon tout son être sans sujet préexistant, il faut nier que cette production

soit un changement au sens propre, parce qu'il n'y a pas de point de départ (terminus a quo) ; et ainsi tombe la première alternative.

De même, s'il s'agit d'une cause créatrice, c'est-à-dire pleinement parfaite et indépendante, toute la nouveauté se prend du côté de l'effet : elle-même n'acquiert qu'une relation de raison. Et comme l'effet créé ne subit pas de vrai mouvement, la seconde alternative se trouve aussi résolue.

Saint Thomas, pour répondre aux défenseurs d'Aristote [[°142](#)], entre ici plus profondément dans l'analyse de l'activité de la cause parfaite et montre que, même dans l'intention du Créateur, il n'est pas nécessaire de supposer un mouvement préalable à l'influence créatrice. Mais cette instance est étrangère à Aristote lui-même.

b) Raison indirecte. Le mouvement ne peut commencer parce que le *temps* qui le mesure est nécessairement éternel. En effet :

Toute la réalité du temps est constituée par l'instant présent.

Or il est de la nature de tout «instant présent» d'être un milieu qui se trouve à la fois terme du passé et principe du futur, de sorte que, si loin que l'on recule dans le passé un *instant* quelconque, il suppose toujours avant lui l'existence d'un passé.

Le temps ne peut donc commencer et doit être éternel.

À première vue, note saint Thomas [[°143](#)], cet argument semble être une pétition de principe. Dire que l'instant présent (dont la réalité est celle même du mouvement) exige toujours un passé préalable, n'est-ce pas supposer que le mouvement n'a pas de commencement ? Mais la pensée d'Aristote est plus subtile : car il rappelle d'abord que partout où il y a un *avant*, il y a nécessairement *temps*, celui-ci n'étant qu'un certain nombre *d'avant* et *d'après*. En affirmant donc qu'un « instant présent » est principe du temps, on affirme aussi nécessairement qu'il y a un certain *avant* ; autrement on détruirait le temps en déclarant qu'il existe. En d'autres termes, en posant l'« instant présent » comme réel, on pose nécessairement

la réalité d'un *avant* (d'un passé) d'où il vient, comme la réalité d'un *après* (d'un futur) où il va. Supposer un moment où il n'y a pas *d'avant*, c'est anéantir le temps ; et puisque, sans l'idée de création, « *ex nihilo nihil fit* », le temps n'existerait pas encore, alors que nous constatons qu'il existe.

Réponse. — Même ainsi présentée, la preuve ne démontre pas la nécessité de l'éternité du mouvement. Grâce à la notion de création, en effet, cet avant présupposé peut être simplement conçu comme négatif et constitué par un temps imaginaire ; ou bien il est l'éternité de Dieu qui exclut tout mouvement et n'est pas un temps. Puisqu'on peut concevoir sans absurdité la création d'un premier mobile et de son premier mouvement, on peut de même concevoir la création d'un début du temps avant lequel il n'y avait rien de réel dans l'ordre temporel.

Cette réponse d'ailleurs ne montre pas que le temps, ni le mouvement, ni le monde a nécessairement commencé d'exister, mais seulement que ce n'est pas impossible. Au jugement de saint Thomas, la Foi seule nous apprend que l'univers eut un début ; en dehors de la révélation, la position d'Aristote reste une hypothèse possible qui peut même paraître plus probable [[°144](#)].

5. - Les plantes ou sciences biologiques.

§80). L'étude des deux degrés d'êtres intermédiaires entre les minéraux et l'homme comporte moins de développements. On y trouve cependant en chacun une théorie philosophique et son application en de multiples sciences particulières.

1) *La théorie philosophique* est celle de l'ÂME *principe de vie* : elle se définit : « *Actus primus corporis physici organici, potentia vitam habentis* ». Ce qui caractérise en effet le vivant, c'est un pouvoir de se mouvoir soi-même (mouvement immanent) qui manifeste une plus grande indépendance et perfection et exige par conséquent une forme ou un acte substantiel moins mêlé de puissance. Cette indépendance pour les plantes et les animaux, est d'ailleurs toute relative, parce que toutes leurs fonctions vitales restent *organiques*, soumises à plusieurs conditions matérielles. Aussi l'âme joue-t-elle précisément le rôle de *forme* substantielle.

Aristote applique cette théorie aux divers degrés de vie, ce qui lui permet de réfuter les erreurs de ses devanciers sur la nature de l'âme, spécialement la doctrine de l'union accidentelle et de la métempsychose (Platon) ; la conception de l'âme comme simple harmonie (Pythagore) ou comme un atome plus subtil (Démocrite).

L'âme étant acte, elle se manifeste par des activités nouvelles dont les principes immédiats sont des *facultés* ou puissances opératives d'ordre *qualitatif*. Tout vivant corporel en possède nécessairement trois : les puissances de nutrition, d'augmentation, de reproduction.

On peut noter ici l'importance qu'Aristote donne à la *qualité*. Il est loin de l'idéal des mécanistes anciens et modernes, cherchant à tout ramener à la seule quantité douée de mouvement local. Il comprend au contraire que les richesses de la nature ne peuvent être scientifiquement expliquées sans affirmer la réalité de multiples qualités, selon les multiples aspects de perfection des êtres ; et il se base sur la diversité de ces qualités ou opérations pour classer les vivants en diverses espèces irréductibles. C'est là du reste une application de sa théorie maîtresse de la puissance (source de la quantité) et de l'acte (source des qualités).

2. Les applications scientifiques regardent surtout les détails de la vie végétative chez les animaux. En ajoutant aux observations de ses devanciers de nombreuses expériences et expérimentations personnelles, Aristote étudie, en des traités spéciaux, diverses fonctions, comme la respiration, la digestion ; et les principaux organes, comme le cœur. Il constitue ainsi deux sciences particulières : *l'anatomie* et la *physiologie*, auxquelles il ajoute des recherches remarquables *d'embryogénie*. Enfin il avait écrit un traité spécial sur les plantes qui ne nous est pas parvenu [[°145](#)], mais qui initia ses disciples aux sciences *botaniques*.

6. - Les animaux ou sciences zoologiques.

§81). 1. **La théorie philosophique** est celle de la CONNAISSANCE dont le phénomène mystérieux est expliqué par une application originale de la théorie des causes et de l'acte et la puissance.

La connaissance sensible, qui nous est manifestement commune avec les animaux, apparaît dès l'abord, comme une opération plus haute que toutes les fonctions d'ordre végétal : elle requiert donc une distinction spécifique radicale entre les plantes et les animaux. Aussi pour connaître la nature de l'âme animale, faut-il approfondir le phénomène de la sensation.

Or la sensation se décompose en deux phases où la même faculté de connaissance se manifeste d'abord comme dépendante ou en puissance ; puis comme dominatrice ou en acte.

a) *Phase passive*. Aristote part d'un fait d'expérience : le sens doit avant de connaître subir l'action de son objet. Il est donc sous ce rapport en puissance passive, et comme tout patient, il se transforme à l'image de sa cause : « Omne agens agit simile sibi ». C'est pourquoi le résultat de cette première phase est que l'objet à connaître vient pour ainsi dire dans le connaissant, non pas à la façon des images (εἰδωλα) de Démocrite [[§20](#)], mais en imprimant dans le sens sa ressemblance (*species*, d'où « espèce impressée ») [[°146](#)].

b) *Phase active*. Mais le sens n'est pas, comme la matière première, une puissance pure et inerte ; il est, au contraire, une puissance vitale et opérative. C'est pourquoi, selon le principe : « Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur », il y a en lui, après la passion, la réaction. Le connaissant s'empare activement de l'objet, le domine et se l'assimile, mais par une assimilation d'ordre immatériel (intentionaliter) de sorte qu'en le laissant intact physiquement et en restant lui-même ce qu'il est, il s'identifie à lui psychologiquement. En latin : « Cognoscens in actu et cognitum in actu sunt idem » ; ou plus spécialement : « Sensibile in actu et sensatio in actu sunt idem ». Tel est l'adage familier à Aristote et qui résume le mieux selon lui, la nature de la connaissance et son explication par l'acte et la puissance.

Cette théorie interprétant la connaissance sensible comme une *intuition* directe du monde corporel, en justifie pleinement la valeur objective. C'est un résultat important dans un système où toute vérité s'origine à l'expérience sensible : « Experientia mater philosophiae ». Ce point demande pourtant des précisions ; car la valeur des sensations suppose leur fonctionnement normal. C'est pourquoi Aristote étudie en des traités

spéciaux, les divers sens et leurs organes : il compte cinq sens externes et il analyse l'action de l'objet extérieur qui agit sur eux, soit par contact direct (comme dans le toucher), soit par intermédiaire (comme le son qui se propage par l'air et la lumière par l'éther).

Il distingue aussi quatre sens internes qui recueillent, conservent, unifient et parfois organisent et complètent les sensations externes : ce sont le sens commun (ou conscience sensible), l'imagination, la mémoire et l'estimative (faculté de l'instinct chez les animaux et chez l'homme, de l'individuel utile ou nuisible). Les recherches qu'il poursuit sur les lois de fonctionnement de ces facultés, dans la veille et dans le sommeil, préludent à la psychologie expérimentale moderne.

2. Les applications scientifiques proprement dites ne sont pas non plus omises. En se basant, soit sur les caractères anatomiques, soit sur les diversités des instincts et des mœurs, Aristote sut discerner et classer près de 500 espèces animales, fondant ainsi *l'histoire naturelle*.

D'après sa conception de la forme substantielle, les espèces sont immuables ; elles sont même éternelles comme l'univers. Il y a toujours eu des hommes, des animaux et des plantes ; les individus seuls naissent et meurent. Mais la loi de finalité exigeant que les inférieurs servent aux supérieurs, oriente harmonieusement cette multitude d'espèces vers le meilleur et donne une vue de la nature vivante aussi parfaitement unifiée que la théorie transformiste.

Les « sciences » particulières d'Aristote et des modernes.

§82). Pour fonder toutes ces sciences spéciales (astronomie, physique, météorologie, chimie, biologie, botanique, anatomie, embryogénie, histoire naturelle, psychologie expérimentale) Aristote n'a guère pour point de départ que *l'expérience commune*. Il fait certes des premiers essais d'expérimentation ; mais il n'a pas à son service les nombreux instruments de précision dont l'effort des siècles a doté les savants modernes. Les progrès qu'il fit accomplir à ce qu'on appelle aujourd'hui la « science expérimentale » et surtout aux sciences naturelles, n'en sont que plus remarquables. « De l'avis des plus modernes historiens de la science, écrit Rolland-Gosselin, il fallut attendre jusqu'à l'illustre naturaliste suédois

Linné (1707-1778) pour que de nouveaux progrès fussent réalisés dans cette science, comparables à ceux dont elle est redevable à Aristote et en continuité réelle avec eux » [[°147](#)].

Cependant, pour juger à sa vraie valeur cette oeuvre scientifique, il faut noter qu'Aristote se tient à un point de vue tout différent des modernes. Il cherche constamment à comprendre et à expliquer la *nature* même des êtres sensibles, d'abord dans leurs traits généraux, en métaphysique et en philosophie naturelle [[°148](#)] ; puis dans les sciences plus spéciales, quant à leurs genres et leurs espèces propres. C'est pourquoi il interprète l'expérience, comme nous l'avons dit, à la lumière de ses grandes thèses, surtout de l'acte et de la puissance et des quatre causes.

Or l'induction ainsi comprise atteint la pleine évidence dans les conclusions générales qui deviennent, par le fait, une base scientifique immuable. Mais elle reste le plus souvent au stade pré-scientifique de la probabilité, s'il s'agit des conclusions plus particulières, par exemple pour la théorie des quatre éléments. Aristote s'en contente faute de mieux et il la renforce de syllogismes dialectiques pour constituer un ensemble d'opinions qui achèvent la science [[°149](#)].

Les savants modernes ont d'abord progressé dans l'observation exacte des faits et par là un bon nombre d'opinions défendues par Aristote se trouvent périmées. Mais de plus, ils ont interprété l'expérience à un point de vue tout différent. Ils se désintéressent des natures et cherchent uniquement à découvrir et à formuler en équations mathématiques les lois qui mesurent les rapports entre les phénomènes. Ainsi leur physique se distingue de la physique d'Aristote comme la « lumière » mathématique se distingue de la « lumière » physique ou métaphysique. C'est pourquoi aussi l'une et l'autre science dans leurs conclusions certaines, loin de se contredire, se complètent harmonieusement, les modernes se contentant de remplir le deuxième degré d'abstraction laissé libre par Aristote. Chacune des deux sciences, d'ailleurs, a sa valeur propre : et si le point de vue moderne est supérieur pratiquement pour utiliser les richesses naturelles, il est inférieur spéculativement pour connaître la nature intime du monde [[°150](#)].

La méthode d'Aristote est surtout féconde pour étudier l'objet le plus important de la philosophie : l'homme lui-même. En effet, ici la conscience

est l'instrument parfait pour nous fournir les faits d'expérience suffisants à fonder la science. Aussi cette dernière partie de la « physique spéciale » se subdivise-t-elle en trois branches, suivant qu'on détermine, soit la spiritualité de l'âme demandée par la perfection de la vie intellectuelle (c'est la psychologie) ; soit les règles de ses opérations sous leur double aspect : aspect subjectif produisant le bonheur (c'est la morale), aspect objectif produisant la beauté (c'est l'art).

7. - L'âme subsistante ou psychologie.

§83). Aristote applique à la science de l'âme humaine, la méthode que lui impose son principe fondamental du réalisme modéré : nous ne pouvons connaître les natures que par l'observation de leurs activités et l'étude de leurs facultés opératives. Il considère donc d'abord notre vie intellectuelle qu'il explique par une double faculté, nouvelles réalisations de l'acte et de la puissance : c'est l'intellect passif $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ παθητικός et l'intellect agent $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός. Il pourra ensuite conclure scientifiquement à la spiritualité et à l'immortalité de notre âme.

A) L'intellect passif.

Nous avons ici l'aspect psychologique de la théorie de l'abstraction, théorie qui se retrouve en logique et en critique. La thèse d'Aristote peut se résumer dans la proposition suivante :

L'intelligence par laquelle nous saisissons les essences abstraites et construisons les sciences universelles, est 1) une faculté distincte des sens ; 2) puissance pure au début, dans l'ordre de la connaissance ; 3) mais dans l'ordre physique, qualité immatérielle.

1) **Elle est distincte des sens.** Car, en dehors de l'homme, les animaux les plus perfectionnés possédant toutes les facultés sensibles, sont incapables d'intellection ; la preuve en est l'absence chez eux d'opinions et de systèmes scientifiques progressifs qui manifesteraient un travail de raison. Il faut donc reconnaître à l'homme une faculté spéciale et supérieure pour produire de tels actes.

2) **Elle est cependant par elle-même puissance pure** : elle ressemble au début à une tablette unie sur laquelle rien n'est écrit : « Tabula rasa in qua nihil est scriptum ». Nous constatons en effet que notre intelligence, aussi bien que nos sens, dépend pour agir de l'influence de son objet propre (le réel sensible), tellement qu'un trouble de la sensation, en brisant cette influence, empêche aussi l'activité normale de l'esprit. Pour Aristote, il n'y a *pas d'idées innées* ni de réminiscence platonicienne : toutes nos idées sont reçues docilement au contact vainqueur de l'expérience.

3) Mais en même temps **l'intelligence est immatérielle** : car après la phase passive, voici la phase active où elle se manifeste dominatrice et indépendante. Elle est capable en effet, par la connaissance, de devenir tous les corps sans exception : « Fit quodammodo omnia », ce qui la distingue nettement des sens, restreints à des objets concrets. Or, si une puissance a déjà en acte un corps, elle est empêchée de les devenir tous sans exception : car on ne devient pas ce que l'on est (« Ex ente non fit ens »). L'intelligence passive est donc d'une nature incorporelle : « Necessesse est, dit Aristote, quoniam omnia intelligit, immixtum esse, ut dicit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est, ut cognoscat : Intus enim apparens prohibebit extraneum et obstruet » [[°151](#)].

4) D'où il suit comme corollaire, qu'elle est **impassible et séparée**, c'est-à-dire qu'elle n'est pas liée à un organe corporel comme le sens et, par le fait, elle est moins passible encore que lui. L'une et l'autre faculté en effet, n'ont qu'une passivité réduite en recevant l'espèce impressée ; car elles ne perdent rien de leur perfection et s'enrichissent seulement des perfections de l'objet. Mais le sens peut parfois indirectement (per accidens), en raison de sa dépendance organique, être blessé ou détruit, si l'action de l'objet est trop violente et *corrompt* l'organe. L'intelligence au contraire est exempte de cette *corruption par accident* ; elle pense d'autant plus que la clarté de l'intelligible est plus grande et son action plus puissante.

B) **L'intellect agent.**

§84). La phase active de l'intellection, en aboutissant à des idées et à des sciences universelles, ne montre pas seulement l'existence d'une faculté spirituelle ; elle exige aussi un complément d'explication que fournit

Aristote en reconnaissant à côté de l'intelligence passive devenant tous les intelligibles, un intellect agent, *faisant* tous les intelligibles.

Car la cause doit posséder en acte la perfection de son effet. Or l'intellect passif n'est pas en acte et ne peut de lui-même se faire passer à l'acte d'intellection. D'autre part, l'objet sensible dont l'influence est indéniable, est une cause manifestement insuffisante : en raison de la matière, il n'est intelligible qu'en puissance. C'est-à-dire que si l'objet sensible contient l'objet idéal (l'essence universelle et absolue), c'est à la façon dont un bloc informe contient une statue (la statue y est en puissance, à condition qu'un artiste l'en dégage). C'est pourquoi, de même que la couleur, pour être visible, doit être actuée par la lumière, ainsi l'objet sensible, pour jouer son rôle, doit d'abord être actué ou illuminé par un intellect essentiellement en acte, semblable en cela aux qualités essentiellement actives appelées *habitus*. « Et est intellectus, hic quidem talis in omnia fieri ; ille vero in omnia facere, sicut habitus quidam et sicut lumen » [[°152](#)].

Cet intellect sera évidemment, comme le premier, immatériel, séparé de tout organe corporel, impassible ; et cela *a fortiori*, avec une actualité plus grande, puisque l'agent est plus parfait que le patient : « Et hic intellectus separabilis et impassibilis et immixtus, substantia actu ens : Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium materia » [[°153](#)].

Le rôle de l'intellect agent est donc d'abstraire le concept intelligible de l'expérience sensible résumée dans les *phantasmes* de l'imagination. Le résultat de son action est de faire passer à l'acte second l'intelligence passive, d'où résulte *nécessairement* la connaissance actuelle. C'est en la connaissance actuelle que s'applique l'adage : « Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem ». L'acte d'intellection apparaît ainsi comme une synthèse où s'unifie une triple influence : celle de l'objet qui spécifie l'intellection ; celle de l'intellect agent qui spiritualise l'objet ; celle de l'intellect passif qui saisit l'objet spiritualisé.

Telle est sur ce dernier point l'interprétation de saint Thomas. Elle est pleinement conforme à l'ensemble de la doctrine ; et pour cela, préférable même historiquement [[°153](#)], à celle qui attribue à l'intellect agent seul la contemplation en acte second des essences abstraites [[°154](#)].

C) L'âme spirituelle.

§85). Dans les premiers livres du *De anima*, Aristote avait déclaré corruptible et mortelle, l'âme inférieure (végétale et animale) en raison de sa dépendance du corps ; mais il avait réservé le cas de l'âme humaine. Aussi conclut-il après l'analyse de l'intellection, que seule l'âme intelligible est subsistante, capable de vivre séparément et donc immortelle : « Après la mort de l'homme, dit-il, l'intellect n'est plus qu'intellect [°155] et c'est lui seul qui est immortel et éternel ». « Separatum autem est solum hoc quod vere est : et hoc solum immortale et perpetuum est » [°156]. Car selon le principe : « Agere sequitur esse », l'être, ayant des opérations indépendantes de la matière, et lui seul, doit avoir une existence à part.

Quant à la vie de l'âme séparée, Aristote se contente d'une remarque négative qui découle logiquement de sa théorie de la connaissance. En l'absence de la vie sensible, l'âme ne peut plus user de ses concepts abstraits pour se souvenir ou raisonner : « Non reminiscitur autem, quia hoc [°157] quidem impassibile est ; passivus vero intellectus est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima » [°158].

Ce texte est la difficulté la plus importante opposée à l'interprétation thomiste. Si l'intellect passif est corruptible, il ne reste d'immortel que l'intellect agent : dès lors celui-ci n'est plus une faculté, mais une substance séparée. Tel est le sens préféré par beaucoup [°159].

Cependant Aristote a aussi *démontré* plus haut que l'intellect *passif* est immatériel et impassible : en le disant ici corruptible, il se contredirait formellement à quelques pages de son traité. Une telle interprétation est invraisemblable, et elle n'est d'ailleurs nullement nécessaire. Pour l'éviter, il suffit de distinguer deux sens du mot « *intellectus passivus* ». Tantôt il désigne la faculté spirituelle qui connaît la science ; tantôt il s'applique à l'ensemble des connaissances moyennes, déjà supérieures à l'expérience des sens externes et qui constituent la matière prochaine des abstractions : comme cette matière possède l'intelligible en puissance, Aristote l'appelle « *intellectus passivus* », et celui-ci est évidemment corruptible [°160]. Saint Thomas donne une explication semblable : « *Passivus intellectus corruptibilis est, id est pars animae quae non est sine praedictis passionibus (amor, odium, reminiscencia, etc.)... pertinent enim ad partem sensitivam.*

Tamen dicitur intellectus... in quantum aliquo modo participat rationem, obediendo rationi et sequendo motum ejus, ut dicitur in primo Ethic. » [[°158](#)].

L'ouvrage *De generatione animalium* [[°161](#)] signale une autre doctrine importante. L'âme humaine étant spirituelle et subsistante, ne peut, comme les autres formes substantielles, être tirée de la puissance de la matière. Elle n'est pas engendrée par les parents, mais elle vient dans le corps du dehors et comme « par la porte » (Θύραθεν). Mais Aristote ne s'explique pas davantage sur cette origine mystérieuse de « ce qu'il y a de plus divin en nous » [[°162](#)], selon son expression.

Enfin Aristote enseigne clairement *l'unité de forme*. L'homme ne possède qu'une seule âme qui est sa forme substantielle, principe d'unité et source commune de ses diverses opérations.

§86). Cette théorie, on le voit, en plusieurs points essentiels reste obscure ou incomplète. Ainsi, la création de l'âme intellectuelle par Dieu, son individuation par son union naturelle à son corps, son immortalité personnelle avec son mode nouveau d'agir dans l'état de séparation. Ces trois thèses sont thomistes et seraient bien nécessaires ici ; mais Aristote garde sur elles un profond silence.

« *Secundum historiam* », on peut soupçonner qu'il penchait vers la théorie de *l'éternité* des âmes au sens de Platon son maître [[°163](#)], ou d'une immortalité impersonnelle qui ne serait pas très éloignée de la théorie adoptée plus tard par plusieurs commentateurs, spécialement par Averroès [[§190](#)] ; mais il faudrait revenir à l'idée d'un intellect agent, non seulement seul immortel, mais conçu comme une forme séparée non multipliée par la matière et s'unissant pour l'intellection à l'intelligence passive propre à chaque homme, et nous avons vu que, si le texte du *De anima* peut à la rigueur souffrir cette interprétation, l'ensemble de la doctrine péripatéticienne s'y oppose.

C'est pourquoi « *secundum rei veritatem* », il faut dire avec saint Thomas que l'âme intellectuelle étant forme du corps, toutes ces conclusions erronées sont contraires aux principes mêmes d'Aristote. Car telle est la valeur remarquable de cette psychologie : elle n'affirme rien positivement

qui ne soit appuyé de démonstration scientifique, de sorte que, sans sortir de ses principes mais en les pénétrant plus à fond, le docteur angélique a pu trouver le complément de lumière qui lui manquait. Il semble, concluons-nous, qu'en ces questions difficiles, Aristote ait préféré l'ignorance à l'erreur.

8. - L'activité humaine ou morale [b10].

§87). La morale d'Aristote, tout en gardant son caractère de science pratique, est intimement liée à la métaphysique et à l'étude spéculative de l'homme [°164]. Elle est en effet dominée par le principe de finalité ; et elle trouve son point de départ dans la théorie de l'appétit appliquée à notre volonté. De là découle une morale individuelle et une morale sociale.

A) Théorie de l'appétit.

L'appétit en général peut se définir : « une tendance active de tout être vers son bien » ; et comme ce bien n'est autre que la *fin*, l'expérience nous fait découvrir comme immédiatement évident, le grand principe qui commande toute activité : « Tout agent agit pour une fin ».

Dans les êtres corporels, des minéraux jusqu'à l'homme, l'appétit s'explique par une nouvelle application de l'acte et de la puissance. Ces êtres en effet étant limités et imparfaits parce que mélangés de *puissance*, leur appétit est d'abord un désir de ce qui leur manque : ils tendent à *s'actualiser* pleinement en atteignant leur bien qui est leur plénitude d'être.

D'ailleurs l'appétit se diversifie avec le degré de perfection des agents. Outre la tendance aveugle des êtres sans connaissance (appétit naturel) il y a dans les connaissant un double appétit qu'on retrouve dans l'homme :

a) **La sensibilité**, source des passions, qui obéit à la perception sensible d'une manière fatale si elle est laissée à sa propre nature, comme il arrive toujours dans l'instinct animal.

b) **Le vouloir**, qui se porte au bien présenté comme tel par la raison. S'il s'agit du bien absolu qui répond adéquatement à ses aspirations, la volonté

s'y porte nécessairement ; mais s'il s'agit d'un bien particulier, son choix reste essentiellement *libre*. Aristote établit ainsi une théorie ferme et précise de notre liberté psychologique.

La volonté domine l'appétit sensible. Cette domination est assez imparfaite, il est vrai, mais suffisante pour que la volonté impose l'ordre de la raison à l'appétit sensible, ainsi qu'aux autres facultés. Tel est le rôle propre de la volonté, afin de conduire l'homme de l'état imparfait, en puissance, où il naît, jusqu'à sa perfection où il sera pleinement en acte. Or cette activité volontaire et libre étant spécifiquement humaine, constitue l'objet propre de la morale.

B) Morale individuelle.

§88). La fin dernière à acquérir qui commande toute l'activité humaine et en détermine toutes les lois, c'est le bonheur parfait ou la béatitude, constituée par la possession définitive de notre vrai bien. Aristote, après Socrate et Platon, fonde sa morale sur ce principe de finalité ; et comme il ignore tout de la vie future, il parle uniquement au point de vue de *la vie présente*. Mais dans ces limites il détermine mieux que ses devanciers, quel est le véritable bien suprême et quels sont les moyens d'y parvenir.

1) **La fin dernière.** Avant de préciser quel est le bien supérieur de l'homme, Aristote reprend d'abord la critique de l'hédonisme. Pour lui, le plaisir n'est pas une activité ou un bien spécial qui s'oppose aux autres. Il est, dans les êtres connaissant, le dernier épanouissement de l'activité parvenue à sa perfection. Le plaisir couronne l'activité comme la fleur couronne la plante et la beauté, la jeunesse ; il la perfectionne et l'achève. On aura donc autant de plaisirs différents que d'activités diverses ; et il faut juger de leur valeur par la valeur des opérations qui les causent. Ainsi le problème revient à chercher l'activité qui donne à l'homme son bien suprême et, par le fait, lui procure son plaisir suprême, sa béatitude.

Aristote identifiant l'acte, la perfection et le bien, affirme d'abord que le sommet de notre vie est l'actuation la plus parfaite de notre faculté la plus noble par rapport à son objet le plus élevé. Or l'homme tient toute sa noblesse spécifique de son intelligence dont l'objet le plus élevé est

évidemment la Cause première, source de toutes vérités. La béatitude consistera donc dans la contemplation intellectuelle de Dieu.

Ce bonheur suprême, il est vrai, conçu comme le sentiment de la pleine évolution de l'activité intellectuelle est un idéal presque surhumain, rarement atteint et rarement exercé, alors que la vraie béatitude devrait être perpétuelle. Aristote explique simplement ce fait par l'imperfection de notre nature, puisqu'il « moralise » uniquement pour la vie présente. Il n'abandonne pas son noble idéal, mais il constate non sans quelque pessimisme, la distance qui le sépare de la réalité : « Hommes, dit-il, faisons notre métier d'hommes et contentons-nous d'un bonheur relatif » [[°165](#)].

2) **Les moyens : la vertu.** De plus Aristote n'oublie pas que l'intelligence, cette « participation à la divinité », est, chez nous, forme substantielle d'un corps. En conséquence, il requiert aussi, pour que soit possible et de plus en plus habituelle la contemplation bienheureuse, l'actuation parfaite de toutes les autres facultés, non pas d'une façon absolue, mais chacune à son rang et dans une harmonieuse dépendance hiérarchique.

a) Il faut d'abord la perfection des fonctions végétatives dont le trouble arrête l'activité mentale. Mais elle est l'oeuvre de la nature et l'on doit se contenter de la favoriser par l'acquisition d'un certain bien-être corporel, modéré du reste, évitant à la fois les soucis de la misère et ceux de la richesse.

b) Il faut surtout le fonctionnement parfait de notre vie consciente, oeuvre des *vertus morales*. Celles-ci sont en effet des dispositions stables ou habitudes (ἔξις) c'est-à-dire un surcroît d'énergie active ou d'actuation acquis par nos facultés libres au moyen d'un exercice répété, afin de pouvoir accomplir parfaitement leurs actes suivant une juste mesure déterminée par la raison. Il ne s'agit pas en effet de tirer le plus d'actes possible de chaque puissance, mais de favoriser le plus possible la contemplation intellectuelle. C'est en ce sens que les vertus morales se tiennent en un *juste milieu*, c'est-à-dire ont pour rôle de tout mesurer à la fin dernière constamment poursuivie.

Ce rôle embrasse tous les détails de notre vie : activité intellectuelle et volontaire, mouvements des passions, usages des biens extérieurs et rapports sociaux, etc., dans la mesure où ils dépendent de la direction de la volonté libre ou délibérée. Et chacune des manières spéciales de régler une activité en fonction de la contemplation, constitue une vertu spéciale. Aristote en analyse finement l'organisme riche et complexe, insistant spécialement sur l'amitié. Il les rattache aux quatre vertus cardinales comme des espèces à leur genre [°166].

3) La responsabilité : le mal et le devoir. L'homme pour Aristote se trouve donc au début de sa vie morale, dans un état indéterminé, *en puissance*. Mais il a dans sa liberté le pouvoir de se faire passer à l'*acte*, de s'élever à l'état bienheureux du parfait ou du vertueux où les bonnes habitudes permettent à sa vie intellectuelle de se déployer pleinement. L'amitié sera alors le dernier achèvement de son bonheur.

L'homme a aussi le pouvoir de refuser la béatitude véritable et de choisir le vice. Mais Aristote semble embarrassé pour expliquer ce cas. Sa théorie précise de la liberté l'empêche de suivre Socrate et Platon qui niaient tout péché volontaire. Il constate une diminution de la liberté sous l'empire des habitudes inférieures comme sont les vices, liant l'âme aux conditions fatales de la matière [°167]. Il ne nie pas cependant la responsabilité, mais il n'en donne pas d'explication philosophique.

Il en est de même pour la question connexe du devoir : avons-nous l'*obligation* de poursuivre la béatitude ? Son langage habituel suppose ou affirme le fait de cette obligation : une philosophie de bon sens ne pouvait rejeter une vérité proclamée par le consentement unanime des peuples même païens. Mais il n'en étudie ni la nature et les limites précises, ni le fondement dernier en Dieu. L'imperfection de sa théodicée, nous le verrons, explique ce dernier point [°168].

Aristote rapproche plutôt l'obligation de la *nécessité* qui découle de la loi naturelle. Ce qui commande à l'homme la pratique de la vertu, c'est d'abord le bien et la beauté de la vie morale sollicitant la volonté libre ; mais c'est aussi le devoir imposé à tout être de réaliser sa propre nature, selon le principe d'ordre et de finalité universelle. Étant donné le fait de la liberté humaine, ce qui est évolution fatale chez les autres êtres, n'est-il pas

obligation ou nécessité morale chez l'homme ? Ici encore la théorie d'Aristote demeure *incomplète* plutôt qu'erronée.

C) **Morale sociale.**

§89). La société est une organisation naturelle parce qu'elle est moralement nécessaire à l'homme pour atteindre sa béatitude. Aristote comme Platon lui assigne pour but de procurer notre bonheur, c'est-à-dire, selon sa théorie, la pleine actuation de la personne humaine. De ce principe, il déduit les conditions et les lois, soit de la famille, soit de la cité. Il corrige les utopies platoniciennes parce qu'il tient compte de l'expérience ; sans éviter toute erreur parce qu'il prend comme base d'induction, non seulement la nature individuelle, mais la société païenne avec ses tares.

1) LA FAMILLE. Elle est la première et la plus naturelle des communautés, car elle est l'unité sociale primordiale pour la propagation de l'espèce humaine.

a) *Le père* en est le chef de droit ; il n'a pas de devoir de justice envers ses enfants tant qu'ils sont mineurs, car ils ne sont en quelque sorte qu'une simple extension de sa personne ; mais il leur doit un amour tendre et vigilant, afin de pourvoir au développement normal de leur corps et de leur âme.

b) *L'épouse*, quoique douée d'une intelligence moins parfaite [[°169](#)], a des droits nettement définis par la nature même. Elle jouit d'un pouvoir consultatif et délibératif sur les questions familiales, mais ce n'est point à elle à décider et ses fonctions sont uniquement d'ordre intérieur : le soin des enfants et du ménage. Ainsi les vertus qui fondent les relations conjugales sont l'amitié et surtout la justice.

c) *L'enfant* doit à ses parents, l'obéissance, l'affection et surtout le respect (τιμή) comme aux dieux. La première éducation est familiale, mais sous la surveillance active de l'État.

2) L'ÉTAT. Il faut d'abord noter qu'Aristote, pas plus que Platon, n'a aucune idée de nos États modernes constitués par une nation politiquement organisée. Pour lui, la nation est une simple agglomération de familles,

unies seulement par la communauté de race, de langue et de civilisation, comme les grecs. Mais l'État, organisation politique suprême et parfaite, c'est la *cité* , c'est-à-dire une ville ou bourgade avec ses dépendances, ne dépassant jamais 100 000 habitants, sous peine d'être une foule ingouvernable. Entre les cités, il ne conçoit d'union possible que celle d'une confédération offensive ou défensive, sous l'hégémonie militaire par exemple, de la Macédoine, et respectueuse d'ailleurs des libertés de chacune.

La cité ainsi conçue est le développement naturel de la famille. Elle est un *groupement organisé de familles* , destiné, non pas à la conquête ou à la guerre ou à la prospérité commerciale ou industrielle, mais uniquement à rendre pratiquement possible l'acquisition de la béatitude dont la complexité exige absolument cette entraide.

Bien plus, avec un réalisme et un pessimisme tout païen, Aristote considère la vertu et la béatitude comme inaccessible à la foule ; et dans la cité destinée à procurer ce bien suprême, il distingue deux groupes : les citoyens et les serviteurs.

a) *Les citoyens* sont les hommes libres que la naissance, l'éducation, les dispositions rendent dignes d'aspirer à la plénitude de la vie intellectuelle. C'est pour leur permettre d'atteindre ce but que l'État a le *devoir* de tout organiser. Il le fait au moyen des lois sociales qui font connaître à chacun son devoir d'une manière précise et forte, imposent le respect et la pratique de la justice et permettent à l'amitié de s'épanouir sous ses diverses formes. Pour maintenir l'union et la stabilité sociale, l'État devra, en particulier, régler toute l'éducation des enfants, exigeant pour tous une méthode et une instruction uniforme, capable d'inspirer l'amour des institutions de la cité.

Pour réaliser son rôle, il a besoin d'une *autorité* jouissant du pouvoir de légiférer, de gouverner, de sanctionner. Aristote reconnaît trois formes de gouvernement, qui peuvent selon les circonstances être corrompues et mauvaises, mais aussi rester bonnes et utiles : le gouvernement d'un seul (monarchie), celui des meilleurs ou des élites (aristocratie), celui de l'ensemble des citoyens (démocratie).

Le plus parfait est celui qui s'adapte le mieux au caractère de la cité qu'il régit. La monarchie suppose, soit un peuple habitué à l'esclavage, comme les barbares, soit la présence d'un citoyen suréminent, capable à lui seul, mieux que tous les autres, de comprendre et de réaliser l'oeuvre du bonheur. Hormis ce cas qui est plutôt un rêve, le gouvernement le meilleur pour un peuple libre, est celui où tous les citoyens participent au pouvoir, non pas selon l'égalité stricte des droits, comme en démocratie, mais par une aristocratie modérée. Dans une telle aristocratie, les charges sont réservées à la classe supérieure, plus intéressée au bien commun par ses richesses, plus digne aussi et plus capable de gouverner par ses aptitudes héréditaires et son éducation ; mais on laisse un droit de contrôle aux assemblées du peuple. D'ailleurs ce peuple libre qui se gouverne lui-même, n'est jamais qu'une minorité : la plus grande partie des habitants de la cité est constituée par *les serviteurs*.

b) *Les serviteurs* : on peut appeler ainsi les hommes qui habitent la cité mais sont exclus par Aristote du rang de citoyen parce que leur condition les rend incapables d'aspirer à la béatitude. Ce sont parmi les hommes libres, les agriculteurs (qui d'ailleurs n'ont pas la possession du sol), les artisans et les commerçants, auxquels il faut ajouter les mercenaires. Ils trouvent en leurs travaux un double empêchement : par eux ils sont privés des loisirs nécessaires à l'acquisition de la science ; et ils y prennent des habitudes grossières qui les rendent incapables à la longue de s'élever à la vertu.

Parmi les serviteurs, il y a surtout les *esclaves*. Aristote justifie cette institution païenne comme répondant à une nécessité de la condition humaine ; car il y a des travaux inférieurs avilissants qui demandent des ouvriers inférieurs : la nature les fournit par l'esclavage. L'esclave en effet, est un homme qui par naissance est presque dépourvu d'intelligence. Il est reconnaissable à certaines marques physiques, comme sa vigueur toute animale, son corps courbé vers la terre, etc. ; sa vocation obligatoire et la plus conforme à ses intérêts est d'obéir. Il se recrute avant tout chez les barbares faits prisonniers à la guerre, car il serait injuste de réduire à l'esclavage des hommes nés libres.

Le maître n'a pas vis-à-vis des esclaves de devoir de justice, ni d'amitié. Aristote lui recommande cependant la douceur et la modération et lui permet de les aimer en tant qu'ils sont hommes ; mais la conduite des esclaves exige une extrême prudence.

§90). Cette morale malgré ses mérites doit être *corrigée* à deux points de vue :

1) **Au point de vue surnaturel**, d'abord. Pour déterminer les droits de l'État dans l'éducation, l'instruction et la religion, il faut tenir compte du fait de l'Église et de ses droits imprescriptibles en ces matières. L'homme ayant une destinée surnaturelle, sa vie morale et religieuse relève désormais de la société fondée par Jésus-Christ pour le conduire au ciel. Le Sauveur a enlevé à l'État en ce domaine, l'autorité souveraine et le droit de législation qu'il aurait pu, aux yeux de la seule raison, légitimement revendiquer [[°170](#)]. L'État reste souverain, mais dans l'ordre du bien temporel.

De même, en basant sa théorie de l'esclavage sur la coutume de son temps, Aristote ignorait qu'une telle décadence était la conséquence du péché originel. Ce qu'il voulait justifier n'était pas une institution de la droite raison, mais une dégradation de la nature humaine.

2) Enfin même **au point de vue naturel**, sa morale porte le poids de son ignorance de la vie future : car en droit il est possible de démontrer par la pure raison, que la béatitude n'est pas pour cette vie, mais pour l'âme séparée du corps ayant achevé le temps de son épreuve [[°171](#)]. Par là seraient corrigées tant d'injustices terrestres, Dieu se réservant dans l'au-delà, de rendre à chacun châtiments et récompenses selon ses mérites. Il est vrai qu'Aristote ignorait aussi ces jugements de la divine Providence.

Bref, il n'arrive à construire qu'une morale tronquée, orientée vers un idéal terrestre, au service d'une humanité dégénérée par le péché. Il en vient ainsi à concevoir une cité où vit une minorité d'heureux auxquels est subordonnée la foule des serviteurs, comme « instruments animés » nécessaires ou utiles au progrès des hommes libres vers la plénitude de la vie humaine dans la contemplation de la vérité.

Ce pessimisme d'un philosophe si judicieux prouve la haute convenance et la nécessité morale des dogmes de la Foi catholique. Ces dogmes rétablissent parfaitement l'équilibre et relèvent la dignité de la personne humaine, même chez les plus déshérités, par les promesses de la vie future et surtout par la rédemption de Jésus-Christ offrant à tous indistinctement le moyen de conquérir la béatitude céleste.

9. - L'oeuvre humaine ou l'art.

§91). Pour que la nature humaine soit pleinement intelligible en elle-même et en toutes ses propriétés, il faut aborder l'étude scientifique d'un troisième groupe d'opérations humaines. En effet, entre les opérations purement intellectuelles dont les règles sont données en logique, et les opérations subjectives tendant à la béatitude, dont les règles sont données en morale, il y a les opérations objectives tendant à mettre la beauté dans les choses extérieures, dont les règles sont étudiées dans les traités artistiques. Aristote n'a pas manqué de fonder cette nouvelle science qui est *l'esthétique* ; il la subdivise même en deux sciences spéciales : la poésie et la rhétorique.

1) **Esthétique.** Aristote n'étudie pas le beau en lui-même, mais plutôt l'art qui exprime la beauté. L'art est une vertu intellectuelle essentiellement pratique, dont le rôle primordial est l'imitation du réel, de la nature physique ou du monde moral. Mais *l'imitation* artistique n'est pas pure copie : elle doit se prendre dans le sens d'expression, de signification, en s'efforçant de synthétiser et d'achever les caractères dispersés ou incomplets dans les choses. C'est pourquoi Aristote reconnaît à la parole humaine le maximum d'imitation, c'est-à-dire d'expression du réel avec toutes ses nuances.

Le but de l'art est le plaisir esthétique qui est avant tout intellectuel, mais aussi sensible. On le constate spécialement dans la « catharsis » où l'âme, admirant dans une oeuvre d'art ses propres passions, s'en trouve délivrée et apaisée « comme si l'oeuvre entendue avait donné l'occasion de s'écouler au trop plein des émotions » [[°172](#)].

2) **Rhétorique.** Elle se rattache à la logique : elle est l'art de persuader par les discours. Elle se sert donc surtout des principes probables reçus de tous ;

elle use principalement de l'enthymème comme l'opinion, et aussi de l'induction au sens large, procédant par des exemples. Elle règle l'emploi des lieux dialectiques en tenant compte des conditions propres du discours.

3) **La poésie.** Aristote avait composé un traité général ; mais il ne nous en reste qu'un fragment sur la tragédie où il donne d'excellentes règles de composition littéraire sur l'importance de l'action et de son unité, sur la valeur des caractères, du style, etc.

Avec ses traités artistiques, Aristote ferme le cycle des sciences spéciales destinées à nous faire pleinement connaître la nature sensible, y compris l'homme en tous ses détails. Mais toutes ces richesses multiples et changeantes ne peuvent pleinement s'expliquer par elles-mêmes. Il reste à faire un dernier effort au philosophe, s'il veut rendre tout intelligible. Il doit s'élever au-dessus de la nature (d'où le nom de *métaphysique* [[°173](#)]) jusqu'à la cause première, explication de tout le réel.

10. - La métaphysique ou théologie.

§92). Aristote démontre l'existence de Dieu et en déduit scientifiquement les attributs.

A) Existence de Dieu.

1) Aristote présente d'abord une *preuve populaire*, basée sur l'ordre du monde et les causes finales. Il a le sentiment très vif de la hiérarchie des essences disposées comme une armée selon leur degré de perfection [[°174](#)]. Or, on rencontre dans la matière première le degré infime de perfection dans la négation totale d'actualité : l'ordre serait inachevé s'il n'existait, comme pendant, un sommet de perfection avec négation totale de potentialité : c'est Dieu, l'Acte pur.

De plus cet ordre admirable est l'oeuvre de la finalité, tendance constante vers le meilleur et le plus parfait. Or, une telle tendance serait elle aussi inachevée et incompréhensible, s'il n'y avait pas pour y répondre une suprême perfection, un Acte pur.

2) **La preuve scientifique** est la célèbre *voie du mouvement* démontrant l'existence d'un premier moteur immobile. L'argument, longuement développé au VIII^e livre des Physiques, comporte une triple étape :

Première étape : Nécessité générale d'un moteur. On constate du mouvement dans l'univers et spécialement les révolutions célestes qui constituent l'unité du cosmos. Or, tout ce qui est mû est mû par un autre appelé moteur : car le mouvement est une réception d'acte, et le mobile en puissance ne peut sans absurdité se donner l'acte qu'il n'a pas.

Il y a donc un moteur actionnant l'univers.

Deuxième étape : Nécessité d'un premier moteur. Si le moteur qui explique le mouvement du monde est lui-même mû, il doit l'être évidemment par un autre, et ainsi de suite. Mais dans une série de moteurs, il faut nécessairement s'arrêter à un premier qui possède en acte la perfection à communiquer ; car remonter à l'infini, c'est supprimer la source en déclarant que tous les mouvements sont en puissance, puisqu'ils sont tous reçus : ἀνάγκη στήναι. Il faut s'arrêter, répète Aristote.

Il y a donc un premier moteur qui ne reçoit pas le mouvement d'un autre : le Moteur immobile.

Troisième étape : Nécessité de l'Acte pur. Quel est ce premier Moteur ? Platon en avait déjà montré la nécessité ; mais il le concevait comme l'Âme du monde, immobile seulement dans sa partie supérieure, dans son intelligence, contemplant indéfectiblement les Idées éternelles. Mais par sa partie inférieure, l'Âme royale, comme toute âme, était principe de son propre mouvement et par lui, commandait l'harmonieux mécanisme des multiples mouvements de l'univers. Aristote critique et rejette cette conception ; mais s'il n'admet pas le monde idéal dont l'absolue réalité serait le fondement des sciences, il garde la conviction que la dernière raison d'être de tout doit posséder cette plénitude de perfection, et il l'attribue au seul vrai Dieu. Déjà la preuve populaire le faisait pressentir en concluant à l'existence de l'Acte pur ; mais Aristote veut démontrer scientifiquement cette thèse importante. Il croit y réussir sans prendre le chemin platonicien et par la seule voie du mouvement, mais grâce au détour

de l'éternité des révolutions célestes. Ayant donc démontré cette éternité [§79], il raisonne ainsi :

Une énergie infinie doit être pleinement dégagée de toute matière, de toute quantité, ou de toute puissance qui la limiterait.

Or le premier moteur possède une énergie infinie; car il produit un mouvement éternel qui, n'ayant de limites, ni par son début, ni par son terme, est infini; et il faut que la cause soit proportionnée à son effet.

Donc le premier moteur est un acte pleinement dégagé de toute puissance. Il est l'Acte pur, la Perfection même subsistante.

B) Attributs de Dieu.

§93). Après avoir établi l'existence de cette sublime réalité, Aristote, pour construire une vraie science théologique, s'efforce d'explicitier, par déduction, les propriétés qui lui conviennent. Il trouve ainsi une double série d'attributs : les uns négatifs, découlant de l'absence de puissance ; les autres positifs, appartenant à l'Acte pur et manifestant son rôle.

1) Attributs négatifs :

a) Dieu est IMMATÉRIEL et par conséquent inaccessible aux sens ; ce qui est évident, la matière étant puissance.

b) Il est IMMuable, c'est-à-dire impassible et immobile : car tout mouvement suppose le passage d'une puissance à un acte.

c) Il est SIMPLE, Aristote dit : « *sans grandeur* », sans quantité ou indivisible, c'est-à-dire qu'il possède en soi cette unité parfaite de simplicité qui exclut l'unité de composition propre aux êtres matériels.

d) Il est UNIQUE et distinct très clairement de tout autre, et spécialement du monde, par sa perfection suprême et solitaire.

Aristote donne deux raisons pour cette unicité. La première se prend de l'ordre du monde : celui-ci, remarque-t-il, est nécessairement unique, si l'on se rappelle la théorie des lieux naturels ; car, supposé un autre système que le nôtre, tous les éléments lourds se rejoindraient en un seul centre, tous les légers gagneraient l'extrémité et nous retrouverions notre unique univers. Or l'unité de l'effet prouve l'unité de la cause.

Deuxième raison : l'Acte pur est nécessairement unique, car il est pleinement exempt du principe de multiplicité qui est la puissance. Bien que cette raison soit plus décisive et plus directe, Aristote y insiste moins ; et le motif semble être son explication du polythéisme [[°175](#)].

2) **Attributs positifs :**

a) Dieu est ÉTERNEL, d'abord parce que son rôle est de mouvoir éternellement ; ensuite parce qu'il faudrait, pour expliquer sa naissance, une cause supérieure, alors qu'il est la cause première.

b) Il est la PERFECTION et la BONTÉ absolue. L'acte en effet est synonyme de perfection et Dieu est l'Acte pur. Et comme le bien n'est que la perfection jouant le rôle de fin capable de combler tout désir et tout appétit, Dieu qui est par sa perfection la fin dernière de l'univers, est donc aussi le Bien suprême.

c) Il est ESPRIT et INTELLIGENCE, d'abord parce qu'il est l'Ordonnateur du cosmos ; et selon le principe d'Anaxagore et de Socrate, l'intelligence seule est source de l'ordre. Ensuite, il faut attribuer à l'Acte pur la plénitude de ce qu'il y a de plus parfait ici-bas : or cet être le plus parfait est l'homme dont la noblesse est dans la vie spirituelle : l'intelligence.

Mais Dieu doit posséder l'intelligence suprême, sans aucune des imperfections que nous constatons en nous, puisqu'il n'y a dans son actualité aucun mélange de puissance. Et Aristote précise avec une remarquable profondeur les conditions de l'intelligence divine quant à son

objet, et quant à son exercice. Le seul objet, dit-il, qui soit capable de spécifier l'Intelligence suprême, et d'être proportionné à la plénitude de son acte, c'est l'Être suprême lui-même : l'objet propre de la pensée de Dieu, c'est Dieu lui-même. Quant à l'exercice de cette pensée divine, il faut en exclure tout passage de la puissance à l'acte, comme toute composition et distinction réelle qui exigerait un élément potentiel. C'est pourquoi il faut nier en Dieu toute distinction entre substance et faculté intellectuelle (c'est par son essence qu'il connaît) ; entre faculté et opération (jamais l'ignorance n'a précédé en lui la science) ; et entre science habituelle et contemplation actuelle (sans interruption comme sans fatigue, il est la pensée en plénitude d'exercice).

Dieu doit donc se définir : Νόησις νοήσεως νόησις [[°176](#)].

d) Il est le VIVANT parfait, car l'intellection est une vie et la plus noble des vies.

e) Enfin il est la BÉATITUDE suprême, car en se contemplant, il trouve le repos plénier dans l'éternelle et immuable possession du bien suprême, puisqu'il est lui-même ce bien.

3) Rapports avec le monde. La thèse d'Aristote se résume ainsi : *Sans créer ni connaître le monde, Dieu en est la Providence (mais au sens impropre) parce qu'il en est le Premier moteur et la fin dernière.*

a) Pour Aristote comme pour ses prédécesseurs, l'univers est un *donné* dont on ne cherche pas à expliquer l'existence ni la durée : Dieu intervient seulement comme raison d'être de l'ordre et du mouvement.

b) Non seulement Dieu ne crée pas le monde, mais selon Aristote il ne le connaît pas. En effet, toute connaissance étant l'acte par lequel le connaissant s'identifie (dans l'ordre idéal) avec l'objet connu, elle mesure nécessairement sa perfection sur la perfection de l'objet : c'est par lui qu'elle se spécifie. Or le monde est un être essentiellement imparfait et changeant. Donc si la connaissance divine avait pour objet l'univers, elle deviendrait aussi imparfaite et variable, ce qui est contraire à sa perfection suprême.

Il faut en conclure que Dieu n'est pas Providence au sens propre, puisque cet attribut exige la connaissance parfaite de toutes créatures et la bienveillance délibérée qui leur procure le bien.

Il faut conclure aussi que Dieu ne meut pas le monde d'une façon consciente et libre, ce qui supposerait qu'il le connaît. Cependant, il reste en contact avec lui, puisque, d'après la preuve même de son existence, il en est le premier moteur. Voici, semble-t-il, la pensée d'Aristote :

Par sa perfection même, comme les autres causes naturelles nécessaires (par exemple, comme le feu chauffe l'eau), Dieu est cause efficiente du mouvement éternel et immuable du premier ciel, dont la régularité et l'excellence conviennent seules à l'éminence de l'Acte pur ; ainsi se justifie l'opinion commune qui localise Dieu dans le premier ciel, bien qu'il n'ait pas de lieu au sens propre.

Dieu ne meut immédiatement que la première sphère ; mais par son intermédiaire, il détermine tous les autres mouvements célestes et terrestres, accidentels et substantiels, comme les générations des vivants, etc. Or cette causalité universelle ne s'exerce pas au hasard, mais selon la loi naturelle de la finalité par laquelle chaque être dans tous les détails de son évolution tend vers l'Acte pur comme vers son idéal et sa fin suprême. Ainsi Dieu reste source première et dernière explication de tout le bien de l'univers, et en ce sens impropre il en est la Providence.

4) **Religion d'Aristote.** L'idée qu'on se fait de Dieu commande la conception de nos rapports avec lui ou de la religion. Aristote ne rejette pas absolument le polythéisme païen, car il considère toute ancienne tradition comme dépositaire d'un fond de vérité ; mais plus hardiment encore que Platon, il en donne une interprétation rationaliste. Il fait donc, des multiples dieux, des intelligences séparées chargées de mouvoir chacune des sphères que contient le ciel selon son système astronomique. Êtres spirituels et invisibles, ces intelligences sont présentées comme autant de formes pures ; elles sont finies et subordonnées, car dans l'accomplissement de leur office, elles se règlent sur la contemplation de l'Acte pur où elles trouvent leur inaltérable béatitude. Mais Aristote n'a pas su, comme saint Thomas, utiliser la distinction réelle entre essence et existence pour réserver à Dieu le rang absolument unique d'Acte pur ; et ces moteurs des astres

apparaissent comme de multiples actes purs [[°177](#)]. Il y en a 47, selon le nombre des sphères établi par les astronomes [[°178](#)].

L'excellence de Dieu et sa perfection suprême appellent de notre part l'adoration et le respect le plus profond (τιμή) qui s'étendra naturellement aux autres dieux. La religion du sage n'exige pas d'autres vertus, car l'immutabilité et la Providence divine telles qu'il les comprend, enlèvent tout fondement à la prière et à la reconnaissance. Celles-ci restent d'ailleurs permises au peuple ; et tous doivent se conformer aux rites traditionnels de la cité.

§94). Ce qui fait *l'éminente valeur* de cette théodicée, c'est que toutes les thèses explicitement démontrées sont, ou pleinement vraies (comme la théorie des attributs de Dieu), ou sans erreur positive, même si elles sont gravement incomplètes (comme celle des rapports entre Dieu et le monde).

S'agit-il en effet, de la connaissance divine, Aristote en démontre efficacement [[°179](#)] un caractère essentiel : son indépendance de toute influence externe. Sa thèse cependant doit être complétée. La connaissance, dit-il, mesure sa perfection sur celle de l'objet. — S'il s'agit de l'objet propre spécifique, c'est vrai : aussi, l'intelligence divine n'a d'autre objet propre que Dieu lui-même. — S'il s'agit d'objets secondaires, ce serait vrai encore pour une intelligence *passive* qui connaît l'objet en lui-même et en reçoit son idée, comme la nôtre. Mais s'il s'agit d'une intelligence *active* qui connaît dans son principe, c'est-à-dire en soi-même, l'objet extérieur qu'elle crée, il faut le nier ; et c'est ainsi que Dieu a la science des moindres détails de l'univers, passés, présents et futurs.

En résumé, Aristote démontre que Dieu ne connaît pas le monde COMME NOUS et cela est vrai, dit saint Thomas, car il le connaît *mieux que nous*.

De même, quelques historiens [[°180](#)] pensent que le Dieu d'Aristote est seulement cause finale parce que, outre qu'il ne connaît pas le monde, la causalité efficiente exigerait un contact, source de réaction contraire à l'immutabilité de Dieu : c'est la fin qui meut sans être mue. Mais saint Thomas et la plupart de ses disciples pensent avec raison qu'en présentant Dieu comme fin dernière, Aristote ne détruit pas, mais complète sa

démonstration précédente où Dieu apparaît comme cause motrice ou efficiente [°181].

Il faut reconnaître cependant en cette théodicée, de *graves imperfections*. La source en est dans son point de départ trop restreint. Aristote, par réaction peut-être contre Platon, s'est trop attaché au seul aspect physique du problème de Dieu. Il cherche trop uniquement la cause suprême du devenir et même du seul mouvement local dont il faut trouver le premier moteur. Aussi, en dehors des révolutions éternelles du premier ciel, tout le reste semble échapper à Dieu et ne se rattacher à lui que comme à une cause finale et presque à un idéal abstrait [°182]. De là aussi ces graves déficiences dans la conception de la science et de la Providence divine comme de son action sur le monde : celle-ci semble être une causalité naturelle et nécessaire plutôt qu'une direction volontaire et libre.

Aristote n'a pas su s'élever ici au point de vue pleinement métaphysique où Platon, par sa doctrine de la participation, l'invitait à monter afin de concevoir Dieu comme l'Un et le Parfait, dernière raison d'être du multiple et de l'imparfait, c'est-à-dire comme cause non seulement du devenir, mais de *l'être*, non seulement motrice, mais *créatrice* [°183]. Il faudra attendre l'assimilation du péripatétisme par les philosophes chrétiens [°184] pour que sa théodicée s'enrichisse des traités de la Création et de la Prémotion, de la Science et de la Providence, de la Liberté divine, de l'Exemplarisme et de Dieu Loi éternelle et suprême Rémunérateur que n'a pas soupçonnés le philosophe païen ; et dans cette voie, c'est le courant platonicien qui s'est approché le plus près de la vérité.

§95) CONCLUSION. De tous les efforts tentés par l'hellénisme pour conquérir la sagesse, le péripatétisme est certainement le système le plus achevé. S'il n'est pas le plus brillant, il est le mieux équilibré, répondant le mieux à un idéal taillé à l'humble mesure de notre pure raison. Aristote nous donne ainsi une synthèse où toutes les sciences sont pleinement unifiées, parce qu'il a su trouver le point central et unique où s'harmonisent les deux tendances fondamentales de l'esprit humain : tendance *positiviste*, insistant sur les richesses de l'intuition sensible ; tendance *idéaliste*, insistant sur la puissance de l'intelligence pour atteindre l'absolu. Aristote voit clairement que le caractère abstraitif de notre raison ne lui permettra de

conquérir la pleine vérité, c'est-à-dire la science, qu'en gardant continuellement contact, directement ou indirectement, avec l'expérience.

Au fond, il se rend exactement compte de la force et de la faiblesse de son esprit : *Faible*, il s'astreint à une méthode rigoureuse, donc lente et traditionaliste, critiquant chaque détail, s'appuyant sur les efforts de ses devanciers et prouvant chaque affirmation nouvelle. *Fort*, il a l'ambition de résoudre tous les problèmes de l'univers et il applique sa réflexion avec la même confiance aux réalités les plus humbles de la terre comme aux perfections les plus sublimes de Dieu.

Malgré tout cependant, il penche vers le positivisme. Car, soit par réaction contre Platon, soit par la faiblesse de toute raison laissée à sa nature, il n'a résolu que très imparfaitement les problèmes essentiels de la métaphysique : Dieu, l'âme, le bien. Il est avant tout *physicien* : il s'attache à explorer toutes les richesses de la nature, créant pour l'interpréter, de multiples sciences qu'il complète par un vaste système d'opinions probables.

Aussi ses disciples immédiats durant deux ou trois siècles, ne furent guère que des physiciens. Seule sa logique connut un succès sans éclipse : très estimée des stoïciens [[§101](#)], adoptée par le néoplatonicien Porphyre [[§122](#)], on la trouvait parmi les manuels des écoles de rhétoriques au temps de saint Augustin [[§144](#)] ; la traduction latine de Boèce [[§198](#)] la transmit aux premiers scolastiques qui, du VIIe au XIIe siècle ne connurent guère autre chose d'Aristote.

Mais l'héritage métaphysique du péripatétisme sera recueilli par les syriens [[§180](#)] qui le transmettront aux arabes, et par eux Aristote fera son entrée, à la fin du XIIe siècle et au XIIIe siècle, dans les écoles d'Occident. Il y déterminera une intense fermentation intellectuelle et marquera puissamment de son empreinte la philosophie chrétienne de la scolastique. N'est-il pas permis de voir une intention providentielle dans ce rôle extraordinaire d'une sagesse païenne, élaborée de longs siècles avant Jésus-Christ et devenue, depuis le Moyen Âge et jusqu'à nos jours [[°185](#)], un instrument parfaitement adapté aux travaux des théologiens de l'Église catholique ?

Précis d'histoire de philosophie (§96 à §119)

Troisième période. Décadence et Transition. (De 322: mort d'Aristote (III^e siècle avant J.-C.) à 270: mort de Plotin (III^e siècle après J.-C.; 529: Fermeture de l'école d'Athènes.)

§96). Après Platon et Aristote, le progrès de la pensée païenne ne se soutint pas. Les disciples qui continuèrent à enseigner au Lycée et à l'Académie ne surent ni approfondir, ni même comprendre la haute doctrine métaphysique laissée par leurs Maîtres et nous trouvons six siècles de *décadence*, riches en auteurs secondaires, disciples et commentateurs, nombreux mais peu importants.

Cependant cette seconde période n'est pas entièrement privée de valeur philosophique, car elle a un second caractère : celui de *transition*. Elle constitue une évolution providentielle, entre Aristote, le pur rationaliste, n'admettant que notre raison naturelle comme source de vérité, et saint Augustin le mystique, réalisant avec le secours de l'Esprit de Sagesse, le nouvel idéal d'une philosophie chrétienne servante de la Foi, dont la scolastique et le thomisme ne seront que le plein épanouissement.

Or cette distance est franchie en deux étapes : 1) On passe de la métaphysique à la morale, mais en gardant la nature humaine comme idéal. 2) On passe de la morale à la mystique [Sur le sens de ce mot, cf. [§120](#)], en soumettant l'homme à la religion. Chacune de ces étapes est accomplie par un certain nombre de penseurs qui ne manquent ni d'originalité, ni d'influence sur l'évolution de l'esprit humain. D'où les deux chapitres de cette période :

Chapitre 1 : Transition morale. (d'Aristote à Marc-Aurèle)

Chapitre 2 : Transition mystique.

La succession de ces deux étapes n'est pas strictement chronologique, et la fin de la première est contemporaine du début de la seconde. Ainsi, la transition morale se développe depuis Aristote (mort en 322) jusqu'à Marc-Aurèle (121-181), l'Empereur philosophe ; — tandis que la transition mystique s'étend de Philon, contemporain de Jésus-Christ (40 av. — 40 ap.) jusqu'à Proclus (mort en 487), le dernier disciple remarquable de Plotin.

[b11\) Bibliographie \(sur la troisième période\)](#)

Chapitre 1. Transition morale. D'Aristote à Marc-Aurèle.

§97). Le retour aux préoccupations strictement morales qui avaient déjà caractérisé l'oeuvre de Socrate, s'explique par la situation générale de la société grecque à la fin du IV^e siècle. Il semble en effet que le grand ressort de l'esprit philosophique, comme de la noblesse morale des anciens grecs, fut leur patriotisme : amour de la liberté, dévouement à la prospérité de la patrie, non pas étendue à la nation, mais concentrée dans la *cité* . Ainsi naissaient les vaillants généraux pour la défendre, les orateurs puissants pour la gouverner, les littérateurs célèbres pour orner ses fêtes, et les grands philosophes pour former son intelligence et lui fournir les meilleures lois sociales.

Or, à partir du III^e siècle, les « cités » grecques, conquises par Alexandre, perdent leur indépendance. Elles passent des rois de Macédoine aux rois de Pergame, de Syrie ou d'Égypte, mais elles ne font que changer de servitude en attendant la servitude définitive de Rome. L'âme païenne n'étant plus soutenue par le patriotisme, se replie sur elle-même et s'abandonne à la décadence ; car elle ne songe pas d'abord à s'appuyer sur la religion dont la force est brisée avec celle de la cité dont elle faisait partie intégrante. L'unique but des philosophes est d'assurer aux individus la paix et le bonheur au milieu du malheur des temps : de là chez eux le désintéressement pour les spéculations métaphysiques et même physiques et la prédilection pour les problèmes moraux ; de là aussi l'absence

d'esprits supérieurs et les trois caractères qui marquent cette époque du sceau de la décadence :

1) **Le matérialisme.** Incapables de saisir les thèses métaphysiques de Platon ou d'Aristote, les esprits les plus élevés de ce temps s'obstinent à considérer comme seuls réels, les corps et les biens corporels, et comme seule valable, la connaissance sensible.

2) **L'égoïsme.** C'est le défaut dominant : tous les systèmes, malgré leurs oppositions radicales, se rejoignent ici. Ils ne s'adressent qu'à l'individu et se proposent uniquement de le conduire à l'ATARAXIE [[°186](#)], paix de l'âme et absence de trouble où chacun trouvera son bonheur personnel sans aucun idéal politique ou social.

3) **Le naturalisme.** Privé de toute aide religieuse, c'est dans les seules ressources de la raison et de la liberté humaine que l'on cherche le bonheur ; on ne s'occupe de Dieu que pour le nier, le rabaisser au rang des êtres corporels ou tout au plus, l'identifier à l'homme.

Ce naturalisme pourtant, est aussi l'occasion d'un progrès. En considérant l'homme comme tel, la philosophie devient internationale et cosmopolite : elle s'adresse indifféremment à tous les hommes de l'univers comme l'empire d'Alexandre et de Rome. C'est pour cela sans doute qu'elle fut adoptée par les premiers penseurs romains, épris d'universalisme. D'ailleurs le génie latin, plus pratique que spéculatif, recueillit naturellement cette impulsion vers les questions morales et la prolongea jusqu'au IIe siècle après Jésus-Christ.

Mais ces caractères communs n'empêchent pas la multiplicité et la diversité des systèmes. On distingue nettement trois courants de doctrines parallèles : le stoïcisme, l'épicurisme, et le scepticisme ; à ce dernier peuvent se rattacher, à divers titres, les académiciens, les éclectiques et même les péripatéticiens décadents.

Il est remarquable que la triple source de ces théories remonte, par delà Aristote et Platon, jusqu'à Socrate : car les dialogues de ce dernier n'avaient pas suscité seulement les deux grands disciples, mais aussi plusieurs écoles

secondaires qui restèrent attachées au seul point de vue moral (petits socratiques). Les trois principales sont :

- 1) *Les cyniques*, fondés par Antisthènes, illustrés par Diogène, et dont les leçons d'indépendance inspirèrent le stoïcisme.
- 2) *Les cyrénaïques*, fondés à Cyrène par Aristippe, dont l'hédonisme revit dans l'épicurisme.
- 3) *Les mégariques*, fondés par Euclide de Mégare [[°187](#)], dont la dialectique « héristique » ou disputeuse engendra le scepticisme.

Ce chapitre aura donc trois articles :

Article 1 : Le Stoïcisme.

Article 2 : L'Épicurisme.

Article 3 : Le Scepticisme.

Article 1: Le Stoïcisme.

[b12\) Bibliographie spéciale \(Le stoïcisme\)](#)

§98). Le stoïcisme fut fondé par ZÉNON de Cittium, en Chypre (336-264). D'abord négociant comme son père, un naufrage en le ruinant, décida de sa vocation philosophique. Il vint à Athènes et suivit les leçons de Cratès de l'école cynique ; puis, après avoir entendu plusieurs autres maîtres, il fonda lui-même une école sous le portique du Pécile, un des plus beaux d'Athènes : de là le nom de philosophie du Portique (στοά) ou *stoïcisme*, donné à sa doctrine. Arrivé à un âge avancé, il se suicida, conformément à ses principes.

Le stoïcisme rallia un grand nombre d'esprits supérieurs et connut une brillante destinée dans le monde romain dont la noblesse hautaine semblait née stoïcienne. Les principaux furent : *Cléanthe* (300-232) successeur de Zénon à l'école d'Athènes ; *Chrysippe* (282-204) puissant dialecticien, appelé le second fondateur du stoïcisme ; *Posidonius* (135-51) savant encyclopédiste ; *Sénèque* (4 av. J. -C. — 65 apr. J. -C.) qui se montre dans

ses *Lettres*, casuiste ingénieux, fut précepteur de Néron et ami de Caton et de Thraséas ; *Epictète* (mort en 117 apr. J. -C.) esclave affranchi [[°188](#)] qui vécut sa philosophie avant de la livrer, comme Socrate, en ses *Entretiens* ; et l'empereur *Marc-Aurèle* (121-180) qui adoucit Epictète en ses *Pensées*.

Définition. — Le STOÏCISME est la morale de l'effort ou de la tension, nécessaire pour atteindre le bonheur suprême (ataraxie) placé exclusivement dans la vie selon la nature raisonnable [[°189](#)].

Cette définition montre que le point de vue moral est ce qui unifie toutes les spéculations des stoïciens. Ces philosophes cependant, s'efforcent plus que d'autres en ce temps, de fonder leurs règles de conduite sur une théorie générale de la nature humaine et du monde. Si on cherche la source de leur conception du bonheur, on la trouve dans leur manière de comprendre la vie selon la raison en un sens panthéiste ; et ce panthéisme lui-même est un effet de leur matérialisme, impuissant à mieux expliquer l'ordre du monde. Ainsi le principe stoïcien a sa source en physique et s'applique ensuite, soit dans l'ordre intellectuel, soit dans l'ordre moral : de là, trois paragraphes :

1. Source du principe stoïcien : Conception panthéiste et matérialiste de la vie selon la raison, ou la Physique.
2. Conséquence spéculative : Logique et science.
3. Conséquence pratique : Morale.

1. Source du principe stoïcien

Conception panthéiste et matérialiste de la vie selon la raison. La Physique.

§99). « *Suivre la nature* » : tel est le précepte essentiel par lequel le stoïcisme prétend nous conduire à l'indépendance du bonheur. Pour comprendre le sens de cet adage, il convient d'étudier la nature universelle dont l'homme n'est qu'une partie. Nous la verrons animée d'un Logos divin, unifiant les divers êtres en une harmonieuse hiérarchie.

A) Le Logos divin.

Les stoïciens ont repris dans leur physique bon nombre de profondes théories enseignées par leurs devanciers, surtout Platon et Aristote ; ils

conservent souvent le vocabulaire mais en rabaisant toujours la doctrine au niveau de leur décadence, par une interprétation *matérialiste*.

1) Ils reconnaissent d'abord ce principe célèbre depuis Anaxagore, que l'ordre de l'univers exige l'action d'une *intelligence* ; et ils prouvent, par cette excellente voie, l'existence de Dieu. Avec Platon, ils le conçoivent comme l'Âme universelle, et par conséquent, unique, intelligente et sage, organisant le monde en l'informant. C'est pourquoi ils l'appellent le Logos Spermaticos [[°190](#)], c'est-à-dire la *Raison génératrice* d'ordre, de beauté et de bonté.

2) Le principal attribut de Dieu est la PROVIDENCE : car il opère sans cesse l'organisation progressive de l'univers, ce qui suppose à la fois, et la science parfaite de tous les événements qu'il conduit, et l'influence efficace de son action pour répandre partout le bien et la perfection. Mais cette action bienfaisante se déploie suivant des lois immuables et nécessaires, semblable au déroulement intellectuel des conclusions à partir d'un principe : en cela encore, Dieu est conçu comme un *Logos*. On peut dire cependant qu'il est libre, parce que cette nécessité vient du fond même de sa nature, sans qu'il subisse aucune contrainte d'êtres extérieurs à lui, puisqu'il n'y en a pas. Contre les épicuriens, les stoïciens défendaient vigoureusement la Providence, mais en ce sens fataliste qui en détruit la vraie notion.

3) Cependant, il faut aussi que Dieu soit CORPOREL pour jouer son rôle d'organisateur, car il est inconcevable qu'un pur esprit agisse sur la matière. Les stoïciens tiraient cette conclusion des théories physiques d'Aristote sur la cause efficiente, résumées dans le double adage : « Agens non agit in sibi simile. — Omne agens agit simile sibi ». La causalité exige, non seulement que le patient soit privé de la perfection qu'il reçoit et ainsi soit différent de l'agent, mais aussi qu'il ait une certaine similitude de nature avec l'agent afin de recevoir son contact. Les stoïciens déduisaient de là leur grand principe *d'analogie universelle*. Puisque tous les êtres de l'univers agissent les uns sur les autres, comme le montre leur ordre harmonieux, ils jouissent tous, sous leurs diversités individuelles, d'une identité foncière de nature : ils sont tous, sans exception, *corporels* et matériels. C'est pourquoi Dieu, l'Être suprême, sera le plus subtil des corps, le *feu* ; et synthétisant des

attributs contradictoires, le Logos sera, comme disait Héraclite, le *Feu Intelligent*.

4) Pour préciser l'action de Dieu sur le monde, les stoïciens proposent la double théorie du panthéisme et des palingénésies [[°191](#)] :

a) **Le Panthéisme.** Bien que Dieu soit un corps, il ne se juxtapose pas au monde, mais s'y unit par *compénétration*. Il s'infiltré pour ainsi dire en lui, de sorte que le résultat soit moins un composé qu'un être unique doué de deux aspects : aspect formel et divin, de perfection, d'activité, de vie ; aspect matériel, d'imperfection, de variété, de changement ; mais entre les deux aspects, il ne semble y avoir qu'une distinction de raison. C'est la thèse du *mélange total* : *χράσις δι' ὅλον*, que les stoïciens appliquaient à tous les corps. Si on leur opposait l'expérience si claire de l'incompénétrabilité qui semble bien une propriété naturelle des corps, ils invoquaient d'autres faits en leur faveur, comme le mélange des liquides et leur filtrage à travers des lames très minces [[°192](#)]. Mais ils n'insistent pas sur la valeur spéculative de leurs théories et ne paraissent pas s'apercevoir de leurs nombreuses contradictions. Ce qui est certain, c'est qu'ils affirment l'identité absolue de Dieu, conçu comme l'Âme universelle, avec chaque être de la nature, conçu comme une partie ou un membre particulier du corps divin.

b) **Les Palingénésies périodiques.** L'activité qui est le propre de tout être parfait et spécialement de Dieu, devient, en ce système matérialiste, une *tension*, un effort qui n'est jamais infatigable. Aussi, le Feu divin, arrivé au point extrême de tension où l'univers entier n'était qu'un immense brasier, dut-il, après quelque temps, se relâcher, se détendre comme pour se reposer : de là naquirent la multiplicité et l'ordre actuel, parce que les parties plus denses se sont rassemblées en un point central (Terre) tandis que les plus subtiles se disposaient en une série de sphères, selon l'astronomie ancienne. Mais lorsque l'évolution aura épuisé toutes les combinaisons possibles, alors commencera le mouvement inverse de tension dont le terme sera un nouvel embrasement de l'univers, en attendant que se reproduise une nouvelle série d'événements rigoureusement semblables à ceux que nous traversons : d'où le nom de *Palingénésies périodiques*.

B) La Hiérarchie des êtres.

§100). Déformant, en fonction de leur matérialisme, la théorie hylémorphique d'Aristote, les stoïciens reconnaissent dans les corps, un double élément : une *qualité*, compénétrant une *matière* pour lui donner la cohésion, la différenciation, l'activité. Cette qualité s'appelle dans les corps bruts, l'« *état habituel* » Εξις [°193], principe d'unité et de résistance ; dans les plantes elle est une « *nature* » φύσις, rendant capable de se nourrir et de croître ; celle des animaux est une « *âme* » ψυχὴ, source de sentiments et de mouvements instinctifs ; enfin l'âme de l'homme est douée de « *raison* » : c'est un *logos spermaticos* particulier.

Notre âme est sans doute d'essence matérielle, mais elle est le plus subtil des corps. Elle tient le sommet de la hiérarchie parce qu'elle est plus immédiatement une étincelle du Feu divin, et comme dit Épictète, un « souffle de Dieu ». Aussi n'est-elle pas inférieure en nature aux autres dieux qui sont eux aussi des intelligences corporelles émanées de l'Âme universelle. Mais il n'y a, ni pour elle, ni pour les dieux, aucune *immortalité* personnelle, au moins définitive. À notre mort, ou bien notre âme, en tant que matérielle, verra se dissoudre ses éléments comme ceux du corps, pour rentrer dans la circulation universelle ou bien si elle survit quelque temps en qualité d'élément plus subtil, donc plus durable, plus libre de ses opérations propres sans l'entrave du corps [°194], sa vie personnelle sera de toute façon détruite au jour de l'universelle conflagration.

Ainsi le panthéisme, appliqué spécialement à notre âme, permet de comprendre le principe fondamental des stoïciens. Le bonheur est dans la vie selon la nature raisonnable parce que celle-ci nous permet de dominer l'univers en chaque événement et d'atteindre ainsi l'« ataraxie », en nous identifiant au Logos universel. En fait, nous sommes riches de tous les biens de Dieu ; le bonheur consiste à en avoir une conscience claire et convaincue et donc à le comprendre et à le vouloir. De là, les deux autres parties du stoïcisme, exposant le double moyen nécessaire pour réaliser cet idéal, l'un spéculatif (logique) ; l'autre pratique (morale).

2. Conséquence spéculative. Logique et science.

§101). La science, en nous faisant connaître parfaitement le Logos et sa nature, est un premier moyen de nous identifier à lui. Bien que le caractère général de notre connaissance paraisse la rendre aisée, elle doit se conquérir par un triple effort.

A) Caractère général de notre connaissance.

La théorie stoïcienne se présente, très logiquement d'ailleurs, comme un empirisme sensualiste. Si toute réalité est corporelle, la seule connaissance possible est la sensation ; car il n'y a plus d'intelligence spirituelle capable d'intuition platonicienne ou d'abstraction aristotélicienne. Cependant les stoïciens conservent la logique formelle d'Aristote avec ses riches classifications, mais au lieu d'interpréter le concept comme exprimant une nature universelle (conceptualisme modéré), ils le considèrent comme un simple nom commun, résumant un ensemble de sensations ou tenant lieu d'un groupe d'individus plus ou moins semblables (*nominalisme*). Ainsi la raison scientifique elle-même ne sera que la manifestation suprême de la sensation.

Mais si l'homme perd sa différence spécifique, il reste distinct des animaux. Selon les stoïciens en effet, ce qui est commun aux hommes et aux animaux est une pure impression passive reçue dans les organes sous l'influence des objets : mais la vraie connaissance suppose une réaction, une « tension » psychologique dont l'homme seul est capable.

B) Le triple effort.

Car si les stoïciens par leur sensualisme, suppriment le travail de l'abstraction, ils ne facilitent pas la science. Fidèles à leur philosophie de l'effort, ils conçoivent la connaissance parfaite comme une gerbe de sensations étroitement liées par trois efforts successifs :

1) **L'effort d'assentiment** est d'abord requis pour rapporter à un objet extérieur l'image reçue par la sensation. Il s'effectue grâce au jugement qui seul possède la vérité ou la fausseté et constitue le début de la vraie connaissance.

2) **L'effort de mémoire** commence d'oeuvre d'unification scientifique dont le siège est le cerveau, en retenant et en associant plusieurs sensations, formant des groupes naturels plus larges que les faits individuels dont ils naissent. En effet, ces groupes retiennent surtout des caractères génériques, capables à la fois d'évoquer un grand nombre d'objets ou d'événements passés dont ils gardent la trace, et d'ouvrir des perspectives d'avenir sur des réalités ou faits analogues : ce que les stoïciens appelaient, des « *anticipations* ».

3) **L'effort de raison** enfin, synthétise en une loi un grand nombre de faits déjà associés, en exprimant leur ordre nécessaire de coexistence et de succession. Par là nous atteignons le principe même de l'ordre universel, le Logos divin dont l'unique rôle est de réaliser le déroulement fatal des événements. Alors on ne se contente plus pour diriger ses actions, de simples prévisions ou anticipations hasardeuses, mais on peut infailliblement prévoir la direction de sa vie.

Zénon résumait ainsi sa théorie : « Il montrait sa main ouverte, les doigts étendus, et disait : “Telle est la représentation” ; puis ; ayant légèrement plié les doigts : “Voici l'assentiment”, disait-il. Puis, ayant fermé le poing, il disait que c'était là la perception ; enfin, serrant son poing droit fermé dans sa main gauche : “Voici, disait-il, la science qui n'appartient qu'au sage” » [[°195](#)].

102. — Dans leur théorie de la science, les stoïciens sont les *précurseurs de nos modernes positivistes*. Les uns et les autres remplacent l'étude des essences par celle des faits et de leurs rapports concrets, oeuvre propre de la connaissance sensible [[°196](#)]. Ils maintiennent cependant la supériorité de l'homme en lui attribuant la raison. Implicitement, ils admettent même l'influence d'une faculté *spirituelle*, nécessaire pour franchir la troisième étape et établir des lois. Mais, rejetant de leur système toute métaphysique, ils se contentent de faire appel au *postulat du déterminisme universel* auquel ils soumettent, non seulement la nature, mais la vie humaine individuelle et sociale. Sur ces points fondamentaux ils sont pleinement d'accord, bien que le positivisme ait profité des progrès des sciences, et que, plus réservé, il se dise *agnostique* et non matérialiste [[§471-473](#)].

3. - Conséquence pratique. La Morale.

§103). Pour être heureux, il ne nous suffit pas de connaître notre identité avec le Logos ; il faut surtout la vouloir, l'accepter volontiers et consciemment. De là, une théorie spéciale de la vertu, d'où découlent d'importantes conséquences.

A) La Vertu.

La vertu stoïcienne est la *disposition par laquelle l'homme voyant clairement qu'il est lui-même avec l'univers, nécessairement entraîné dans l'inexorable évolution du Logos, acquiesce librement et spontanément à tous les événements de sa vie comme à son véritable bien*. Elle est la pleine réalisation du précepte : « Sequere naturam », interprété au sens panthéiste. De là ses deux caractères, apparemment contradictoires, d'universalité et d'individualisme.

Elle apprend d'abord à l'homme à se considérer comme citoyen de l'univers, n'étant qu'un membre du vaste monde. Elle le rend *cosmopolite* et lui enseigne à s'acquitter consciencieusement de son métier d'homme : « Hominem agere », disait Sénèque. Cependant elle ne s'élève pas à une morale sociale ou internationale : son universalisme reste théorique, et son deuxième caractère, plus foncier parce que pratique, est *l'individualisme*. Pour un stoïcien en effet, tout effort consacré au progrès de l'univers ou de la société, serait doublement inutile : à la fois parce que le déterminisme universel le rendrait inefficace, et parce que tout arrive pour le mieux dans l'immense corps ordonné par la sagesse du Logos. Le mal n'existe que pour ceux qui négligent de subordonner les détails à la considération de l'ensemble ; dans les choses elles-mêmes, tout est réellement bon. Le sage n'a donc pas à travailler sur la nature extérieure, mais uniquement sur sa vie personnelle, pour la conformer au rythme de la vie universelle.

Bien plus, une dernière restriction s'impose, ne laissant au domaine de la vertu que la seule *vie intérieure* du sage. En effet, tous les événements de notre existence, comme ceux de l'univers, sont en eux-mêmes ou objectivement, ce qu'il y a de meilleur pour nous et il est inutile d'y rien changer. Mais une chose reste en notre libre possession et peut distinguer le

vertueux du vicieux : c'est l'appréciation des événements. L'esclave Épictète, par exemple, ne peut empêcher son maître de lui briser la jambe, mais il peut refuser d'admettre que la douleur ainsi causée soit réelle [°197]. Cette autonomie du jugement est capitale, pensent les stoïciens, car au point de vue moral, la valeur des choses dépend de l'estime que nous en faisons. C'est donc en cela que consiste toute la vertu, le vice n'étant que la révolte contre les décrets du Logos-Providence.

On peut rapprocher cette théorie de la notion socratique et platonicienne, identifiant vertu et sagesse. Toute réforme morale devient au fond, une réforme intellectuelle : le but de l'ascétisme stoïcien est de dresser l'intelligence du disciple à discerner les faux et les vrais biens. Mais les stoïciens insistent aussi sur l'aspect de « tension », sur l'effort requis pour prononcer toujours cette juste appréciation et pour l'accepter pleinement. Si la vertu est un jugement, ce jugement apparaît comme un acte de volonté libre.

B) Conséquences.

§104). Une triple conséquence découle de cette conception :

1) **Condamnation des passions.** Les stoïciens furent conduits par leur système matérialiste, à diviser les mouvements de la sensibilité en deux groupes :

a) *La vie de la raison*, constituée par les tendances sensibles conformes au Logos ou à l'ordre universel.

b) *Les passions*, comprenant tous les mouvements contraires au Logos. Ainsi définie, toute passion est essentiellement mauvaise : elle est toujours un péché ou un vice, désordre passager ou maladie durable de l'âme ; et le sage dont le jugement vertueux doit dominer la vie, a pour principal devoir de les extirper.

On peut admettre que la passion en ce sens, est condamnable [°198] ; mais les stoïciens ont exagéré dans les applications pratiques. Séduits par un faux idéal de paix, ils ont jugé mauvaise en principe, toute manifestation sensible, spécialement celle de crainte et de douleur. Le vrai sage, identifié

au Logos, doit jouir d'une *impassibilité absolue*, tellement que si l'univers s'écroule, il reste calme sous les ruines : « Impavidum ferient ruinae ».

2) **Unité de la vertu.** La vertu stoïcienne consiste donc tout entière dans une attitude générale de la volonté délibérée à l'égard des biens de la vie, dans un parti-pris adopté une fois pour toutes, de ne jamais sacrifier à la passion la souveraineté de la raison. C'est pourquoi, elle n'est pas susceptible de degrés ; elle est nécessairement ou présente, ou absente, de sorte que les hommes se partagent rigoureusement en deux catégories : les sages et les insensés.

3) **Possibilité de la béatitude.** Cette vertu, consommant notre identification consciente au Logos, apporte la plénitude de tous les biens et donc, la béatitude parfaite, avec la paix et l'indépendance dans l'absolue indifférence vis-à-vis de tout le reste, des plaisirs comme des douleurs.

Cependant les stoïciens durent en pratique adoucir la rigueur de ces principes. À côté du bien absolu de la vertu, idéal surhumain, souvent irréalisable, ils admirent des biens *convenables* auxquels l'honnête homme a le droit de s'attacher. Ils lui permirent, par exemple, de jouir des plaisirs que lui offre la vie, à condition de les regarder bien en face, pour ne pas être dupe de la volupté : « Si tu aimes un pot de terre, conseille Épictète, dis-toi, "J'aime un pot de terre", et s'il se brise, tu n'en seras pas troublé ». Ainsi sont tolérées les joies domestiques, les douceurs de l'amitié, etc. Ces jansénistes de l'antiquité surent être des directeurs de conscience indulgents et des casuistes très souples et très humains, comme le montrent les « *Lettres* » de Sénèque à Lucilius.

§105) CONCLUSION. Le vice radical du stoïcisme est son panthéisme matérialiste, fruit de la décadence de l'esprit spéculatif. Parce que Dieu est l'Intelligence organisatrice de la matière, et que la cause doit ressembler à son effet, ces philosophes en conclurent que Dieu est une intelligence corporelle, identique au monde. Ainsi se montrent-ils incapables de s'élever aux notions métaphysiques pour concevoir l'être comme tel réalisable à l'infini, distinct de l'être corporel, objet d'expérience. Ceci leur aurait permis de comprendre la cause parfaite, réalité spirituelle, semblable à son effet quant à son aspect de perfection, mais pleinement distincte de lui par l'exclusion de toute limite matérielle.

Les stoïciens, il est vrai, bénéficient dans leurs formules des progrès réalisés par les grands socratiques ; mais leur langage très élevé sur Dieu, l'intelligence et la vertu, souffre d'une *perpétuelle équivoque*. On peut l'interpréter au sens spiritualiste et orthodoxe ; pour eux au contraire, il a un sens matérialiste et panthéiste. Cela apparaît principalement dans leur théorie de la vertu. La soumission parfaite au Logos deviendrait l'abandon à la Volonté de Dieu, sommet de la vertu chrétienne. Mais le panthéisme en détruit toute l'excellence ; car en supprimant notre personnalité, il supprime aussi toute vraie liberté, comme toute obligation et responsabilité et tout mérite proprement dit. Le stoïcisme, par ses belles apparences, séduisit les dernières âmes nobles du paganisme ; mais le sage stoïcien n'a rien de commun avec le saint. Sa sagesse est faite de confiance en soi et d'égoïsme ; la sainteté est faite d'humilité et de charité. Le stoïcien subit sans amour la loi inexorable des choses ; le saint accomplit amoureusement dans la plénitude d'un libre dévouement, la volonté du Père qui est dans les cieux.

Il faut reconnaître d'ailleurs que parmi les systèmes païens, la morale stoïcienne fut une des plus élevées. Elle eut en particulier le mérite de réagir contre les tendances communistes des vieux moralistes portés à absorber l'individu dans l'État. Elle a fait ressortir au contraire la valeur de la personne humaine qui jouit, grâce à la raison, de droits imprescriptibles.

Article 2: L'Épicurisme.

[b13\) Bibliographie spéciale \(L'Épicurisme\)](#)

§106). ÉPICURE (341-270) athénien de naissance, passa sa jeunesse à Samos et à Colophon où son père était maître de grammaire, tandis que sa mère, magicienne, l'initiait aux inconvénients des superstitions. Il connut la plupart des philosophes antérieurs ; mais son esprit superficiel quoique chercheur, ne s'arrêta guère qu'au système de Démocrite, enseigné à Colophon par Nausiphane. En 306, il ouvrit son école à Athènes en y achetant pour 80 mines, une maison avec jardin. C'est là, en plein air le plus souvent, qu'il donnait ses leçons, moins comme un maître que comme un ami. Sa bienveillance et son affabilité, jointe à la facilité de sa doctrine, lui attirèrent de nombreux et fidèles disciples. Il leur apprit à vivre en paix,

« bourgeoisie », au milieu des troubles politiques ; et il écrivit pour eux de nombreux ouvrages (à peu près 300), où, méprisant tout art littéraire, il ne cherchait que la clarté et l'utilité pratique.

L'école d'Épicure compte moins de noms célèbres que le stoïcisme ; elle a pourtant exercé une action durable en Grèce, en Asie Mineure et en Italie. À Rome, au temps de Cicéron, elle inspirait un enthousiasme passionné au poète LUCRÈCE (99-55) et sa doctrine est le fond des six livres du *De natura rerum*.

Définition. — L'ÉPICURISME est la morale de la détente ou de l'équilibre sans effort qui place le bonheur suprême ou l'ataraxie dans le plaisir sensible [[°199](#)].

Cette définition semble opposer absolument l'épicurisme au stoïcisme. Cependant, Épicure lui aussi veut que le sage tire de soi-même son bonheur, et pour cela, il est contraint de « rationaliser » le plaisir sensible, de sorte qu'il finit par rejoindre Zénon. Ces deux systèmes ressemblent à deux voyageurs partis de points opposés, l'un du sommet et l'autre du pied de la montagne, et qui se rencontrent enfin, parce que celui-ci s'efforce de monter tandis que le premier descend par le même chemin. Le stoïcisme part du domaine souverain de la Raison, mettant ainsi en évidence la *tension*, c'est-à-dire la synthèse et la perfection de l'intelligence ; mais il la rabaisse vers la matière par la conception panthéiste du Feu divin. L'épicurisme, de son côté, part du domaine sensible et met en évidence la *détente*, c'est-à-dire l'imperfection et la dispersion de la matière ; mais il la spiritualise le plus possible pour la rendre indépendante et il aboutit à un réel ascétisme, voisin du renoncement stoïcien.

Quant aux théories logiques, physiques ou psychologiques, elles sont, pour Épicure plus encore que pour Zénon, pleinement subordonnées à la morale. Ainsi nous aurons de nouveau trois paragraphes :

1. Source du principe épicurien : Conception rationnelle du plaisir sensible.
2. Conséquences spéculatives : Logique et physique.
3. Conséquences pratiques : Morale.

1. Source du principe épicurien: Conception rationnelle du plaisir sensible.

§107). Épicure commence par donner une formule absolue et brutale de ce qu'il considère comme le *souverain bien* ; mais aussitôt surgit une difficulté dont la solution le conduit à une formule définitive, plus précise et plus raffinée.

1) **Formule brutale.** Le bien suprême de l'homme est le *plaisir*. Et pour être clair, Épicure dira dans son style dépourvu de nuances littéraires : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre », c'est-à-dire celui dont la source est le bon état des fonctions végétatives. Le seul plaisir qu'il reconnaît donc, parce qu'il est matérialiste logique, c'est le plaisir sensible sous toutes ses formes : plaisirs du goût, de la vue, de l'ouïe, « toutes ces sensations agréables qui nous viennent par les organes du corps » [[°200](#)].

Pour démontrer ce principe, il fait appel à la voix de la *nature* que l'on trouve à l'état pur et franc chez les animaux et les enfants. Or spontanément et constamment, on voit ceux-ci fuir avant tout la douleur du corps et rechercher uniquement le plaisir sensible : signe infaillible, pour Épicure, que nous n'avons pas d'autre fin suprême capable de nous rendre heureux.

2) **Difficulté.** Cependant le bonheur suprême doit être exempt de toute douleur et donner au sage l'indépendance parfaite, en le délivrant de toute soumission à l'extérieur, spécialement aux variations de la fortune : « Et mihi res, non me rebus subjungere conor », disait Horace. Pour Épicure comme pour les stoïciens, la béatitude est dans l'« ataraxie », la plénitude de paix où chacun peut de soi-même et à son gré, être toujours heureux.

Or tous les plaisirs sensibles et corporels, semble-t-il, nous font esclaves des biens extérieurs ; et beaucoup d'entre eux sont riches en douleurs, comme le montre l'expérience. Par exemple, on constate les soucis, les regrets et souvent les maladies que produit chez les débauchés le désir de jouir. Comment ces plaisirs peuvent-ils constituer la béatitude ?

3) **Solution.** Épicure résout la difficulté en « rationalisant » la notion de plaisir sensible, ce qui lui permet de le stabiliser en le transférant du corps à l'âme.

D'abord il distingue un double plaisir :

a) *Le plaisir dans le mouvement* : c'est celui que l'on éprouve dans l'acte même qui satisfait à un besoin de l'organisme et en rétablit l'équilibre rompu : par exemple, le plaisir de boire dans une soif ardente.

b) *Le plaisir dans le repos* : c'est celui qu'on éprouve dans l'état d'équilibre parfait où l'organisme n'a plus aucun besoin à satisfaire.

Le premier est toujours imparfait, fugitif et mélangé de douleur, puisqu'il suppose un désir et un besoin qu'il faut combler ; aussi second seul possède la plénitude requise par le bonheur suprême.

On peut éclairer cette théorie en la rapprochant de celle d'Aristote [[§88](#)] : la délectation, pour celui-ci, est le fruit de l'opération arrivée à son terme où elle s'épanouit pleinement dans le repos de l'acte. Le mouvement, simple tendance vers l'acte, n'apporte qu'une délectation incomplète et mélangée : la joie de connaître, par exemple, n'est pas dans l'étude, mais dans la contemplation. Ainsi, pour Épicure, c'est au terme, dans le calme équilibre du corps, que règne la vraie délectation.

Mais Aristote reconnaissait dans l'homme plusieurs opérations spécifiquement distinctes, en particulier celles de la vie, soit sensible, soit intellectuelle. Il en déduisait la distinction spécifique des « plaisirs » qui les couronnaient et il réservait le « plaisir » béatifiant à l'opération intellectuelle où se réalise le *repos actif* du mouvement immanent pleinement dégagé de la matière. Épicure au contraire, parce qu'il est matérialiste, n'admet qu'une seule opération délectable : le mouvement matériel de la vie corporelle ou sensible ; et il met le plaisir suprême, non dans le mouvement, mais au terme, décrivant celui-ci comme un état d'équilibre physiologique et psychologique. Dans sa pensée, ce bien souverain n'est donc pas un état purement négatif, une pure cessation de douleur, mais un *bien-être positif*, fruit du cours régulier de la vie que n'arrête aucun obstacle.

Il remarque cependant que le signe infaillible de ce plaisir suprême est *l'absence de toute douleur* et quel que soit le moyen, selon lui, capable de procurer cette absence de douleur, il nous donnera la béatitude. Or il y a un moyen, croit-il, d'y arriver, non seulement avec un minimum de biens extérieurs, en réduisant nos exigences et nos besoins, mais le plus souvent par *l'âme seule*, en pleine indépendance.

Il distingue en effet, à côté des plaisirs du corps, ceux de l'âme qui sont, non pas une espèce nouvelle, puisqu'il admet l'unité spécifique des plaisirs, mais simplement ceux du corps soustraits à la fuite du temps par le souvenir et l'anticipation. L'âme du sage peut toujours faire échec à une douleur présente, et rétablir l'équilibre et le bonheur, soit en ressuscitant par la mémoire quelque plaisir passé que la vie ne refuse à personne, soit en vivant par le désir et l'espoir, un plaisir futur. Épicure ajoutait que les douleurs extrêmes durent peu, et que les durables sont tolérables, et lui-même, vivant sa doctrine, se disait heureux en supportant les douleurs de la gravelle, grâce au souvenir de ses amis.

4) **Formule définitive.** De cet effort pour « rationaliser » le plaisir sensible, se déduit une expression un peu plus élevée du principe épicurien : *La béatitude du sage est dans la vie d'équilibre et de modération, source du plaisir suprême obtenu presque uniquement par le libre choix de l'âme.*

C'est pourquoi la philosophie n'a d'autre but que de nous débarrasser de toute douleur soit physique, soit morale, en nous exposant une théorie reposante sur la nature des choses, et en nous indiquant la pratique des vertus vraiment utiles. De là une double série de conséquences, les unes spéculatives, les autres pratiques.

2. Conséquences spéculatives: Canonique et physique.

A) La Canonique.

§108). La canonique [[201](#)] ou logique d'Épicure, non seulement est entièrement empiriste, comme celle des stoïciens, mais elle est presque inexistante. Il lui suffit en effet de savoir que l'âme peut recevoir, retenir et reproduire fidèlement l'impression des êtres sensibles source de nos

plaisirs. Épicure l'admet comme un fait et pour l'expliquer, il s'en tient à la théorie du *réalisme simpliste* selon lequel les objets extérieurs impriment en l'âme des images semblables à l'empreinte d'un cachet sur une cire molle [[°202](#)].

Il traite un peu plus longuement la question du *critère* ou *canon* de vérité, moyen de discerner la valeur objective des diverses représentations. Il admet comme critère *l'évidence sensible* dont il énumère quatre sortes : celle de la passion, plaisir ou douleur ; celle de la sensation, vue, toucher, etc. ; celle de la prénotion, image d'objets vus au préalable, retenue et reproduite ; enfin celle du coup d'oeil de la réflexion, portant sur des théories rationnelles qui seront vraies pourvu qu'elles soient utiles et ne s'opposent à aucune évidence sensible, comme nous allons le voir en physique [[°203](#)].

B) La Physique.

§109). La physique d'Épicure est tout entière destinée à délivrer le sage des trois terreurs les plus communes qui sont un des plus grands obstacles au bonheur ; la peur du Destin, celle de la mort et celle des superstitions. Pour cela, il suffit de se faire une idée juste de l'univers, de notre âme et des dieux.

1) **L'univers : Crainte du Destin.** Épicure, se souvenant qu'il avait étudié l'atomisme en sa jeunesse, juge cette doctrine capable, moyennant une légère retouche, de lui procurer la paix de l'âme requise par sa morale ; d'autant plus qu'elle s'adapte très bien à son matérialisme. Il admet donc, comme Démocrite, que tout dans l'univers a pour origine une masse d'atomes en nombre infini, de formes variées, immuables et tombant dans le vide. Mais pour expliquer leurs combinaisons en évitant la Nécessité aveugle sans détruire l'ordre, il complète l'atomisme par sa théorie personnelle du CLINAMEN.

Le *clinamen* est une légère déviation qui survient dans la direction des atomes, spontanément, sans cause ni loi fixe. Elle a suffi au début pour amener des rencontres d'où a surgi l'ordre présent du monde ; mais comme elle est très faible, ses effets actuels sont imperceptibles et insignifiants.

En conséquence, le sage n'a plus à craindre la loi implacable du Destin, pas plus qu'un cataclysme subit : car il sait que le cosmos est un pur effet du hasard, tout en jouissant d'un ordre pratiquement stable pour la durée d'une vie humaine.

2) **L'âme humaine : Crainte de la mort.** La même théorie, semblablement complétée, va résoudre la question de notre destinée. Notre âme comme toute réalité, est un agrégat d'atomes, mais plus subtils et plus résistants parce que son rôle est de dominer et de diriger le corps. Le *clinamen* dont ces atomes sont doués par nature, permet de maintenir la thèse de la liberté, essentielle en morale : la *liberté* est en effet pour Épicure le pouvoir d'inaugurer à son gré, un commencement absolu dans son mouvement ; de la sorte, l'âme peut s'orienter vers le bonheur.

Mais la condition de tout composé d'atomes est de se dissoudre pour servir à d'autres combinaisons. Ainsi finira notre âme, et sa ruine entraînera celle de tout sentiment et de toute vie personnelle. Or cette doctrine, affirme Épicure, délivre le sage des vaines craintes de la mort en montrant en celle-ci, sinon un bien, du moins une absence de mal. « La mort, dit-il, qui apparaît le plus redoutable de tous les maux, n'est qu'une chimère, parce qu'elle n'est rien, tant que la vie subsiste et lorsqu'elle arrive, l'âme n'est plus : ainsi elle n'a point d'empire ni sur les vivants ni sur les morts : les uns ne sentent pas encore ses coups, et les autres qui n'existent plus, sont à l'abri de ses atteintes » [[°204](#)].

3) **Les dieux : Craintes superstitieuses.** L'existence des dieux est un fait prouvé par le consentement unanime des hommes et par les apparitions. De cette double source de renseignements, Épicure déduit que les dieux ont une forme humaine, car ils se montrent ainsi. Les dieux sont donc corporels, formés comme notre âme, d'atomes subtils, mais plus éthérés encore. Leur béatitude étant la pleine « ataraxie » épicurienne, est incompatible avec le rôle de providence ou de démiurge. Épicure insiste sur ce point : la construction et la direction d'un monde aussi vaste et compliqué que le nôtre, selon lui, leur causeraient des travaux et des soucis qui troubleraient leur paix. De plus, puisqu'ils sont bons, s'ils intervenaient dans l'univers, ils en banniraient tout mal. Enfin, preuve décisive, tout s'explique parfaitement, grâce à l'atomisme, sans leur intervention ; et de même, la

morale nous apprend à trouver le bonheur sans leur aide. C'est pourquoi le sage est pleinement exempt des terreurs et des soucis que les dieux inspirent au vulgaire.

Cette doctrine semble conduire à l'athéisme : des dieux inutiles ne sont-ils pas pour nous inexistantes ? Cependant Épicure maintient leur culte, et lui-même manifestait une grande piété. Était-ce par prudence, par respect de l'opinion commune, pour ne pas être inquiété ? Ce pourrait être aussi par inclination personnelle : concevant les dieux comme de parfaits épicuriens, il s'enchantait à les contempler pour les imiter et il éprouvait pour eux une vénération désintéressée analogue au sentiment d'amitié, où sa nature sensible trouvait un plaisir délicat.

§110). Épicure fut salué par ses nombreux disciples comme un *libérateur*. On s'explique mieux cet enthousiasme en songeant aux déficiences de la religion païenne : d'une part, elle ne promettait pour la vie future rien de semblable au ciel des chrétiens, mais, ou bien des supplices effroyables, ou bien, pour les bons, l'ennui et la tristesse ; d'autre part, elle imposait aux vivants de lourds devoirs pour apaiser à tout moment les dieux, passionnés et souvent hostiles, tandis que la superstition multipliait les craintes vaines et les pratiques absurdes.

Plusieurs des critiques d'Épicure étaient efficaces contre ces exagérations que la plupart des philosophes, d'ailleurs, condamnaient avec lui. Mais elles ne pouvaient effacer de l'âme humaine, ni l'aspiration naturelle vers Dieu et la confiance spontanée en sa bonté, ni le désir de la vie éternelle qui jaillit du fond de son être spirituel.

3. - Conséquences pratiques. La Morale.

§111). Pour Épicure, comme pour tous les philosophes, la morale est la science qui nous enseigne le moyen d'atteindre la béatitude en pratiquant la *vertu*. Mais sa théorie fondamentale transforme la vertu épicurienne en un égoïsme calculé : on pourrait la définir : « L'art d'organiser sa vie avec modération, de façon à réaliser le plus souvent possible l'équilibre parfait du corps et de l'âme, d'où découle le suprême plaisir ». C'est pourquoi la

vertu principale est la prudence, qui se complète par la tempérance, la justice et l'amitié.

1) **La Prudence.** Le but du sage n'est nullement de rechercher les actions le plus souvent et le plus fortement délectables. D'une part en effet, il ne se laisse pas fasciner par l'action fugitive du moment, mais il s'efforce d'organiser sa vie entière pour y faire régner le bonheur. D'autre part, il sait que le bien suprême n'est pas le « plaisir en mouvement », mais la jouissance stable qui accompagne l'équilibre final. C'est pourquoi il s'exerce à prévoir les suites de ses actes. Il acceptera parfois une douleur, condition d'un plaisir plus stable, et il évitera les plaisirs véhéments, inévitablement suivis de douleurs considérables. Cet égoïsme calculateur s'appelle pour Épicure, la vertu de *prudence*.

Cette « vertu » enseigne donc au sage à laisser tout ce qui pourrait être occasion de trouble. Elle lui a inspiré ses spéculations reposantes et libératrices. Elle lui apprend à fuir le tumulte de la vie publique et le tracass des honneurs et parfois même, à se dispenser des charges de la vie conjugale. Elle lui procure enfin une vie privée « honnête », doucement modérée par la tempérance et la justice, où l'attend le bonheur avec les joies paisibles et sûres de la méditation, de la science et de l'amitié.

2) **La Tempérance.** Le premier domaine où s'exerce la prudence est celui des plaisirs sensibles qui accompagnent la satisfaction de nos besoins corporels. Il faut distinguer ici deux sortes de besoins : les uns sont *naturels* et *nécessaires*, comme se nourrir ; les autres sont *artificiels* et *inutiles*, comme la soif des richesses, des honneurs, du luxe, des festins raffinés.

Or, s'il s'agit des voluptés sensibles attachées aux besoins superflus, les épicuriens en font ressortir la vanité, le caractère douloureux et misérable : aucun sermonnaire chrétien, par exemple, n'a bafoué l'amour avec autant d'âpreté que Lucrèce. Aussi le sage doit-il s'en délivrer tout à fait et ne retenir comme *naturels* et *nécessaires* que les plaisirs consistant à se délivrer des besoins impérieux de la chair, de la faim et de la soif. Encore réduira-t-il au minimum ces exigences du corps ; car la frugalité [[°205](#)] dont il se contente habituellement a le triple avantage de le rendre indépendant, de mettre le bonheur à la portée de tous les hommes, même les plus

pauvres, et de faire mieux goûter les plaisirs extraordinaires, s'ils se présentent.

La tempérance conduit parfois le sage jusqu'au *courage*. Car s'il vient à manquer même des choses nécessaires, comme en cas de disette ou de maladie, il se contente des plaisirs de l'âme et garde, avec le calme, le vrai bonheur.

3) **La justice**. Ici encore, Épicure garde le mot et détruit la chose. Est juste, dit-il, tout ce qui se manifeste utile à la vie en société : le fondement du droit et de l'équité est une simple convention de ne pas se nuire les uns aux autres. Le sage rend à chacun ce qui lui est dû et obéit aux lois dans le seul but de garder la paix et de fuir les tracasseries des procès et les inévitables inconvénients de toute insubordination ; car, même si on élude le châtement, la seule crainte d'être découvert trouble l'âme et détruit le bonheur.

4) **L'amitié**. L'amitié est la vertu la plus noble d'Épicure et de ses disciples, comme en témoignent tous les historiens : « Multi epicuræi, dit Cicéron, fuerunt et hodie sunt in amicitias fideles » [°206]. Le fait étonne d'abord, car l'amitié est essentiellement désintéressée ; et même chez les épicuriens, elle se présente comme un amour mutuel et stable, en vertu duquel tout est commun entre amis, plaisirs et peines, préoccupations et sentiments. Elle est le principe d'union de leur société ; elle est, pour chacun, force et protection dans la vie.

Cependant l'égoïsme irrémédiable du système la dégrade malgré tout ; car on la recommande principalement comme moyen de trouver les secours les plus utiles et les plus fidèles dans le besoin, et comme procurant le plaisir le plus délicat dans la joie d'être aimé ; de sorte que le sage épicurien s'aime encore soi-même dans l'amitié et non l'ami pour lui-même.

Cette morale égoïste et bourgeoise est bien résumée dans le « *Portrait de l'Épicurien* », tracé par Martha [°207] : « Qui n'a rencontré, même de nos jours, un sage pratique, épicurien sans le savoir, modéré dans ses goûts, honnête sans grande ambition morale, se piquant de bien conduire sa vie ? Il se propose de tenir en santé son corps, son esprit et son âme, ne goûte que les plaisirs qui ne laissent pas de regrets, que les opinions qui n'agissent point, se garde de ses propres passions et esquive celles des autres. S'il ne

se laisse pas tenter par les fonctions et les honneurs, c'est de peur de courir un risque ou d'être froissé dans une lutte. D'humeur libre, éclairée, plus ou moins ami de la science, il se contente des connaissances courantes. Sans trop s'inquiéter des problèmes métaphysiques, il a depuis longtemps placé Dieu si haut et si loin qu'il n'a rien à en espérer ni à en craindre. Quant à la vie future, il l'a pour ainsi dire effacée de son esprit et ne songe à la mort que pour s'y résigner un jour avec décence. Cependant il dispose sa vie avec une prudence timide, ne se répand au dehors que dans l'amitié qui lui paraît sûre, où il jouit des sentiments qu'il inspire et de ceux qu'il éprouve. Son égoïsme qui est noble et qui voudrait être délicieux, a compris que la bienveillance est le charme de la vie, qu'on en soit l'objet ou qu'on l'accorde aux autres ».

§112) CONCLUSION. L'épicurisme, bien plus clairement que le stoïcisme, manifeste la décadence matérialiste qui subordonne consciemment la raison aux fonctions inférieures du corps. Malgré un effort sérieux pour s'élever à une conception universelle et philosophique de la vie humaine, tout est vicié et rabaissé dans la doctrine par le point de départ. Si l'on parle d'amitié et de justice, c'est dans un but utilitaire ; si l'on recommande la vertu, c'est comme source de plaisirs plus sûrs ; si l'on prêche un véritable ascétisme, c'est un ascétisme par volupté que ne soutient aucun enthousiasme généreux, auquel il manque le sens de l'idéal parce que l'on a détruit toute notion de la spiritualité de l'âme et même de Dieu. L'individu y est continuellement replié sur lui-même, mû par un égoïsme calculateur qui lui fait poursuivre en tout son profit. Aussi est-ce une philosophie *stérile*, et pour la société dont elle apprend à se désintéresser, et pour l'individu auquel elle enlève le ressort intérieur sans lequel la vie se traîne dans cette « aurea mediocritas » chantée par l'épicurien Horace.

Cependant, comme le nombre est grand des hommes dont le caractère n'a rien d'austère ni d'héroïque et qui trouvent commode de s'abandonner mollement aux impulsions de la nature, grand aussi a été de tout temps le nombre des épicuriens. L'école d'Athènes compta de nombreux et fidèles disciples et se perpétua jusqu'au IV^e siècle en se répandant en Asie et en Italie. Sa modération retenait les esprits plus cultivés tandis que l'appât du plaisir sensible et du bonheur sans effort attirait les foules. Cette philosophie, par sa médiocrité même, était comme taillée à la mesure d'une

époque de décadence. En un mot, si l'épicurisme n'a pas justifié la débauche, comme on l'en accuse parfois, il a du moins méconnu la vraie noblesse de l'homme : il n'a vu en lui que « l'*animalis homo* *cujus Deus venter est* » [Ph 3 : 19] dont parle saint Paul, et la sagesse dont il a donné la formule reste impuissante à satisfaire les aspirations de la vraie nature humaine.

Article 3. - Le scepticisme.

[b14\) Bibliographie spéciale \(Le Scepticisme\).](#)

§113). Plus encore que le matérialisme, le scepticisme est un signe de décadence : il indique la lassitude de l'intelligence en face des spéculations abstraites et des controverses incessantes. Aussi fleurit-il spécialement à l'époque que nous étudions.

On peut même lui rattacher tous les philosophes en dehors des stoïciens et des épicuriens, les uns parce qu'ils renoncent à toute spéculation et inaugurent le *scepticisme* universel ou *philosophique* ; les autres, parce que, sans nier la vérité, mais impuissants à la conquérir, ils se contentent de choisir les meilleures thèses parmi les diverses doctrines existantes : ce sont les *éclectiques*.

1. - Le scepticisme philosophique.

Le fondateur du système fut PYRRHON (365-275) citoyen d'Élée où, à partir de la mort d'Alexandre (323) il vint ouvrir une école. Ses objections renouvelèrent en les aggravant, les discussions soulevées autrefois par les sophistes et les érigèrent en véritable école philosophique. Aussi a-t-il laissé son nom au scepticisme universel appelé encore *pyrrhonisme*.

Le pyrrhonisme eût des succès variés. Il se heurta violemment au *dogmatisme* des stoïciens et des épicuriens qui croyaient fermement à la valeur de la science ; il poussa les aristotéliens vers l'éclectisme ; mais il réussit particulièrement à séduire les platoniciens. Ceux-ci, déjà prédisposés par la distinction radicale entre le monde sensible, domaine des opinions probables et le monde idéal, seul domaine de la certitude, se trouvant

incapables de suivre leur maître en ses envolées métaphysiques, ne conservent plus que l'incertaine opinion. Sans rien affirmer, ils se contentent de contredire les écoles rivales, concédant seulement qu'il existe dans l'ordre pratique des opinions plus probables auxquelles il est sage d'acquiescer provisoirement : c'est le système du PROBABILISME. Deux philosophes le personnifient : ARCÉSILAS, (315-241) chef de l'Académie moyenne qu'il dirige de 268 à 241, adversaire personnel de Zénon ; et CARNÉADE (215-126) directeur de la nouvelle Académie de 160 à 120 environ, adversaire du stoïcien Chrysippe.

Le probabilisme eut des représentants à Rome : le plus remarquable fut Cicéron qui cependant se range mieux parmi les éclectiques.

Mais le scepticisme philosophique se perpétua surtout par deux hommes dont les ouvrages constituent la codification définitive du système : AÉNÉSIDÈME de Crète qui vécut entre 80 avant J. -C. et 130 après J. -C., et enseigna à Alexandrie où il écrivit 8 livres sur le Pyrrhonisme ; et SEXTUS EMPIRICUS (deuxième moitié du IIe siècle) qui, venant le dernier, rassemble toutes les objections de ses devanciers dans ses *Hypothèses* ou *Esquisses pyrrhoniennes*. Citons aussi, à des dates indéterminées, *Agrippa* dont nous connaissons les cinq motifs de doute ; et *Favorinus* d'Arles, le premier philosophe gaulois.

A) Définition.

§114). Le *scepticisme universel* tel qu'il se présente ici comme théorie philosophique, peut se définir :

La doctrine qui, tout en admettant l'existence de certitudes comme un fait subjectif, déclare indémontrable la valeur objective de tout jugement spéculatif et enseigne, par conséquent, l'impossibilité d'obtenir, au sens propre, une certitude infailliblement vraie.

« Notre scepticisme, écrit Sextus, consiste essentiellement à opposer les phénomènes et les essences : celles-ci seules ne sont pas connaissables ; mais dire que notre scepticisme détruit les phénomènes [[208](#)], c'est ne pas nous entendre ».

Cette distinction entre essence et phénomène ; ou entre objectif et subjectif ; et plus généralement entre la spéculation et l'action, permet aux sceptiques d'aborder, eux aussi, le problème du bonheur en proposant un idéal de vie. Et comme tous les moralistes de l'époque, ils le cherchent dans « l'ataraxie ». Le sage sceptique, persuadé de son ignorance totale en spéculation, aura pour règle universelle, l'abstention ou *suspension* du jugement (ἔποχή) et en matière pratique, il s'abandonnera à la coutume dans une sorte de passivité tranquille. C'est en cette abstention et cet abandon qu'il trouvera la paix de l'âme, l'*ataraxie*. Il est clair en effet que la source profonde de nos troubles est le jugement absolu que nous portons sur la bonté ou la malice des choses. Détruire ce jugement par l'ἔποχή en y ajoutant l'art d'utiliser les apparences, c'est donc atteindre le bonheur.

Cette même distinction permet aussi à la doctrine de se développer sans se contredire immédiatement, ce qui arriverait en affirmant comme un « jugement certain et vrai », qu'il n'y a « aucun jugement certain et infailliblement vrai ». Il suffit en effet au sceptique, de montrer la fragilité de la position adverse, pour conclure que ce qu'on croit certain (subjectivement) reste douteux (objectivement). En spéculation, il se cantonne dans la critique et réserve son adhésion pour le domaine de l'action.

B) Les Arguments.

§115). Les objections rassemblées dans les *Hypotheses* se répartissent en deux groupes : les unes regardent la certitude en général, les autres concernent les diverses certitudes des sciences spéciales.

1) **Contre la certitude en général.** Pyrrhon avait indiqué dix *tropes*, montrant que tout dans la connaissance est *relatif* ; Aénésidème, par huit arguments, avait renversé le principe de *causalité*, base des sciences ; Favorinus reprit les dix tropes pyrrhoniens et Agrippa les réduisit à cinq, dont voici le résumé : « Si un dogmatiste affirme une chose, on peut toujours la nier (contradiction) ; s'il veut la prouver par un autre principe, on peut nier celui-ci, et ainsi de suite (progrès à l'infini) ; s'il déclare un de ces principes, évident, c'est dire seulement qu'il *paraît* vrai, à moins de preuve (relativité) ; s'il renonce à le prouver, le principe devient une supposition contestable (hypothèse) ; et s'il risque une démonstration, il

faut à celle-ci un critérium : le voilà dans le diallèle (cercle vicieux) »
[°209].

2) **Contre les certitudes spéciales.** Sextus montre que dans les trois parties de la philosophie régnante, en Logique, en Physique et en Morale, il n'y a que des contradictions et des impossibilités ; et il a en grande partie raison, pour les systèmes matérialistes qu'il examine. Le plus sage, conclut-il, est donc de suspendre son jugement.

C) Faiblesse du Scepticisme.

§116). Ce réquisitoire est resté célèbre et ne manque pas de force : le premier devoir de la critique est d'y répondre. Mais pour en juger la vraie valeur, il suffit de le présenter sous forme d'arguments simples :

1) Sur tous les principes fondamentaux de la philosophie, dit le sceptique, sur les causes et les natures des êtres, sur Dieu, l'âme et la morale, les philosophes sont en perpétuelles contradictions entre eux et chacun avec soi-même.

Or les opinions contradictoires ne peuvent être vraies ensemble.

Donc il est prudent de n'en accepter aucune.

À moins d'avoir un *critère*, faut-il lui répondre, pour distinguer le vrai du faux.

2) Le sceptique fait instance. Le critère n'existe pas, car :

a) ou bien on l'admet sans prouver sa valeur, et tout reste incertain ;

b) ou bien on prouve sa valeur, et il faut un nouveau critère pour juger la valeur de cette démonstration. On va donc à l'infini et de nouveau, tout reste incertain.

La réponse consiste à distinguer une démonstration au sens *strict* qui, en effet, est impossible ; et une démonstration au sens *large* (constatation ou induction critique) [°210] que l'on s'engage à fournir.

D'ailleurs le scepticisme universel, malgré sa prudence, se détruit lui-même. Car en exemptant du doute le domaine pratique, il aboutit nécessairement à la contradiction, parce que toute décision volontaire est impossible sans un minimum de certitude spéculative, ne fût-ce que l'acceptation ferme du principe : « Ce qui est bon est à vouloir ».

Que si le scepticisme s'étend même au domaine pratique et subjectif, il rend impossible toute vie intellectuelle, et ainsi, supprime toute philosophie, y compris la philosophie sceptique.

2. - Les Éclectiques.

§117). L'éclectisme fut, dans une certaine mesure, le résultat du scepticisme. Des multiples hypothèses philosophiques, aucune n'avait pu s'imposer définitivement ; il semblait donc préférable, non de chercher des explications entièrement nouvelles, mais de reviser les opinions antérieures pour choisir et recueillir [[°211](#)] partout ce qui se trouvait bon, en conciliant ce qui n'était pas inconciliable.

L'éclectisme trouva dans l'esprit de Rome une autre cause. Les Romains, hommes d'action, peu portés à la spéculation, demandaient surtout à la philosophie, des règles de conduite, et ne se faisaient pas scrupule d'emprunter aux divers systèmes ce qu'ils jugeaient capable de favoriser leur politique. De là, les deux groupes d'éclectiques : les Romains et les commentateurs.

A) Les Romains.

Le principal représentant est CICÉRON (106-44). Plus orateur et homme d'État que philosophe, il écrivit cependant bon nombre d'ouvrages philosophiques, en particulier : *Hortensius* (exhortation générale à la sagesse) ; *Libri academici* (Logique) ; *De natura deorum* ; *De divinatione* (Théodicée et Psychologie) ; *De officiis* (Morale) ; enfin comme Platon, il écrivit une *République* en six livres, et des *Lois* (Politique).

La note caractéristique de ces oeuvres est l'éclectisme. Faisant un choix des doctrines les plus conformes au bon sens, il a pris *aux académiciens* la théorie de la vraisemblance. « Nous nous bornons, dit-il, à admettre

beaucoup de choses probables, faciles à suivre dans la pratique, mais qu'à peine nous pouvons affirmer dans la théorie » : c'est sa *logique*. Il tient de *Platon* ses spéculations sur l'âme et sur Dieu (preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde ; spiritualité, liberté, immortalité de l'âme) : c'est sa *métaphysique*. Il a emprunté *aux stoïciens*, avec de fortes atténuations, leurs maximes sur le devoir, c'est sa *morale*.

Enfin, il s'est inspiré des *péripatéticiens* dans ses théories sur le *droit* et la *politique* ; mais dans ce dernier domaine, il est plus personnel et plus profond. Tandis qu'il hésite sur des questions spéculatives fondamentales, qu'il refuse à Dieu la prévision des futurs libres et le gouvernement des êtres inférieurs, qu'il considère l'âme comme une émanation de Dieu, il est au contraire très ferme sur le fondement du droit qu'il place dans une *loi naturelle*, éternelle, immuable et universelle, d'où dérive la valeur du droit positif individuel et social.

En somme, il faut dire que la Rome païenne n'eut pas à proprement parler des philosophes, mais des littérateurs écrivant, soit des pensées, des souvenirs et des caractères (stoïciens), soit des poèmes philosophiques (épicuriens) ; et des juristes éminents, basant leurs théories sur le bon sens (éclectiques).

B) Les Commentateurs.

§118). Ce nom convient spécialement aux disciples d'Aristote qui se contentent souvent d'exposer et d'interpréter les nombreux ouvrages du Maître. Mais on peut aussi les classer parmi les éclectiques pour leur tendance à puiser en d'autres systèmes, surtout chez Platon et les stoïciens, certaines thèses complémentaires.

Trois philosophes méritent une mention :

1) THÉOPHRASTE (372-288), successeur immédiat d'Aristote à la tête du Lycée, logicien remarquable autant que fin observateur, comme le montre son ouvrage célèbre : *Les Caractères*.

2) ANDRONICUS de Rhodes qui, aidé par le grammairien Tyrannion, donna vers 50 avant J. -C., la première édition complète des oeuvres

d'Aristote apportées récemment de Grèce à Rome par Sylla : il les disposa par ordre, rassembla les fragments connexes, leur donna des titres et les accompagna d'un commentaire.

3) ALEXANDRE D'APHRODISIAS [[°212](#)] (fin IIe siècle) qui mérita d'être appelé le « second d'Aristote » pour la clarté de ses commentaires. Mais en précisant la pensée du Maître sur les points obscurs, il défend plusieurs théories contestables qui empoisonneront le péripatétisme des Arabes et du Moyen Âge : il admet en effet l'identité de l'intellect agent et de l'Acte pur et il nie la Providence et l'immortalité de l'âme humaine.

§119) CONCLUSION. Si les philosophes de ce temps manquent d'envergure, ils sont, par contre, nombreux et de plus en plus influents. Pendant les deux premiers siècles de l'Empire romain, ils pénètrent largement dans la société. Ils occupent les chaires instituées dans les grandes cités (Rome, Athènes, Alexandrie), soit par l'État, soit par les villes, et attirent autour d'elles la jeunesse cultivée. Ils sont les familiers des grands personnages comme conseillers intimes et directeurs de conscience, et ils donnent des consultations semblables, oralement ou par écrit, à une foule d'âmes inquiètes. Ils se transforment même en prédicateurs et vont de ville en ville porter la bonne parole, soit à des auditoires choisis, soit au peuple dans les stades, les théâtres ou les places publiques [[°213](#)].

L'esprit dominant de cette philosophie est la morale ; mais, chemin faisant, elle absorbe en un large éclectisme bien d'autres éléments empruntés aux diverses écoles, et elle s'assimile, des religions nationales, tout ce qui lui paraît conciliable avec la morale et l'idée de Dieu. Surtout, elle s'enrichit d'une préoccupation mystique de plus en plus prononcée et par là, se rattache à la tradition platonicienne. C'est en effet à une renaissance du platonisme qu'elle aboutit ; la transition morale se mue peu à peu en transition mystique et donne naissance au Néoplatonisme.

Précis d'histoire de philosophie (§120 à §141)

Chapitre 2. Transition mystique. De Philon à Proclus.

[b15\) Bibliographie \(Chap. 2, Transition mystique\)](#)

§120). Aux environs de l'ère chrétienne, tandis que les trois courants de morale naturaliste se prolongent et vont mourir à Rome, la philosophie grecque se rajeunit et produit son dernier grand système en s'imprégnant de *mysticisme*.

Le terme MYSTICISME n'est pas pris, en cette histoire de la philosophie, au sens strict de *théologie mystique* [°214], mais en un sens plus large, comme désignant la « croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales » [°215]. Le point culminant vers lequel tout s'oriente dans la doctrine et dans la pratique, c'est *l'extase*, considérée comme l'achèvement de la destinée humaine, dans la possession pleine de la vérité et du bonheur.

En ce sens large, le *mysticisme* répond à une réalité dans l'histoire des doctrines purement rationnelles. Nous avons déjà constaté le caractère mystique de la philosophie de Platon ; on en retrouve des traces dans le stoïcisme, préoccupé d'atteindre l'identité avec le Logos. Mais il marque surtout le dernier réveil de l'esprit païen : par lui, la décadence s'arrête et se change en une transition capable d'orienter les penseurs vers une philosophie spiritualiste et religieuse qui dépasse de très haut l'ancien naturalisme.

Pour préciser cette physionomie générale, on peut relever trois notes distinctives de la nouvelle philosophie :

1) La prédominance de l'ASPECT RELIGIEUX : la philosophie est avant tout une théologie et elle ne traite du monde et de l'homme qu'en fonction de Dieu, en les considérant comme ses créatures manifestant sa perfection ou cherchant à remonter vers lui.

2) Le dogme de la TRANSCENDANCE DIVINE. Ce Dieu est toujours conçu comme un Esprit, éminemment supérieur au monde ; par là, cette nouvelle étape s'oppose clairement au panthéisme et aux négations matérialistes de l'étape précédente.

3) Le recours à de multiples INTERMÉDIAIRES afin de permettre à Dieu de s'abaisser jusqu'aux dernières créatures, et à l'homme, de remonter, depuis la matière où il vit, jusqu'au Dieu transcendant où il doit trouver son bonheur suprême.

Une double cause explique cette évolution :

a) C'est d'abord *l'influence directe des religions orientales*. D'Athènes en effet, la primauté intellectuelle passe alors à Alexandrie, qui n'était pas seulement le plus vaste entrepôt ouvert au commerce du monde ancien, mais aussi le lieu où s'échangeaient le plus d'idées. Dans cette ville cosmopolite, toutes les races, toutes les religions, toutes les superstitions, toutes les philosophies se coudoyaient. La sagesse grecque y prit contact avec les religions orientales, en particulier avec le judaïsme, et bientôt avec le christianisme. Or ces religions, à l'encontre du paganisme accommodant de Grèce, imposaient à l'intelligence, sur Dieu et ses rapports avec l'homme, un corps de doctrine donné comme immédiatement révélé et objet de foi, mais aussi, capable d'intéresser la philosophie et de lui imprimer un vigoureux élan de mysticisme.

b) C'est ensuite, *l'aspiration naturelle* de beaucoup d'âmes qui, — brisées par les ruines de la patrie (comme nous l'avons dit au début de cette période), ne peuvent se contenter de l'orgueilleuse solution stoïcienne, ni de l'abdication épicurienne ou sceptique. Désarmées, elles cherchent dans le surnaturel l'espérance et le réconfort. Elles s'attachent aux mystères et aux

révélations qui ouvrent des perspectives sur la vie future. Elles croient à des dieux nouveaux, à des êtres intermédiaires entre la terre et le ciel. Dans leur inquiétude, elles se portent avidement aux initiations, aux expiations, aux purifications pour entrer en communion avec la divinité. Ces idées constituent l'atmosphère intellectuelle que respirent les âmes au début de l'ère chrétienne. Qu'un homme de génie se présente, et il les condensera en un système philosophique tout pénétré d'esprit religieux : ce sera PLOTIN avec le Néoplatonisme.

APERÇU HISTORIQUE.

§121). Avant d'atteindre son apogée, la philosophie mystique connut trois siècles de préparation.

A) Préparation.

Au début de l'ère chrétienne, nous assistons à plusieurs essais pour interpréter rationnellement les dogmes des diverses religions de façon à élaborer une philosophie nettement religieuse à tendance mystique. Les plus remarquables furent ceux de Philon pour le judaïsme ; de Plutarque pour le paganisme ; des gnostiques pour le christianisme.

PHILON [[b16](#)] (40 avant J. -C. — 40 après J. -C.).

Ce philosophe, juif d'Alexandrie, est le principal représentant de l'école gréco-juive, fondée en cette ville vers 150 avant J. -C., par Aristobule, dans le but de concilier l'enseignement de la Bible avec celui des sages païens.

Philon cherche avant tout la doctrine païenne dans Platon ; et pour en retrouver les théories dans la révélation, il use et abuse de la méthode *d'interprétation allégorique*. Par ce moyen, il montre aisément que toutes les divergences sont apparentes et couvrent une harmonie profonde, le même Dieu étant l'inspirateur de toute sagesse.

Voici, semble-t-il, le résultat de son effort :

a) Comme l'enseigne la foi juive, Dieu est unique et créateur, souverainement élevé au-dessus de l'univers : et par sa transcendance

même, il est inconnaissable aux intelligences ordinaires, non encore exercées par les purifications de la philosophie.

b) Mais pour manifester le Dieu ineffable, il y a entre lui et l'homme, un certain nombre d'intermédiaires révélateurs appelés *Puissances* et qu'il faut identifier avec les anges de la Bible si souvent envoyés pour parler au nom de Dieu. Ils sont à la fois, instruments de création et causes exemplaires du monde. Aussi le principal d'entre eux est le *Logos*, le Verbe divin dans lequel se retrouve le monde idéal de Platon.

c) Ces intermédiaires paraissent d'abord distincts de Dieu ; mais lorsque l'intelligence mieux préparée par un effort de raisonnement et surtout d'ascétisme, s'élève jusqu'à l'extase, elle reconnaît leur identité profonde avec l'ineffable Divinité ; et dans cette contemplation suprême, l'âme trouve aussi la suprême béatitude.

Telle est du moins une interprétation vraisemblable des textes parfois opposés : car le philonisme, s'il n'est pas contradictoire, est du moins très obscur, faute d'une théorie unificatrice et explicative. Il apparaît cependant comme une première ébauche du Néoplatonisme.

PLUTARQUE [[b17](#)] (50-120 après J. -C.).

Ce moraliste, né à Chéronée (Béotie), célèbre par ses « *Vies des hommes illustres de la Grèce et de Rome* », est aussi le principal représentant de l'effort tenté par la philosophie mystique pour donner une interprétation rationaliste de la religion païenne. Dans ce but, il fonde en une sorte de syncrétisme religieux, des éléments empruntés aux cultes nationaux grecs et égyptiens, ainsi qu'au dualisme oriental. Il admet en face du Principe du bien (le Dieu transcendant), celui du mal (la matière) ; et entre ces deux puissances, des intermédiaires, dont les uns sont les dieux du paganisme, et les autres, des esprits impurs.

3) Le GNOSTICISME [[°216](#)] (Ier et IIe siècle après J. -C.).

Ce mouvement complexe où naquirent les premières hérésies combattues par saint Paul et saint Jean l'Évangéliste, est un effort orgueilleux d'interprétation rationaliste de toute la révélation chrétienne, de l'Ancien et

du Nouveau Testament. Il aboutit à un ensemble de systèmes mi-religieux, mi-philosophiques dont l'exposé détaillé sera plus aisément compris en Patrologie. Notons seulement ici qu'on y retrouve les trois caractères de la philosophie mystique, avec surabondance des intermédiaires, appelés les *Éons* dont l'ensemble forme le *Plérôme*.

B) L'Apogée ou le Néoplatonisme.

§122). Le néoplatonisme fut fondé à Alexandrie par Ammonius Saccas [°217], un chrétien renégat, semble-t-il. Il n'écrivit rien, mais il fut le maître de Plotin. Il mourut vers 245.

PLOTIN [°218] naquit vers 205 à Lycopolis en Égypte ; il assista aux cours d'Ammonius de 232 à 243. Après avoir suivi l'empereur Gordien dans son expédition malheureuse contre les Perses, il vint à Rome, ouvrir une école où il enseigna avec éloquence et succès durant 25 ans (244-270), jusqu'à sa mort. Il ne se décida à écrire qu'à 50 ans, en pleine maturité et laissa une oeuvre considérable [°219] où la philosophie mystique s'élève à son apogée. En lui, le génie grec rassemble, pour ainsi dire, toutes ses forces vitales pour essayer de coordonner en un large éclectisme, ce qu'il avait produit de meilleur dans les siècles précédents et de s'adapter aux besoins nouveaux en répondant aux aspirations religieuses alors régnantes. Ce caractère religieux du Néoplatonisme permettra même à Julien l'Apostat (361-363) d'en faire une machine de guerre contre le christianisme.

Porphyre [°220] (232-305) le disciple préféré de Plotin, auquel il succéda à la tête de l'école de Rome, édita les oeuvres du maître en les ordonnant en 54 traités rangés en six séries de neuf : d'où le nom *d'Énéades* de Plotin. Esprit lucide et méthodique, il adopta pour logique l'Organon d'Aristote qu'il édita avec une Introduction ou Isagoge (εἰσαγωγή) célèbre au Moyen Âge [°221].

À ce point de vue, on peut rattacher à Porphyre un certain nombre de *commentateurs* néoplatoniciens d'Aristote dont les principaux sont *Thémistius* (2e moitié du IVe siècle) fondateur d'une école à Constantinople ; *Simplicius* (Ve siècle) « dont les commentaires sur les *Catégories*, sur la *Physique* et sur le traité du *Ciel* sont d'une surprenante richesse d'information » [°222] ; puis, à la fin du Ve siècle, *Ammonius* qui

reprit à Alexandrie un essai de conciliation entre Platon et Aristote ; enfin au vie siècle, les premiers commentateurs chrétiens d'Aristote : *Jean Philopon* et *David l'Arménien* [[°223](#)].

Cependant le Néoplatonisme philosophique ne se soutint pas longtemps. *Jamblique* [[°224](#)] (mort vers 330) successeur de Porphyre, transporta l'école à Pergame puis à Alexandrie et compliqua la doctrine en multipliant les intermédiaires et les pratiques de magie et de théurgie [[°225](#)]. *Proclus* [[°226](#)] (411-485) qui ouvrit l'école d'Athènes, en fut le dernier philosophe remarquable. Esprit encyclopédique, il s'efforça d'harmoniser les élucubrations de Jamblique avec les spéculations de Plotin et produisit une oeuvre immense, étonnante d'ordre et de clarté mais peu originale. Citons, outre ses commentaires sur Platon, ses deux Théologies et une dissertation Sur le Mal.

Enfin en 529, un décret de Justinien ordonna la fermeture de l'école d'Athènes et termina en même temps le Néoplatonisme et la philosophie païenne.

Au point de vue de cette Histoire de la philosophie qui insiste sur le mouvement des idées, Plotin nous intéresse spécialement. Par la richesse de sa métaphysique et l'influence durable de son oeuvre, il mérite une étude détaillée.

PLOTIN (205-270).

[b15\) Bibliographie spéciale \(Plotin\).](#)

§123). Plotin a d'abord pour but de recueillir l'héritage de tous les grands philosophes grecs ; il veut rassembler et concilier toutes leurs théories, spécialement celles de Platon et d'Aristote, des stoïciens et de Philon. Mais celui qu'il juge le plus grand et auquel il doit le plus, c'est *Platon*. À Platon, il emprunte sa doctrine fondamentale de la distinction radicale entre le monde réel qui est *Idée* et le monde sensible qui en est la simple *image*. Il croit à l'esprit et au monde intelligible avec une puissance de conviction sûre d'elle-même, reconnaissable au ton énergique de ses affirmations et à son accent de sincérité.

De Platon il adopte aussi la *méthode intuitive* et à priori. Pour lui, raisonner c'est comprendre, et comprendre c'est d'abord saisir en pleine évidence dans son idéale clarté, le réel qui est esprit ; puis c'est mettre chaque chose à sa place dans la hiérarchie des êtres, en suivant pour ainsi dire les articulations naturelles des essences.

Comme Platon enfin il va à la vérité avec toute son âme. Le sommet vers lequel il tend n'est pas seulement l'être, mais c'est plus haut encore, la région du Bien et du Beau que l'on atteint autant par l'amour que par l'intelligence. Aussi est-ce à juste titre que sa philosophie porte le nom de NÉOPLATONISME.

Il ne se contente pas du reste de rééditer Platon ou de lui juxtaposer des doctrines recueillies dans les divers philosophes. Son oeuvre est mieux qu'un éclectisme, c'est une *synthèse* ; car il l'anime et l'unifie toute entière par un principe vraiment original qui marque un approfondissement de la métaphysique platonicienne et place Plotin au rang des grands philosophes.

En même temps, le néoplatonisme apparaît comme la plus parfaite incarnation de la *philosophie mystique* dont il a le triple caractère : le Dieu qu'il met au principe de tout est le Dieu transcendant, non plus le Bien ou l'Acte pur, mais l'Un presque insaisissable en sa simplicité ; et c'est par une série d'intermédiaires que l'Un s'incline vers nous, nous élevant vers lui. Aussi, malgré les réserves à faire sur la piété plotinienne, toute cette philosophie est traversée d'un *grand souffle religieux*, et dans son but qui est une sorte de vision béatifique, et dans sa métaphysique qui est une théologie, et dans sa morale qui est une ascèse.

À ce point de vue, le système se divise naturellement en deux grandes parties, décrivant successivement la descente des êtres venant de Dieu ; puis le retour de notre âme remontant par les degrés de la dialectique jusqu'à Dieu. De là, deux articles :

Article 1. Métaphysique : Descente des êtres venant de Dieu.

Article 2. Morale : Ascension de l'âme vers Dieu.

Article 1. Métaphysique: Descente des êtres venant de Dieu.

§124). Toute métaphysique est une explication du réel considéré dans son ensemble, une détermination des raisons d'être suprêmes et universelles des choses : « *Scientia entis ut sic* ». C'est pourquoi, même si elle ne contient pas explicitement la théorie aristotélicienne des causes, elle peut toujours se caractériser par sa manière d'assigner les causes profondes.

Or Plotin ne se contente pas de chercher aux êtres une cause première *exemplaire et finale*, comme Platon ; ou une première cause motrice comme Aristote ; ou une cause *formelle*, comme les stoïciens ; mais il détermine la CAUSE DE LEUR ÊTRE. En fait il parle de cette cause à propos de chaque degré d'être ; mais il est facile de dégager le principe fondamental qui unifie toute sa théorie.

Principe fondamental.

Tout être parfait est cause efficiente parfaite, c'est-à-dire, manifeste nécessairement sa perfection en produisant un être à son image de sorte que sa causalité jouisse d'un triple caractère :

- 1) **L'agent donne sans rien perdre**, comme le vase trop plein se répand sans cesser d'être plein, ou comme le soleil produit les rayons lumineux sans diminuer de lumière ; son action causale est précisément « la contemplation silencieuse de sa perfection qui s'exteriorise d'elle-même en une image » [[°227](#)].
- 2) **L'effet**, par un côté, est nécessairement **semblable à la cause**, participant à sa perfection. À ce point de vue, il ne peut en être séparé, mais il lui reste intimement uni et comme immanent.
- 3) D'un autre côté, *la perfection de l'effet ne peut jamais égaler celle de la cause* : et à ce point de vue, tout principe est réellement distinct de ses effets : Plotin l'affirme nettement [[§134, N° 3](#)], et c'est là un corollaire très logique, car il serait absurde d'identifier le *parfait immuable* avec l'image imparfaite qui en découle.

En résumé : « *Tout être parfait produit sans rien perdre une image douée par rapport à son modèle, à la fois de similitude et de dégradation ; d'immanence et de distinction réelle* ».

À proprement parler, Plotin ne démontre pas son principe ; pour en faire saisir l'évidence, il propose des exemples. Nous constatons, en effet, que tous les êtres parvenus à la perfection, loin de se reposer stérilement, répandent au dehors leur surabondance : le feu illumine et réchauffe, la neige ne garde pas tout son froid, les objets odorants réjouissent tout le voisinage [[°228](#)]. Ainsi le parfait suprême ne peut être ni jaloux de sa perfection, ni impuissant à la répandre : il doit nécessairement la communiquer, et chaque être parfait de même, dans la mesure de sa perfection. — Mais l'origine profonde et la justification de ce principe est dans l'intuition de l'être parfait que Plotin conçoit comme une bonté surabondante et active, selon l'adage platonicien : « Bonum est diffusivum sui » [[°229](#)]. C'est pourquoi nous saisissons mieux la portée de cette théorie par ses applications.

En effet, à la lumière de ce principe, l'univers apparaît constitué par une hiérarchie d'êtres qui procèdent ou émanent les uns des autres suivant une dégradation descendante et continue. Plotin, cependant, réduit au minimum le nombre des êtres dans le monde idéal et prouve qu'il ne peut y en avoir que trois :

- 1) Au sommet, l'Être nécessaire, pleinement parfait, dont le nom propre est l'UN. Il n'y a pas à démontrer son existence, car elle s'impose par elle-même comme source suprême de toute réalité : la nier serait supprimer toute explication raisonnable de l'univers.
- 2) Immédiatement après l'Un vient la dualité essentielle à l'INTELLIGENCE.
- 3) Puis, c'est une pluralité encore unifiée, dans l'ÂME.
- 4) On ne peut plus trouver ensuite que la multiplicité pure, et par conséquent le non-être : c'est la MATIÈRE.

L'Un, l'Intelligence, l'Âme, la Matière : telles sont les quatre applications du principe fondamental de Plotin.

1. — L'UN.

§125). L'Un est pour Plotin le nom propre de *Dieu*, ou plus exactement de celui qu'un de ses disciples [[°230](#)] appelle « *Hypertheos* » (ὑπέρθεος), le Dieu suprême, et qu'il nomme Père des Dieux, Roi des rois, le Premier, Source et Principe ; en un mot « plus que Dieu ». Mais, entre tous, le nom d'Un a été choisi pour exprimer le caractère distinctif de Dieu : la *transcendance*, en vertu de laquelle son ineffable simplicité possède infiniment mieux que toutes les perfections déterminées et multipliées dans les créatures. C'est pourquoi Plotin, pour exposer la nature de Dieu, emploie un double procédé : l'un positif, l'autre négatif.

A) Théologie positive.

Dieu étant principe et source de toutes les perfections, doit les posséder en soi suréminemment : Plotin ne refuse pas de le reconnaître.

1) L'Un est d'abord la *perfection même*, parce qu'il est la réalisation de la suprême immanence, dans l'opération à la fois la plus active et la plus immuable. Il est en effet pleinement indépendant de tout autre ; il est tout entier de soi et par soi, se suffisant pleinement en sa solitude, il est la réalisation la plus absolue de *l'identité*, éternellement le même que soi. Mais cette stabilité n'est pas l'inaction : l'Un est au contraire la suprême Puissance, non point passive comme la matière, mais opérative, premier acte toujours en éveil : « Il est, dit Plotin, la puissance de tout et s'il n'est pas, rien n'existe » [[°231](#)], de telle sorte cependant qu'il se porte d'abord tout entier vers lui-même et comme vers ses propres profondeurs.

2) On peut aussi lui attribuer en détail chacune de nos perfections à condition de les *purifier* de tout élément incompatible avec son absolue simplicité et sa transcendance suréminente. En conséquence :

a) **Dieu est pensée**, mais pensée substantielle et purement intuitive, sans aucune distinction de sujet et d'objet ni aucune multiplicité d'opérations. Il est aussi *conscience*, car il n'ignore rien de soi-même. Mais à cause de

l'absolue simplicité de son objet, son acte de pensée est plutôt un simple contact ineffable.

b) **Dieu est vouloir et désir** ; mais purement immanent. Il se complaît en lui-même, il se veut lui-même, étant beau et bon en soi et par soi ; son orientation est toute intime, sans nulle tendance vers une fin ou un bien extérieur ou meilleur.

c) **Dieu est liberté** ou mieux, **acte libre subsistant**. Il n'a pas une essence serve, puisqu'il est premier, ne dépendant de personne et tenant uniquement de soi-même toute sa réalité et son activité.

d) **Dieu est la vie bienheureuse**, enfin, mais absolument simple et immuable.

B) **Théologie négative.**

§126). Mais, selon Plotin, il est plus vrai encore de *nier* de Dieu, non seulement toute imperfection, mais aussi toutes les perfections positives exprimées par nos concepts : ceux-ci en effet déterminent et ainsi limitent ces perfections ; ils y introduisent quelque composition ou dualité et les rendent indignes de la simplicité et de la transcendance de l'Un. En conséquence :

a) **Dieu n'a aucune pensée ni conscience**, en tant que tout acte d'intelligence suppose essentiellement la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu. « Si un être a conscience, dit Plotin, c'est pour s'unir à soi-même par cet acte ; s'il apprend à se connaître, c'est qu'il se trouvait ignorant de lui-même » [[°232](#)].

b) **Dieu n'a aucun vouloir ni désir**, en tant que ces actes supposent un bien extérieur vers lequel on se porte et une succession d'opérations pour choisir.

c) **Dieu n'a pas la vie**, celle-ci exigeant le mouvement. Mais s'il n'est pas en mouvement, il n'est pas non plus au sens propre en repos, ce qui supposerait en lui un sujet distinct recevant la forme de stabilité, de sorte qu'il perdrait sa pleine simplicité.

d) **Dieu n'est même pas l'être** dans sa plus grande indétermination ; car, pour Plotin, l'être implique essentiellement une pluralité : il désigne une essence déjà spécifiée, une des Idées du monde platonicien, distincte des autres, et par là, il enveloppe du non-être. « Le nom même d'Un, ajoute Plotin, n'exprime autre chose que la négation de la pluralité » [[°233](#)].

Cette théologie négative n'est d'ailleurs qu'un corollaire du principe fondamental. Dieu étant le Premier, Source de toute réalité, et la cause étant de soi meilleure que son effet, il se distingue du reste en ce qu'il possède une plus haute perfection. Ce serait rabaisser Dieu que de lui attribuer une perfection qui lui serait commune avec les autres êtres. « L'Un, dit Plotin, se refuse à faire nombre avec aucune autre chose ; il est mesure et non mesuré : on peut dire seulement qu'il est au-delà. Nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est » [[°234](#)]. Bref, il est *l'Ineffable*, *l'Indéterminé*, le *Transcendant*.

§127). Ces conceptions ne sont pas très éloignées de la théorie thomiste selon laquelle nous ne connaissons Dieu naturellement que par nos idées analogues exprimant des perfections pures, où se montre un double aspect. D'une part, ces idées nous apportent une réelle connaissance de la substance divine qu'elles signifient au sens propre, de sorte que les divers attributs de Dieu ne sont pas synonymes. Mais d'autre part, cette connaissance est tellement imparfaite et inadéquate, que ces attributs n'ont qu'une valeur purement négative pour signifier *l'essence* ou le mode d'être propre à Dieu : « De Deo, dit aussi saint Thomas, scire non possumus quid sit, sed solum quid non sit » [[°235](#)].

Mais Plotin pousse si loin la méthode négative qu'on a pu l'accuser, non sans vraisemblance, *d'agnosticisme*, parce qu'il enseignait l'impossibilité radicale pour nos *concepts* de rien exprimer positivement sur l'être de Dieu. Mais cette critique part du principe que notre seul moyen naturel d'atteindre Dieu est notre raison abstraactive ; Plotin, au contraire, met au-dessus des concepts, non seulement l'intuition, mais une connaissance proportionnée à la vision de Dieu : *l'extase*. Pour celle-ci, Dieu n'est plus inconnaissable, mais il reste inexprimable en mots et en concepts. Grâce à cette distinction, les deux théologies ne sont plus inconciliables.

C) L'émanation.

§128). D'après la théorie fondamentale, Dieu étant la perfection suprême, est aussi le Principe le plus fécond. Il produit en effet une réalité distincte de lui : l'Intelligence qui émane de sa substance à la fois librement et nécessairement :

a) **Librement** : car l'Un, dans sa plénitude, n'a aucun besoin de ce nouvel être. Il le produit sans s'appauvrir, sans rien perdre ni gagner, c'est-à-dire, dans une absolue indépendance et liberté. D'ailleurs, il agit avec intelligence, conscience et volonté dans la mesure où la théologie positive lui a reconnu ces perfections.

b) **Nécessairement** : car l'Un étant immuable, dit Plotin, « s'il y a un second terme après lui, il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille et en un mot, sans aucun mouvement. De quelle manière donc ? Et que faut-il concevoir autour de lui, s'il reste immobile ? Un rayonnement qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme la lumière resplendissante qui environne le soleil naît de lui, bien qu'il soit toujours immobile » [°236]. Or ce mode d'action est naturel et nécessaire.

Il est d'ailleurs essentiel à tout être parfait de manifester sa plénitude en produisant un effet à son image. Cette émanation n'est pour ainsi dire qu'un aspect de la perfection de l'Un, aussi nécessaire que lui [°237].

2. — L'INTELLIGENCE.

§129). L'Intelligence est appelée par Plotin, le *Nous*, beaucoup plus rarement le Logos (Verbum) comme les stoïciens et Philon [°238]. Venant de Dieu par émanation nécessaire, elle existe nécessairement de toute éternité. Cependant, elle est un véritable *effet*, et l'on peut en préciser la nature en application des deux aspects du principe fondamental.

A) **Dégradation.**

Elle se manifeste au triple point de vue de l'unité, de la vérité et de la bonté.

1) L'Intelligence ne possède plus l'absolue simplicité de l'Un, car elle implique une essentielle *dualité* : celle du sujet et de l'objet. Elle n'est pas

uniquement pure intuition, mais d'abord contemplation d'un autre qui est Dieu : *C'est en pensant le Bien qu'elle se pense elle-même* [[°239](#)].

2) À cause de cette infériorité, elle ne peut épuiser d'un seul regard la plénitude transcendante de son objet, l'Un. En elle la vérité se fragmente en une multitude *d'Idées* ; et Plotin adopte ici la célèbre doctrine du monde idéal de Platon, avec toutes ses Idées des genres, des espèces, et même des *individus* [[°240](#)], harmonieusement hiérarchisées et procédant de cette Idée suprême à peine perceptible, que Platon appelait le *Bien*, et que Plotin nomme *l'Un*.

3) La moindre unité entraîne une moindre *bonté*. La pluralité des Idées demande une sorte de sujet récepteur et multiplicateur qui, tout en restant d'ordre immatériel, divin et infini, n'a plus la plénitude de perfection du premier acte.

B) Ressemblance.

L'Intelligence étant le premier effet, n'a qu'un minimum de dégradation et garde encore une très grande ressemblance avec l'unité, la vérité et la bonté de l'Un.

1) Elle participe à *l'unité*, d'abord parce que l'Un est l'unique objet de sa contemplation. De plus, ces Idées (tout en restant réellement multiples) ne sont pas des individualités subsistantes, comme pour Platon ; elles s'identifient toutes à l'essence unique de l'Intelligence qui les rassemble comme un faisceau de forces spécifiques distinctes mais constituant un seul principe d'activité. Le « monde idéal » est devenu une seule Intelligence personnelle, une Hypostase.

2) Elle participe encore à l'immuable *vérité*. Comme les Idées constituent son essence, elle a par elle-même toutes ses pensées ; elle n'a pas à se former d'images représentatives ni à raisonner pour acquérir la pleine vérité : il lui suffit de contempler ce qu'elle est : l'image parfaite de l'Un ; de sorte qu'elle ne rencontre aucune occasion d'erreur. De là son éclatante *beauté* qui est la splendeur du vrai : « Beauté première, beau tout entier, il n'y a pas même une partie où sa beauté soit en défaut » [[°241](#)].

3) Cette indéfectible contemplation de la vérité dans l'Un, lui apporte aussi une participation à la *bonté* suprême avec la perfection et la béatitude définitive. Plotin l'appelle un dieu qui possède immuablement toute chose : « Pourquoi essayer de changer s'il est bon ? Et pourquoi chercher à s'agrandir s'il est très parfait ? » Il a ainsi « la véritable *éternité* dont le temps qui enclôt l'âme... est une imitation » [[°242](#)].

§130). Resterait à concilier ces deux affirmations : les Idées sont réellement distinctes ; — et elles sont identiques à l'unique essence de l'Intelligence. Plotin se contente souvent de juxtaposer ces deux conclusions qui reflètent le double aspect de son principe fondamental : « L'être qui pense, dira-t-il, doit être à la fois un et deux... Il faut donc à la fois qu'il soit simple et qu'il ne soit pas simple » [[°243](#)].

Voici l'explication de Bréhier : « L'Intelligence est vision de l'Un, et par là même elle est connaissance de soi et connaissance du monde intelligible... La conception la plus profonde que l'on puisse avoir du monde intelligible est celle d'une société d'intelligences ou, si l'on veut, d'esprits dont chacun en se pensant, pense tous les autres et qui ne forment donc qu'une Intelligence ou Esprit unique » [[°244](#)].

Mais c'est surtout à propos de l'Âme, où se rencontre une difficulté semblable, que Plotin l'examine et la résout.

3. — L'ÂME.

§131). L'Intelligence, comme l'Un, dans la mesure de sa perfection et suivant le même procédé d'émanation fatale ou naturelle, doit produire un troisième effet que Plotin nomme *l'Âme du monde*. Cette Âme est donc elle aussi nécessairement éternelle, mais inférieure, quoique semblable à l'Intelligence.

A) Dégradation.

1) Son *unité* d'abord est moins forte ; car elle n'implique pas seulement dualité, mais une multiplicité presque indéfinie d'éléments réellement distincts : Plotin les appelle avec les stoïciens, des « forces plastiques : *λόγοι σπερματικοί* », c'est-à-dire, des principes par lesquels l'Âme est

immédiatement disposée à entrer en contact avec notre monde sensible. Plus clairement, ces principes sont les *âmes particulières* qui constituent la perfection substantielle de tous les êtres de l'univers sensible : ce qu'Aristote appelait les *formes substantielles* ; car, pour Plotin, l'Âme étant principe d'activité et d'ordre en général, tout être corporel est animé, même les minéraux. Toutes ces âmes particulières habitent l'Âme du monde comme les multiples Idées habitent l'Intelligence.

2) Cette dispersion d'éléments entraîne pour l'Âme une infériorité dans la possession de la *vérité*. Elle peut atteindre, il est vrai, le monde idéal dans l'Intelligence, mais au moyen du *raisonnement* et non plus par intuition : elle doit se former des notions ou concepts, images imparfaites des Idées.

3) De là aussi sa moindre *bonté* : elle est de nature hybride et comme sur la frontière de l'esprit et de la matière, tellement que Plotin distingue parfois deux Âmes : l'une divine, tournée vers l'intelligible ; l'autre inférieure, toute occupée au soin des corps.

C'est pourquoi elle ne jouit plus de l'éternité : en produisant le monde sensible, elle *engendre le temps* auquel elle se soumet et qui n'est plus que l'image mobile de l'éternité. Le temps est comme un allongement progressif de la vie de l'Âme [[°245](#)].

Parmi ces âmes multiples, Plotin trouve une place pour les divinités païennes selon leur hiérarchie : les démons qui sont corporels, habitent le monde sensible, surtout les astres ; les dieux supérieurs sont dans l'Âme divine, et même, les plus grands, dans le Logos avec les Idées.

B) Ressemblance.

À côté des conséquences que l'Âme subit parce que toute cause est supérieure à son effet, il en est d'autres dont elle jouit parce que tout effet participe et ressemble à sa cause.

1) Elle participe encore positivement à *l'unité*, car sa propriété essentielle est une indivision actuelle qui retient les multiples âmes dans le faisceau d'un principe unique, à l'image du faisceau des Idées dans l'Intelligence. « l'Âme du monde, dit Plotin, se donne à lui dans toute son étendue... Elle

ne se fragmente pas pour animer par chacune de ses parties chaque partie du corps, mais toutes les parties vivent par l'Âme toute entière ; elle est toute présente partout, semblable par son unité et son omniprésence, au père qui l'a engendrée » [°246]. Comme l'Intelligence, elle possède son unité personnelle : elle est une *hypostase*.

Pour concilier cette prérogative avec la distinction des âmes particulières, Plotin apporte l'exemple de l'unique science qui se répand en de multiples conclusions. Chaque théorème contenant *en puissance* tous les autres, a son individualité sans nuire à l'unité de la science. Ainsi chaque âme par son identité à l'Âme du monde, contient les raisons séminales de toutes les autres ; mais elle s'en distingue en en manifestant spécialement une [°247].

2) C'est pourquoi elle est encore d'ordre intellectuel, capable d'atteindre la pleine vérité : « Elle est unie à l'Intelligence, dit encore Plotin, elle en est remplie et en jouit, elle en prend sa part et elle-même, elle pense » [°248]. Elle est belle, intelligente et simple comme l'Intelligence même.

3) Elle reste enfin principe de *bonté* dans le monde. En y introduisant un élément d'unité et d'intelligibilité, elle répand partout l'ordre et la beauté ; et avec la perfection elle apporte le bien et le bonheur : elle est en un mot, la « Providence immanente » que célébraient les stoïciens. Elle ordonne tout sans effort, sans raisonnement, par l'influence naturelle de son être parfait qui se répand. À ce point de vue universel, non seulement aucune substance n'est mauvaise, mais ce que nous jugeons un mal sous un point de vue plus restreint, est réellement un bien nécessaire à l'ordre, comme le bourreau dans une cité bien réglée [°249].

C) La Trinité de Plotin.

§132). L'Un, l'Intelligence, l'Âme sont trois êtres personnels ou trois hypostases qui constituent pour Plotin le *Monde divin*. En toutes trois se retrouvent l'éternité, et donc en un sens l'immutabilité puisque l'émanation se produit « sans troubler la quiétude » de la cause, et aussi l'immensité, et même l'infinité en tant que toutes trois sont immatérielles et spirituelles. Par là cette Trinité divine s'oppose clairement au monde sensible où règnent le changement et la limite, la naissance et la mort, le temps, la quantité et le lieu. On peut même y rencontrer quelques ressemblances

extérieures avec le mystère de la Très Sainte Trinité. Ainsi le Nous (νοῦς) est appelé Fils de Dieu et Lumière de Lumière, *Lumen de Lumine*, comme dans le Credo [[°250](#)].

Mais le fond de la doctrine est radicalement opposé à notre Foi. Car au lieu de trois Personnes consubstantielles, Plotin admet trois Hypostases procédant par dégradation successive. Il se représente l'ensemble des choses comme gravitant autour d'un noyau lumineux qui est l'Un ; autour de ce foyer central une première zone se dessine, toute illuminée et incandescente encore : c'est l'Intelligence ; vient ensuite une deuxième zone moins brillante déjà, plus rapprochée des ténèbres du monde sensible qui commencent à l'envahir : c'est celle de l'Âme enfin, contiguë à celle-ci, mais toute assombrie, dans laquelle néanmoins on découvre encore l'influence du foyer central par l'action de l'Âme, est la zone des corps ; au-delà, il n'y a plus que la nuit de la matière.

Ainsi dans cette théorie, l'Un seul est le vrai Dieu : l'Âme et l'Intelligence sont déjà des effets, des *créatures*. Leur rôle d'intermédiaires divins est de combler l'abîme creusé par Platon entre la matière et l'Idée : Plotin y réussit en appliquant une dernière fois son principe fondamental pour expliquer la matière.

4. — **La matière.**

§133). Parce que l'Âme jouit encore d'une réelle perfection, elle doit conformément à la théorie maîtresse, s'extérioriser par un effet, mais en gardant la règle de la *dégradation* : ce sera la *matière*.

A) **Dégradation.**

Cependant l'unité de l'Âme est déjà si fragile que pour rester en deçà, la matière ne peut que réaliser la *multiplicité pure*. Et comme l'être et la perfection sont proportionnels à l'unité, la matière sera pur non-être dépouillé de toute détermination et de toute perfection.

En conséquence :

1) Elle n'a rien de stable mais est *pur devenir* incapable d'exister en dehors du temps.

2) Elle n'a rien de solide mais est *pur vide*, identique à l'espace. Elle n'a même pas la propriété d'être grande ; la quantité la fait paraître grande, mais elle est le réceptacle dépouillé de toute grandeur déterminée.

3) Elle n'a rien de vrai, d'intelligible ni de beau, mais elle est *principe de toute erreur et laideur* ; on la voit, dit Plotin, « autant qu'on peut voir la plus laide des réalités... elle est puissance pure, plusieurs fois non-être, mensonge essentiel » [[°251](#)].

4) Elle n'a rien de bon ni d'ordonné, mais elle est le *mal originel* ; source de tout désordre moral et physique. « Lorsque le défaut de bien est *total*, affirme Plotin, comme dans la matière, nous avons le mal véritable ». Celui-ci « altère et corrompt la forme en lui juxtaposant sa propre nature » [[°252](#)].

B) Ressemblance.

Malgré tout cependant, comme tout effet, la matière ressemble à sa cause et essaie de participer à sa perfection en ce sens du moins qu'elle est une *réalité* ; elle est l'inséparable reflet de l'Âme comme l'ombre est l'inséparable suite du corps éclairé, et ce lien lui donne quelque consistance, mais le moins possible : « Elle participe à l'être, dit Plotin, sans y participer ; elle tire quelque chose de son voisinage avec lui, bien que sa nature rende impossible toute union intime » [[°253](#)]. Elle a du moins la réalité tenue qu'Aristote attribuait à la puissance dépouillée de tout acte ; Plotin même, en commentant Platon, lui reconnaît une certaine activité propre et une sorte d'aspiration, mais qui reste confuse, sans ordre, et se porte n'importe où, instable par elle-même, sans cesse en mouvement vers la forme [[°254](#)].

Ce qui exprime le mieux, semble-t-il, cet aspect de la matière, c'est sa double propriété de dépendance et d'éternité :

1) **Dépendance.** Elle est toute entière en fonction de l'Âme, et l'on pourrait parler de son essentielle *relativité*. Si elle est le mal, c'est comme une *privation* de bien, un manque d'ordre ; si elle est la laideur, elle « se montre

nécessairement prise dans les liens de la beauté comme un captif couvert de chaînes d'or » [[°255](#)]. Elle est semblable à un miroir sur lequel les corps, comme une série d'images, se forment, se transforment et se répercutent. Par là s'explique que l'Âme, tout en restant en soi indivisible et impassible, prenne en ses manifestations inférieures l'aspect de multiplicité et de changement. C'est le composé qui change, dit Plotin ; mais (la cause produisant sans rien perdre) il maintient énergiquement que l'Âme véritable n'en souffre en rien.

2) **Éternité.** C'est fatalement et aveuglement que l'Âme produit la matière ; il ne serait pas mieux qu'elle s'en abstînt, car être cause, même de non-être, est essentiellement une perfection. L'éternité appartient donc aussi nécessairement au monde sensible qu'au monde divin ; à ce point de vue, Plotin défend *l'incorruptibilité* de la matière : elle reste immuablement ce qu'elle est, le dernier anneau nécessaire à l'ordre, et le temps qui la caractérise est l'image mobile de l'immobile éternité.

Cette propriété n'exclut pas d'ailleurs la dépendance d'effet à cause : « Les platoniciens, note saint Augustin, disent qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de toute éternité posé sur la poussière ; l'empreinte existerait toujours par-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise » [[°256](#)].

C) Le Monde et Dieu : Plotin est-il panthéiste ?

§134). *L'éternité du monde* et, en général, de tout être réel est admise par Plotin comme simple corollaire de l'existence féconde d'un Être parfait. Si elle n'est pas démontrée comme dans Aristote, elle est à tort considérée comme *un droit*, et elle doit être semblablement appréciée. En philosophie, elle est une hypothèse possible mais non nécessaire ; et nous savons par la Foi qu'elle est erronée [[§79](#)].

Cette erreur a du moins l'avantage de faire ressortir le *point de vue métaphysique*, profond et légitime, auquel se met constamment Plotin. Il ne s'agit pas pour lui d'expliquer le mouvement ou l'origine temporelle du monde ; mais bien sa nature ou son être même, les réalités sensibles,

variables et multiples n'étant pas à ses yeux pleinement intelligibles par elles-mêmes. Sa réponse (qui se résume en ce principe : « La raison pleinement explicative de l'imparfait est la cause efficiente parfaite, intelligible par soi et source désintéressée ») n'est pas très éloignée de la réponse augustinienne et thomiste faisant appel à la cause parfaite de l'être ou cause créatrice.

Mais la solution de Plotin reste doublement déficiente, et du côté de l'effet ; et du côté de la cause :

a) *Du côté de l'effet.* L'effet à expliquer par la cause parfaite n'est pas seulement la partie imparfaite de l'être, comme dit Plotin, mais le composé subsistant total qui par un de ses principes (la puissance), est limité et imparfait ; et par un autre principe (l'acte) participe à la perfection de Dieu. En conséquence, dans cet effet total il faut reconnaître une cause formelle intrinsèque, et l'on ne peut donc tout expliquer par la cause efficiente même parfaite.

1) Plotin, il est vrai, a très bien vu qu'une conséquence de la causalité parfaite produisant l'être même, était l'union très intime du principe avec son effet et il l'explique par la notion de *présence intérieure* ou *d'immanence*. Très justement aussi, il place le fondement de cette présence dans la dépendance réelle qui affecte l'effet vis-à-vis de la cause, affirmant que cette dépendance n'est nullement du côté de la source mais se tient toute entière du côté de l'être imparfait, de sorte que, au sens propre, l'effet est dans la cause mais la cause n'est pas dans l'effet. « l'Âme, dit-il, n'est pas dans le monde, c'est lui qui est en elle... L'Âme est dans l'Intelligence, le corps est dans l'Âme et l'Intelligence est dans un autre qui lui n'est pas dans un autre... Toutes choses sont en lui, mais lui n'est pas en elles, sans toutefois en être éloigné » [[°257](#)].

Ce mode de présence sauvegarde très bien la distinction réelle et la transcendance de la Cause parfaite. De plus, ce mode de présence convient spécialement à l'Un qui est en tous, précisément parce qu'il n'est en aucun de façon à lui appartenir et en être limité, et qui est la source perpétuellement débordante et restant intacte en soi-même, dont tout reçoit sans cesse l'être et la vie, soit directement, soit par l'Intelligence et l'Âme. Saint Thomas enseignera une doctrine toute semblable en expliquant la

causalité créatrice et conservatrice par la relation non mutuelle, réelle et transcendantale dans l'effet, mais de raison seulement dans la cause.

2) Mais Plotin semble ébloui par l'éclat de cette grande vérité et il y cherche l'explication de tous les problèmes, spécialement de celui de l'union de l'âme et du corps. Il refuse explicitement d'y voir avec Aristote, l'union de la forme à la matière, accumulant jusqu'à neuf arguments contre l'hylémorphisme [[°258](#)].

En d'autres termes, il ne conçoit jamais entre parfait et imparfait le rapport de dépendance mutuelle par lequel les êtres incomplets sont en relation transcendantale, mais toujours le rapport non mutuel de dépendance entre l'effet, être imparfait mais subsistant complet, et la cause, être subsistant parfait et inaltérable. Or l'expérience, en affirmant l'unité substantielle du composé, comme l'homme, démontre la fausseté de l'explication plotinienne.

De là encore vient l'obscurité de la notion de matière première qui, étant un effet, prend figure d'être complet, ce qui est incompatible avec sa nature de puissance pure. De là surtout vient l'impossibilité de rendre compte du *devenir* que Plotin explique par métaphore, comme la découverte d'une perfection cachée ou l'épanouissement d'un germe préexistant. C'est en ce sens qu'il parle du passage de la puissance à l'acte, spécialement en morale [[°259](#)].

b) *Du côté de la cause.* La cause parfaite de l'être ou créatrice n'est ni multiple ni nécessaire, comme le pense Plotin. Elle est au contraire, d'une part, absolument unique parce qu'elle est infinie en perfection ; et d'autre part, pleinement libre parce que toute la raison de son activité est la décision de sa volonté à la lumière de sa science et sans nulle influence extérieure.

1) Plotin remarque dans le réel, trois imperfections superposées : la multiplicité pure dans la matière, la multiplicité unifiée dans la vie, la dualité dans la pensée : d'où il conclut à l'existence de trois causes parfaites ou créatrices, puisqu'au-dessus de chaque échelon on peut réaliser un être possédant par soi la perfection de son effet, c'est-à-dire du degré inférieur, sans ses imperfections caractéristiques.

Mais d'abord, l'expérience corrige cette conception, comme nous l'avons dit, en établissant que la *matière première seule* ne peut être un effet au sens propre. De plus, lorsqu'on cherche la cause de *l'être* ou de la *substance*, toute réalité, si infime soit-elle, participe aux perfections pures (être, unité, bonté, etc.) et celles-ci étant capables de se réaliser à l'infini, ne trouvent leur raison d'être parfaite que dans l'« *Ipsum Esse subsistens* » qui les réalise toutes à l'infini.

En d'autres termes, Plotin pose le problème de la création ou plus exactement de la conservation dans l'être de toute créature imparfaite. Or Dieu seul, c'est-à-dire l'Un, est créateur, comme le démontre saint Thomas [°260]. Il ne peut y avoir plusieurs créateurs, ni comme causes principales, parce qu'il n'y a qu'un Être infini ; ni comme causes instrumentales car aucune créature ne peut servir à celui qui tire tout l'être du néant : l'instrument sans une matière qu'il dispose ne peut avoir aucune véritable action causale.

Il est vrai que l'on pourrait concevoir sans absurdité une participation à l'action divine conservatrice des substances [°261] ; mais alors la conception a priori de Plotin devrait être soumise à la vérification de l'expérience qui ne laisse aucune vraisemblance, ni à l'existence de l'Âme du monde, ni à celle du monde intelligible ou du *Nous* distinct de Dieu [°262]. Ainsi la causalité créatrice n'admet pas d'intermédiaire entre Dieu et le moindre des êtres.

2) Plotin remarque encore qu'il convient par définition à l'être parfait de produire ou d'expliquer l'imparfait : il lui est essentiel d'être cause. Or ce qui est essentiel et naturel est nécessaire. Le monde est donc nécessairement éternel et Dieu n'était pas libre de le créer ou non.

Il faut répondre ici que d'essence de l'être parfait peut se prendre de deux façons. D'abord, d'une façon *absolue*, dans ce qui le constitue en soi : et en ce sens il n'est pas essentiel au parfait de créer, puisqu'il est tout entier par soi et en soi. Plotin d'ailleurs concède ce point et affirme même la liberté de Dieu sous cet aspect. Mais on peut considérer aussi l'essence de la cause parfaite d'une façon *relative*, en tant qu'elle est définie, grâce à l'analogie, par ses effets mieux connus. En ce sens, s'il est vrai que pour être cause en acte second, il est nécessaire de poser un effet, il est faux que pour être

cause en acte premier, l'existence d'un effet soit indispensable. Ainsi l'adage platonicien : « *Bonum est diffusivum sui* », doit se traduire par une nécessaire dépendance du côté de la créature, et une libre communication du côté de Dieu, Bien suprême.

3) La nécessité de l'émanation enseignée par Plotin pose le problème de son *panthéisme*. On définit le panthéisme : « Une doctrine d'après laquelle tout est Dieu ; Dieu et le monde ne font qu'un, ce qui peut s'entendre en deux sens fondamentaux : 1) Dieu est seul réel, le monde n'est qu'un ensemble de manifestations n'ayant ni réalité permanente, ni substance distincte. 2) Le monde est seul réel : Dieu n'est que la somme de tout ce qui existe » [[°263](#)].

Si Plotin est panthéiste, c'est au premier sens. Or son principe fondamental, tel que lui-même le comprend, peut conduire à deux conséquences opposées. Si on insiste sur la part de vérité qu'il affirme, il *exclut radicalement le panthéisme*, puisqu'il reconnaît une distinction réelle entre la cause parfaite et l'être de son effet [[°264](#)]. Mais si on insiste sur la nécessité de l'émanation, on devrait conclure que l'être des effets fait partie de l'être de la cause, puisqu'il en est une manifestation *essentielle* ; ou bien l'ensemble des êtres émanant de l'Un doivent se considérer comme un Tout absolument nécessaire, et ils constituent ainsi la Divinité qui se définit l'Être nécessaire [[°265](#)].

Historiquement cependant, Plotin n'accepte pas cette conséquence panthéiste : il refuse d'appeler *divine* la matière, et il maintient la distinction entre l'Un et ses effets. « Étant parfait, dit-il, l'Un surabonde et cette surabondance produit une chose *différente* de lui... Les choses ne sont pas le Premier, parce que celui-ci reste en lui-même en leur donnant l'existence » [[°266](#)]. « La cause ne peut s'identifier avec son effet » [[°267](#)].

Néanmoins il ne répugne pas, à un autre point de vue, à concevoir l'identification de nos multiples âmes individuelles avec l'unique Hypostase, soit de l'Âme du monde, soit de l'Intelligence, et la distinction qu'il maintient entre elles reste bien fragile.

Disons que *l'émanation* au sens de Plotin [[°268](#)], tout en sauvegardant explicitement la distinction réelle entre le vrai Dieu et la création, contient

un germe dangereux de panthéisme.

Article 2. Morale. Ascension de l'Âme vers Dieu.

§135). Toute morale se base sur une doctrine psychologique ; et la psychologie de Plotin n'est qu'une conséquence de sa métaphysique. Nous trouvons donc ici comme principe unificateur, une application de la théorie fondamentale, mais à un autre point de vue. Au lieu de voir le Parfait qui se donne, on considère l'imparfait qui se retourne vers sa source par le désir et, degré par degré, remonte jusqu'au premier Principe.

Ainsi aurons-nous trois paragraphes :

1. Conclusions psychologiques.
2. Principe du retour : le désir.
3. Les degrés de la purification.

1. Conclusions psychologiques.

A) Définition de l'homme.

§136). L'homme est un être complexe formé d'une partie matérielle sensible et corruptible, le *corps* ; et d'une partie spirituelle et éternelle qui elle-même se dédouble en deux parties distinctes : *l'âme raisonnable* ($\psi\upsilon\chi\eta$) et l'intelligence intuitive ou *l'esprit* ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) que saint Augustin traduit par *mens*). Ces trois éléments ne sont pas séparés, car ils procèdent l'un de l'autre : l'esprit est cause efficiente de l'âme, et celle-ci, cause efficiente du corps ; d'où découle leur intime présence ou immanence mutuelle. Mais ils ne sont pas unis substantiellement, car il n'y a pas entre eux rapport de matière à forme.

Pour Plotin, cette définition de l'homme n'est qu'une application particulière de sa métaphysique. Chacun de nous est une *créature de l'Un*, pourrait-on dire, c'est-à-dire un des multiples rayons émanés de sa perfection et réunis en un double faisceau dans l'Intelligence et l'Âme du monde, avant de se perdre dans la matière. Par notre partie spirituelle qui nous constitue proprement dans la dignité d'homme, chacun de nous réalise

une des multiples forces unifiées dans l'Âme (un Λόγος Σπερματικός) et une des multiples Idées unifiées dans l'Intelligence.

B) Corollaires.

De cette conception de l'homme découle un triple corollaire :

1) **Immortalité de l'âme.** Notre âme, c'est-à-dire notre partie immatérielle, est évidemment immortelle et même éternelle comme Dieu. Avant notre naissance, qui par l'union à la matière a dispersé ces éléments spirituels en divers lieux, nous étions « *uns* », en partie dans l'Intelligence contemplant l'Un, en partie dans l'Âme royale gouvernant l'univers. Nous étions tous ensemble quoique distincts, participant au mode d'être parfait et heureux qui est propre à ce monde supérieur et divin.

2) **Facultés de l'âme.** Après notre naissance, l'âme et l'esprit apparaissent comme des intermédiaires destinés à relier une portion spéciale de matière au Principe premier, source de tout être, à l'Un ineffable. Pour jouer ce rôle, Plotin leur reconnaît plusieurs facultés que l'on peut classer en deux groupes dans chacune des parties de notre âme. Notre *esprit* (le νοῦς) possède une puissance de contemplation supérieure pour atteindre l'Un, c'est *l'extase* ; et une puissance tournée vers le monde idéal pour le connaître et en faire rayonner les reflets, c'est *l'intuition*. De même notre âme raisonnable (ψυχή) possède une faculté supérieure de *raisonnement* pour s'éloigner des corps et s'élever vers l'Intelligence ; et des facultés inférieures, *sensibles* et *végétatives*, pour connaître et organiser la matière.

Plotin ne propose pas explicitement cette classification [[°269](#)] ; pour la sensation, il ne mentionne qu'en passant sa fonction essentielle de créer la matière et il s'attarde plutôt sur certains problèmes de psychologie expérimentale agités dans les écoles du temps, comme celui du milieu nécessaire entre la vision et son objet [[°270](#)]. Du reste elle est absente des êtres inférieurs, plantes et minéraux, où l'Âme du monde est comme endormie et crée la matière par les seules fonctions végétatives.

Cependant rien ne s'oppose pour Plotin, à ce qu'une faculté de connaissance soit en même temps créatrice, puisque, selon le principe fondamental, la contemplation est par elle-même productrice, comme un

foyer de perfection rayonnant sa propre richesse dans une image distincte, mais sans rien perdre et sans changer aucunement. On peut donc dire que « pour Plotin, l'âme sent parce qu'elle se saisit créant l'objet sensible » [[°271](#)], de même que l'Intelligence crée l'Âme en prenant conscience du monde idéal qui la constitue. La classification des quatre facultés en deux groupes semble donc rester dans la ligne du système.

3) **Progrès de l'âme.** Si tout être parfait, selon la théorie maîtresse, se manifeste nécessairement par ses opérations, nous ne sommes donc en réalité ou *en acte*, que la partie selon laquelle nous agissons : les autres parties restent *en puissance*, c'est-à-dire latentes et comme endormies, et, pour nous, elles deviennent pur non-être. « L'intelligence, dit Plotin, est nôtre sans être nôtre : elle est nôtre quand nous usons d'elle » [[°272](#)].

La morale étant destinée à nous conduire au bonheur parfait, tout son effort sera de nous faire passer en ce sens de la puissance à l'acte, c'est-à-dire de nous faire remonter vers l'état de perfection où seules agiront en nous les parties spirituelles : ce sera le retour par les différents degrés de la purification.

2. Principe du retour: le désir.

§137). Au point de vue des effets, le principe fondamental le Plotin peut s'exprimer ainsi :

« Tout effet et se retourne par un désir inné, vers sa cause parfaite où il trouve sa propre perfection et sa béatitude ».

L'explication de ce principe donnera la nature du désir et ces lois.

A) Notion du désir.

Le désir étant l'origine d'un mouvement vers la perfection, il ne peut appartenir à l'Un qui possède la plénitude de toute perfection ; mais il constitue l'activité de tous les autres êtres. On pourrait le définir : « *La tendance de tout être imparfait à développer en soi la partie qui ressemble à sa cause et fait sa richesse positive* ». Il est le signe de la perfection

absente ou n'existant qu'en puissance et qui tend à être acquise en acte. Aussi se modèle-t-il sur le degré d'imperfection des êtres :

Dans la matière, il est désordonné et stérile : on peut le qualifier, et de *désir pur* parce qu'il n'a encore rien en acte, et de *non-désir* parce qu'il n'a pas encore d'orientation précise vers un objet déterminé.

Dans l'âme et surtout dans l'esprit (le νοῦς), il est canalisé et ordonné : en remontant le cours des perfections participées du premier Être, il est le principe de l'ascension vers Dieu.

Dans l'homme où se retrouvent ces trois éléments, Plotin conçoit le désir comme une activité synthétique qui réunit, pour ainsi dire, de force ces divers aspects opposés. Il est à la fois matériel et donc désordonné et mauvais ; mais aussi spirituel et donc ordonné et bon. En un mot, le désir est un *intermédiaire* ; c'est la force destinée à faire passer une perfection de la puissance à l'acte, dans le sens indiqué plus haut, c'est-à-dire en supprimant toute activité inférieure pour que seule agisse la partie supérieure.

B) Lois du désir.

Le véritable désir étant celui qui s'oriente vers Dieu en passant par l'Âme et l'Intelligence, son mode d'action suit le mode d'être des esprits. Or les êtres spirituels sont par nature intimement unis ; dès qu'ils se ressemblent, dans la mesure même de leur similitude, ils se compénètrent, pour ainsi dire, et tendent à s'identifier, autant que leur permet leur distinction. Ils ne sont pas en effet séparés par le lieu, n'ayant pas de quantité ; mais uniquement par la différence ou dégradation qui affecte l'inférieur par suite de son émanation. Plotin déjà, avant saint Augustin, parlait de l'âme plongée dans la matière, occupée de ses soins, comme vivant dans « la région de la dissemblance » [[°273](#)].

De là, une triple loi pour le désir : loi du retour ; loi de recueillement ; loi de purification.

1) **Loi du retour.** Tout être désire d'abord explicitement sa cause prochaine ; mais l'objet profond de son aspiration foncière est son union à

l'Un : car le mouvement du désir n'atteint pas son terme avant d'avoir trouvé le Bien suprême. « Tous les êtres, dit Plotin, tant qu'ils ne possèdent pas le Bien, veulent changer ; dès qu'ils l'ont, ils veulent être ce qu'ils sont » [[°274](#)]. C'est pourquoi « l'ascension partout cherche l'Un » [[°275](#)], car « rien n'est désirable que par le Bien qui le colore » [[°276](#)].

2) **Loi du recueillement.** L'objet poursuivi n'est pas dispersé au dehors dans les choses sensibles, mais il est présent au plus intime de l'âme de sorte que le désir est avant tout un effort de recueillement vers l'intérieur de l'âme. Car, ainsi qu'il a été dit, la cause reste immanente à son effet comme la source de son être, comme sa racine, son centre et sa fin : et donc, celui qui apprend à se connaître, connaîtra aussi d'où il vient. Plus on entre en soi, plus on s'élève vers Dieu : « Il existe une affinité des choses intimes et des choses sublimes... La hauteur et la profondeur se donnent le baiser de paix » [[°277](#)].

3) **Loi de purification.** La concentration en soi-même s'effectue par le moyen de la purification, c'est-à-dire par séparation radicale d'avec les éléments inférieurs et surtout matériels. En effet, les âmes et les esprits, d'abord unis dans le monde intelligible sont devenus multiples, dispersés dans le temps et dans l'espace par la nécessité de l'émanation aboutissant à la matière. Ils ont contracté ainsi des différences qui les opposent entre eux et les empêchent de retrouver la stabilité et la perfection lumineuse du monde intelligible. Que l'on supprime ces différences qui sont comme collées aux êtres par le dehors, de même que le sculpteur par son ciseau fait voler les éclats, et dégage du bloc une forme idéale, ce sera pour l'âme le vrai réveil, l'envol vers Dieu : telle est l'oeuvre de la purification.

L'ascèse Plotinienne.

§138). Étant donné sa conception de l'union de la matière et de l'esprit par juxtaposition, non par information, Plotin conçoit l'ascèse purificatrice à la façon des stoïciens, comme une suppression du sensible et du corps, un détachement par simple et totale amputation, une abnégation sereine à l'égard de tout ce qui n'est pas l'Un. Pour lui, la matière est un voisinage déplaisant, comparable à la boue dont l'âme serait enduite et salie, ou semblable à l'haleine fétide d'un étranger dont il faut s'éloigner [[°278](#)].

Aussi cette ascèse plotinienne n'est-elle pas à proprement parler *morale*. Il ne s'agit pas d'acquérir la vertu et de devenir meilleur, mais de purifier l'oeil de l'esprit pour réaliser la contemplation, la vision de l'Un. Le péché est simplement l'adjonction d'éléments inférieurs, matériels qui entravent cette bienheureuse spéculation ; aussi la souillure n'affecte-t-elle aucunement l'âme qui, en s'unissant à la matière conformément à la loi d'émanation, ne perd rien de sa perfection propre. Un péché spirituel, une volonté mauvaise n'a pas de sens pour Plotin.

Dans l'ascétique catholique au contraire, le conflit n'est pas entre l'esprit et le corps, mais entre deux vouloirs, deux « moi » qui se disputent la prééminence ; il ne s'agit pas de laisser notre corps en route, mais de le soumettre à la Foi et à la raison. Aussi à l'encontre de ce que dit Plotin, le péché est-il essentiellement dans la volonté délibérée : il est un désordre *moral* qui affecte les facultés libres ; c'est l'âme même qui se souille et doit se transformer par la pénitence.

3. Les degrés de la purification.

§139). La purification qui consiste dans l'actuation progressive des facultés supérieures en réduisant à l'état de pure puissance les opérations inférieures, nous élève jusqu'à l'Un par trois degrés, puisqu'il y a trois facultés à purifier : la sensibilité, le raisonnement et l'intuition.

Premier degré. *Effort d'ABSTRACTION pour redevenir âme.*

C'est d'après la loi naturelle d'émanation que notre âme, heureuse là-haut, est *descendue* dans un corps, c'est-à-dire est devenue cause efficiente de cette portion de matière qui est son corps, qu'elle engendre et organise au moyen de ses puissances inférieures, végétatives et sensibles.

Dans son traité « *De la descente de l'âme dans le corps* » [279] Plotin parle cependant du *péché* de l'âme : il consiste pour elle à s'absorber dans ses fonctions inférieures où elle joue orgueilleusement au principe indépendant ; péché tout extrinsèque, avons-nous dit, mais qui a le redoutable effet de nous éloigner du bonheur, non seulement en cette vie, mais aussi en l'autre. En effet, la punition de l'âme pécheresse est de

revenir après la mort, animer des corps inférieurs selon ses dispositions vicieuses, comme l'enseignait déjà Platon : la *métempsychose* joue ainsi le rôle de sanction morale [[°280](#)].

Le premier degré pour remonter vers le bonheur céleste sera donc *l'abstraction totale* de la matière. Elle consiste à développer la raison aux dépens des sensations, afin de retrouver la nature propre de l'âme qui sommeillait sous l'amas des impressions d'expérience et d'imagination. « Pour la partie passive de l'âme, dit Plotin, se purifier... c'est cesser de s'incliner trop vers les choses inférieures et de les imaginer » [[°281](#)]. Les vertus stoïciennes, l'indifférence vis-à-vis du sensible contribuent à ce résultat en même temps que le travail scientifique selon la méthode d'Aristote.

Deuxième degré. *Effort d'INTUITION pour redevenir esprit.*

Le deuxième effort doit activer en nous l'Intelligence intuitive (le νοῦς : esprit) en abandonnant la pratique du raisonnement pour prendre la méthode dialectique de Platon. Car en notre âme supérieure qui est une participation à l'Intelligence divine, nous portons le monde idéal tout entier ; mais il est comme enfoui sous l'écorce des raisonnements de l'âme. Que l'on détruise cette écorce, cette différence ajoutée à l'intuition pure en supprimant de notre pensée toute division, toute succession pour voir le vrai d'un seul coup, et nous redeviendrons pleinement semblables à l'Intelligence en retrouvant son mode propre d'opération.

Alors nous posséderons d'une façon suréminente toutes les vertus : « Dans l'intelligence, dit Plotin, la science ou sagesse, c'est la pensée ; la tempérance, c'est son rapport avec elle-même ; la justice, c'est la réalisation de l'activité qui lui est propre ; l'analogue du courage, c'est son identité avec elle-même et la persistance de son état de pureté » [[°282](#)]. Nous nous connaissons alors « comme un être tout différent de l'homme qui s'est enlevé jusqu'en haut en emportant seulement la partie supérieure de l'âme » [[°283](#)].

Troisième degré. *Effort d'EXTASE pour redevenir l'Un.*

Notre *esprit* étant l'effet de l'Un, en possède une trace, une image qui sera actée par la suppression de l'intuition en faveur de l'extase et ainsi, conformément à la loi du désir, il s'unira si intimement à l'Un qu'il s'identifiera, *autant qu'il est possible* cependant [°284], avec lui.

Cette union sublime se produit donc quand l'âme a fait le silence absolu des sens, des raisonnements, des intuitions mêmes où elle s'oppose encore à l'objet contemplé ; quand elle a dégagé cette fine pointe de l'esprit par laquelle elle peut enfin toucher l'Infini. À ce moment brille en nous l'Un divin par une lumière imprévisible et inattendue. Il envahit et possède l'âme comme l'inspiration ravit l'esprit des initiés et des prophètes.

Plotin essaie de caractériser cette extase. C'est une vision, une contemplation, mais d'un caractère ineffable où le sujet ne se distingue plus de l'objet ; où l'on n'a plus conscience de soi, car si cette conscience subsistait, il y aurait distinction du connaissant et du connu, et l'union ne serait pas parfaite. C'est une vision comparable à celle de l'oeil devant une pure lumière : « Il voit sans rien voir, dit Plotin, et c'est alors surtout qu'il voit. Ainsi l'intelligence, se recueillant en son intimité, voit une lumière qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même » [°285].

Mais il est impossible de formuler en langage humain cette sortie de soi par laquelle l'esprit est élevé au-dessus de lui-même et l'homme s'abandonne à quelque'un d'infiniment grand. C'est un état stable, immuable, une activité supérieure de la faculté de connaître, analogue à l'état du lecteur tellement absorbé qu'il perd pour ainsi dire conscience de son acte et s'identifie avec l'objet de son attention [°286] ; c'est un transport, une ivresse, *inconsciente* si l'on entend par là l'impuissance à fixer par des concepts cette sublime opération ; mais plutôt conscience supérieure d'une âme transparente à elle-même.

Bref, l'extase est un acte suprarationnel dont il faut parler comme de l'Un lui-même :

a) *Positivement* : elle est à la fois un *acte d'intelligence et de volonté*. Elle est la possession parfaite de toute vérité, car elle est la réalisation suprême du grand principe : « Le semblable est connu par le semblable ».

Participation immédiate à l'Un, elle est une connaissance par connaturalité

parfaite, sorte de toucher ou de contact ineffable sans intermédiaire de concept ou d'idée. En même temps elle est la plénitude de tout bien et de tout bonheur, car il n'y a dans la contemplation ni fatigue ni satiété qui forcerait au repos [[°287](#)] ; c'est la *béatitude* que nul malheur ne peut détruire.

b) *Négativement* : elle est *inconsciente* et *impersonnelle*, car dans sa transcendance elle remplace et fait oublier toute autre connaissance et supprime tout sentiment de dualité.

D'ailleurs la distinction réelle entre nous et Dieu semble maintenue, soit parce que l'Un reste immuable en sa transcendance, soit parce que notre esprit en extase reste au fond ce qu'il était, son état nouveau n'étant que le simple épanouissement de ses virtualités.

Piété Rationaliste.

§140). La mystique et la piété de Plotin est essentiellement naturelle. Son extase n'est que la contemplation philosophique poussée à son dernier degré d'acuité. Sans doute elle est subordonnée à une action de Dieu nécessaire pour nous faire passer de la puissance à l'acte, c'est ce qui explique sa soudaineté et sa rareté telle que Plotin lui-même n'en jouit que très rarement dans sa vie [[°288](#)]. Mais cette action de l'Un est naturelle et se produit nécessairement dès que la purification est achevée. Dieu s'offre à tous, comme la lumière, sans distinction ni préférence, de sorte que tout dépend de nous et l'effort méthodique y conduit infailliblement. Aussi l'esprit d'amour et de prière, l'humilité et la reconnaissance sont étrangers à Plotin.

Ce caractère rationaliste de la piété de Plotin éclate en particulier dans sa conception des dieux et de la religion. Il ne peut concevoir une action de la Providence indépendante des forces de la nature ; l'idée du miracle ou de la mission rédemptrice de Jésus-Christ lui est profondément antipathique. Mais il reconnaît sans difficulté l'efficacité de la magie et il l'explique par la sympathie qui relie les diverses parties de l'Âme du monde. Selon lui, c'est une *loi naturelle* que les parties semblables agissent les unes sur les autres, sans tenir compte des distances locales ; et l'Âme étant gardienne de l'ordre universel, les résultats obtenus sont toujours bons. Du reste notre

âme inférieure seule est soumise à ces influences : le sage y échappe et les domine par la contemplation. Quant aux dieux à qui s'adressent les incantations et les sacrifices, ils nous aident inconsciemment, répandant leur influence comme le soleil sa lumière, de sorte que l'efficacité de la prière se ramène à l'utilisation des lois de la nature [[°289](#)].

Rien n'est plus opposé à la piété catholique qui concilie parfaitement l'immutabilité de Dieu avec l'efficacité de la prière. De même la mystique orthodoxe est toute surnaturelle : l'extase des saints est une participation à la vision béatifique qui est l'extase suprême ; et celle-ci est une destinée pour laquelle il y a dans notre nature une haute convenance mais nulle exigence [[°290](#)]. L'effort pour l'atteindre, sans exclure la liberté et le mérite, dépend donc avant tout de la grâce librement octroyée par Dieu. Bien plus, s'il s'agit de l'union mystique réalisée dès ici-bas avec la Sainte Trinité, elle reste le privilège de quelques âmes choisies, un don gratuit de la Providence, et il n'y a pas de méthode certaine pour y parvenir [[°291](#)].

Pour Plotin enfin, l'extase est le but suprême qui, une fois atteint, permet de négliger tout le reste ; il n'y a pas chez lui de *morale sociale*. Pour les mystiques catholiques, la perfection de cette vie est la conformité à la volonté de Dieu. L'union extatique est réservée à la vie future et si elle est accordée passagèrement ici-bas, elle ne dispense jamais des autres vertus et n'autorise pas à s'enfermer dans un égoïsme transcendant ; elle est au contraire une source féconde d'activité et d'œuvres sociales et cette ardeur apostolique des âmes contemplatives pour la gloire de Dieu est un des signes de la vraie mystique [[°292](#)].

Si le plotinisme ressemble à une forme de mystique chrétienne, c'est à la forme hétérodoxe du *quiétisme* : ici et là, même exagération sur l'excellence et la supériorité de cet état extraordinaire, sur la possibilité donnée à tous d'y parvenir, sur le dégoût de l'action et la passivité voulue et recherchée qui abolit tout mouvement, amortit le vouloir et supprime l'exercice de la vertu.

Cette critique d'ailleurs n'enlève rien à la flamme de spiritualité qui entraîne Plotin et qui, en séduisant saint Augustin, trouva par le fait son plein épanouissement et ses corrections opportunes.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

§141). Le néoplatonisme comme système philosophique est inférieur à la synthèse d'Aristote. Plotin en reprenant le point de vue métaphysique et mystique de Platon, participe d'abord à sa *faiblesse*. Négligeant trop l'expérience, il affirme gratuitement l'existence d'intermédiaires entre Dieu et l'homme ; et il reste obscur dans l'explication du changement, c'est-à-dire des réalités matérielles.

Mais il participe aussi à la *force* de Platon. Sans atteindre encore à l'idée précise de la création, il approfondit remarquablement les rapports entre Dieu, cause parfaite de l'être et le monde dont il explique par son influence continue la bonté, la vie et la durée. Ce principe de la *causalité parfaite* sur lequel est fondé tout le système, est sans doute trop étroit pour expliquer tous les aspects du réel : il faut le compléter par la cause matérielle et formelle. Mais, pris en soi, il est une des premières conséquences du principe d'universelle intelligibilité [cf. sur ce principe [§258](#)], il est une des vues les plus profondes de la raison, cherchant à expliquer l'univers, et à ce point de vue, la formule de Plotin marque un grand progrès sur ses prédécesseurs et conclut bien, comme un sommet radieux, toute la philosophie païenne.

Si l'on considère dans son ensemble cet effort rationnel qui constitue l'HELLÉNISME, on ne peut nier, ni la vigueur de sa pensée, ni la grandeur des résultats obtenus, ni la noblesse d'âme de la plupart des philosophes païens. Cependant ils n'ont pas dit tout ce que la raison peut dire sur l'univers et la vie humaine ; souvent ils ont laissé planer le doute sur le caractère personnel de Dieu et il a manqué à tous une vue claire des relations du Créateur avec le monde, ainsi que de la nature et de la destinée de l'homme.

Dès lors, l'hellénisme n'est plus rationnel mais *rationaliste* et *naturaliste*. Il tend à présenter la nature comme la manifestation d'un principe interne au monde, *l'Âme du monde*, qui prend peu à peu conscience d'elle-même dans des êtres de plus en plus parfaits. Et voici la morale compromise à son tour, du moins dans sa forme impérative : elle ne pourra être qu'une série de conseils destinés à tirer le meilleur parti possible d'une situation de fait. Une morale sans obligation ni sanction, si ce n'est la sanction immanente

d'une vie — belle et calme, quand elle est conforme à l'ordre des choses ; — laide et troublée par le remords, quand elle se révolte contre cet ordre. Ainsi, l'homme est sa propre fin : la vie vécue pour elle-même, dans le but unique d'en assurer le plein épanouissement, d'en tirer toute la beauté, tout le bonheur qu'elle peut nous donner, telle est logiquement la morale païenne.

La grande et mortelle faiblesse de l'hellénisme est dans l'absence de cette notion ferme d'un Dieu personnel, Créateur, Législateur et Rémunérateur sans lequel, ni l'ordre logique, ni l'ordre moral, ni l'ordre social n'ont de raison suffisante. Et bien que ces doctrines vitales ne soient pas par elles-mêmes hors de la portée naturelle de l'intelligence humaine, l'échec de ces grands génies démontre la nécessité morale d'une révélation pour nous en instruire, « expedite, firma certitudine, nullo admixto errore », selon l'expression du concile Vatican I [[°293](#)]. Et d'un autre côté, la nécessité d'une autorité divine pour garder dans son intégrité le dépôt révélé ressort clairement de cette histoire des systèmes qui se succèdent sans parvenir à s'imposer.

À un autre point de vue cependant, la philosophie païenne, à mesure qu'elle avançait, s'approchait de plus en plus de la pleine vérité et en excitait l'amour et la recherche dans les âmes d'élite ; elle parvenait à construire des cadres rationnels définitifs, capables de recevoir les formules de la Foi ; elle donnait aux grandes conceptions naturelles de la métaphysique, cette précision et cette clarté qui permettraient de pénétrer plus profondément les richesses du dogme, en lui-même et dans ses conséquences, et de constituer enfin cette sublime sagesse, à la fois divine et humaine, de la *théologie*. Par là, l'hellénisme apparaît comme une préparation providentielle à la révélation de la pleine vérité apportée au monde par

NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST.

Précis d'histoire de philosophie (§142 à §160)

Deuxième partie. Époque patristique et médiévale. Philosophie chrétienne.

[b19\) Bibliographie \(sur la philosophie chrétienne en général\)](#)

§142). Le christianisme n'est pas une philosophie, mais une vie religieuse basée sur une révélation qui impose à l'homme au nom de l'autorité divine un ensemble de vérités à croire et de préceptes à observer. On doit reconnaître cependant, à la lumière de l'histoire, l'importance de L'APPORT DOCTRINAL fourni par la Foi à la raison dès les premiers temps de l'ère chrétienne : car sur tous les problèmes précisément où la sagesse païenne avait échoué, existence et nature de Dieu, ses rapports avec le monde, spiritualité et immortalité de l'âme, obligation et sanctions morales, la Parole de Dieu apportait la réponse la plus nette [[°294](#)]. Mais elle l'imposait d'autorité et laissait à la raison le désir d'en comprendre et d'en saisir la légitimité.

Souvent aussi, sur les mêmes sujets, la philosophie proposait des solutions parallèles, d'où surgit le problème de leur conciliation. C'est pourquoi, en vertu du besoin d'unité naturel à l'esprit humain, un effort intellectuel devait se produire pour fondre en une seule science ces doctrines nouvelles avec les vérités déjà acquises par la raison : cette science constitue proprement la THÉOLOGIE. Le théologien est donc un croyant qui se sert de la philosophie pour traduire la révélation en formules scientifiques capables d'en éclairer la profondeur et la beauté, pour en montrer la crédibilité, pour la défendre contre les objections, pour en déduire les vérités virtuellement révélées et pour l'organiser en un corps de doctrine.

Mais par le fait même de cette utilisation, la philosophie, sans cesser d'être elle-même, s'est trouvée renouvelée et enrichie ; et c'est pour exprimer cet

événement historique que l'on parle avec raison de PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE [[°295](#)]. Or tous les philosophes chrétiens ont été en même temps théologiens ; mais les rapports entre philosophie et théologie n'ont pas toujours eu chez eux, le même caractère. On peut à ce point de vue, distinguer trois périodes :

1) De même que les derniers philosophes païens, tout en restant dans le domaine de la pure raison, étaient avant tout des théologiens et des mystiques, de même les premiers philosophes chrétiens ne distinguent pas nettement la philosophie de la théologie *surnaturelle* et leur unique science est le fruit d'un effort pour éclairer les vérités dogmatiques par la raison, et pour illuminer les vérités philosophiques par la Foi. Telle est la caractéristique de la *première période* : celle des PÈRES de l'ÉGLISE.

2) Peu à peu cependant, les vérités connaissables par la seule raison, d'un côté, et les mystères révélés, de l'autre, se dégagent dans leur valeur propre et l'on aboutit au Moyen Âge à une résurrection de la pure philosophie, science naturelle complète et indépendante de droit, dans ses méthodes et dans ses doctrines, quoique, en fait (et pour son avantage), humble servante de la Foi. C'est la SYNTHÈSE SCOLASTIQUE dont l'apogée, au XIIIe siècle, verra fleurir les grands docteurs, philosophes autant que théologiens : saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Duns Scot.

3) La période suivante, sans perdre complètement ces précisions, les laissera souvent s'obscurcir par les subtilités des écoles philosophico-théologiques qui se multiplient, symptômes d'une décadence qui se prolongera jusqu'au XVIIe siècle où Descartes inaugurerait l'époque moderne.

De là trois périodes dans la philosophie chrétienne :

1re PÉRIODE : Préparation Patristique : IIe — VIIe siècle.

2e PÉRIODE : Synthèse Scolastique : VIIIe — XIIIe siècle.

3e PÉRIODE : Décadence : XIVe — XVIIe siècle.

Première période. Préparation patristique (IIe-VIIe siècle) [[°296](#)].

§143). La période des Pères est contemporaine de la philosophie mystique : aussi les nombreux et éminents penseurs chrétiens de ce temps font-ils appel, pour remplir leur rôle de théologiens, aux doctrines de Platon et avant tout au NÉOPLATONISME, comme à la philosophie régnante et comme au système qui leur paraissait le plus en harmonie avec le christianisme par son spiritualisme élevé et par sa morale [[297](#)] détachant les âmes du monde sensible pour les conduire à une patrie meilleure.

Au point de vue philosophique cependant, leur oeuvre n'est encore qu'une PRÉPARATION, et même lointaine et indirecte. Leurs écrits étudiés et classés ont suscité et rendu possibles les grandes synthèses théologiques des scolastiques et par le fait, ils ont *préparé* l'épanouissement de la sagesse rationnelle dont les progrès étaient intimement liés à ceux des exposés dogmatiques.

Or sous ce double aspect, d'assimilation du Néoplatonisme et d'influence sur la philosophie scolastique, saint Augustin tient un rang éminent et synthétise pour ainsi dire tous les penseurs de ce temps. De plus, tandis que chez les autres Pères, à cause de la fusion opérée entre le domaine de la Foi et celui de la raison, il est malaisé d'isoler leur système philosophique, l'oeuvre immense de saint Augustin contient une explication vraiment rationnelle des choses, toute imprégnée sans doute des doctrines de la Foi, mais qui s'en distingue objectivement, de sorte que nous trouvons en lui une première *philosophie* chrétienne complète et au sens propre. C'est pourquoi, renvoyant pour le reste à la Patrologie, nous résumerons la préparation patristique dans la philosophie augustinienne.

Saint Augustin (354-430).

[b20\) Bibliographie spéciale \(Saint Augustin\)](#)

§144). La vie de saint Augustin se divise en deux périodes : 1) avant sa conversion, c'est le temps des fluctuations doctrinales et aussi de sa formation intellectuelle [[298](#)] ; 2) après sa conversion, c'est le temps de la pleine vérité et de ses oeuvres. Ces deux périodes se distinguent d'ailleurs sans s'opposer, car la vie intellectuelle et morale de saint Augustin, depuis

son enfance jusqu'à sa mort, a été un effort ininterrompu vers la lumière, un progrès continu dans la conquête de la vérité.

(1) **Formation.** — Saint Augustin naquit à Tagaste en Numidie, le 13 novembre 354. La Providence l'avait doué d'une nature très riche en sensibilité et en dons intellectuels. Son père était païen, mais sa mère, sainte Monique, fervente chrétienne, le fit inscrire au catéchuménat et par son éducation, déposa dans son âme un sentiment que rien ne put détruire et qui domine toute l'évolution du futur saint : le sentiment que *le salut était dans le Christ*.

1) Cependant, la première orientation personnelle d'Augustin L'ÉLOIGNA DU CATHOLICISME. Une double cause explique cet égarement :

D'abord, son éducation officielle. Après avoir commencé ses études de grammaire dans sa ville natale, il les poursuit à Madaure, de 365 à 369 : là, le ton païen de l'enseignement, l'indifférence des maîtres à l'égard du christianisme, l'absence de sa mère et la légèreté de son âge contribuent à anémier sa Foi.

C'est ensuite la sensibilité inférieure qui le domine. Durant sa seizième année qu'il passe dans l'oisiveté à Tagaste, des désordres de conduite le soustraient à l'influence de Monique et à l'atmosphère du catholicisme.

Enfin, en 370, quand son père l'envoie à Carthage étudier la rhétorique, ces deux causes se réunissent pour le détacher du catholicisme. Il se lie avec une femme de condition inférieure et en a un fils, Adéodat, né en 372. Expulsé de son esprit par l'encombrement des idées païennes, de son cœur par l'attrait des amours sensuelles, son christianisme ne subsiste plus guère en lui que par le souvenir du nom du Christ, en y ajoutant cependant l'inébranlable conviction de l'existence de Dieu, de la Providence et de la vie future qu'il ne perdit jamais.

2) À 19 ans, *la lecture de d'Hortensius* marque le DÉBUT DE LA CONVERSION. Ce dialogue de Cicéron contenait une exhortation à la recherche de la sagesse immortelle, supérieure aux biens passagers et qu'il faut aimer pour elle-même. Augustin comprend dès lors que le seul vrai bonheur est dans la possession de la vérité ; la vie de l'esprit lui est dévoilée

et il conçoit qu'elle mérite tous les sacrifices. Dès ce Jour il se pose le PROBLÈME dont il poursuivra la pleine solution jusqu'à 33 ans :
« *Comment entrer en possession de cette Vérité béatifiante vers laquelle le porte l'élan passionné de toute son âme ?* »

3) Le manichéisme fut une PREMIÈRE SOLUTION *provisoire*. Pas un instant le fils de Monique n'eut la pensée de demander la vérité aux philosophes qui ne lui parlaient pas du Christ ; d'autre part, la simplicité et la rudesse de style des Saintes Écritures rebutaient ses exigences de rhéteur, ainsi que plusieurs épisodes de l'Ancien Testament mal compris. Les manichéens, au contraire, beaux parleurs, flattaient ses goûts profanes ; ils lui promettaient ce qu'il cherchait, ayant toujours à la bouche le nom de *vérité* ; et ils lui permettaient de rester chrétien, Manès se disant « Apôtre de Jésus-Christ par la Providence de Dieu le Père ».

Le temps qu'il passe dans la secte manichéenne correspond à l'époque où il s'installe professeur de rhétorique, d'abord à Tagaste (373). puis à Carthage (374-383). Il s'en tient au degré *d'auditeur*, sorte de catéchuménat. Il admet les trois principes fondamentaux de Manès : il n'y a aucune réalité supérieure au corps ; — l'âme humaine est une partie de la divinité ; — le mal est une substance séparée qui ne vient pas de Dieu. Pour le reste, beaucoup de doutes et d'obscurités ; mais il compte sur le célèbre Faustus de Milève pour les dissiper. En attendant, il fait même du prosélytisme et « convertit » à son erreur Alipe, son ami et Romanianus, son bienfaiteur.

4) Au bout de neuf ans, deux causes le détachent du manichéisme. D'abord, il est déçu par la visite de Faustus qui doit se reconnaître incapable de résoudre ses difficultés, se contentant de couvrir la pauvreté de sa doctrine par les charmes de son éloquence. Puis, l'automne de 383, ayant transporté son école de rhétorique à Rome, le scandale que donnaient en cette ville les « élus » de la secte fait s'évanouir le prestige de leur sainteté après celui de leur science. C'est alors qu'il penche, comme vers une DEUXIÈME SOLUTION *provisoire* vers le PROBABILISME de la Nouvelle Académie, telle que l'exposait Cicéron.

Il en était là en 384, quand il brigue et obtient la chaire de rhétorique à Milan. Là, les prédications de saint Ambroise achèvent de le détromper en lui montrant qu'une bonne exégèse usant à propos de l'allégorie, permet de

donner un sens aux passages de l'Ancien Testament incriminés par les manichéens. En même temps, reconnaissant l'infériorité de leur physique, il préfère à celle-ci les explications des philosophes. Mais les arguments des sceptiques l'empêchent d'accepter aucune nouvelle doctrine, dans la crainte d'être dupe. Aussi se demande-t-il de plus en plus s'il faut désespérer d'atteindre la vérité et si la vraie sagesse n'est pas dans le prudent scepticisme spéculatif, tempéré par le probabilisme pratique, enseigné par la Nouvelle Académie.

5) Cependant il refuse d'adhérer à une école purement philosophique, tant il est convaincu qu'il ne trouvera pas le salut hors du Christ. Avec un tel état d'esprit, il ne lui restait plus que le retour au catholicisme : il fait le premier pas en s'inscrivant parmi les catéchumènes où il décide de rester en attendant la pleine lumière.

C'est alors que ses réflexions le conduisent à une SOLUTION de PRINCIPE par laquelle il *accepte en bloc la vérité divinement révélée* telle que nous la présentent les Écritures de l'Église catholique. Il se détermine à franchir cette étape décisive par un mouvement de pensée que l'on peut résumer en un double syllogisme :

a) *Le premier syllogisme* le dispose à voir la vérité. Il faudrait nier Dieu et la Providence, s'il était impossible à l'homme de faire son salut et par conséquent d'atteindre la vérité ; car admettre que l'intelligence, si pénétrante pour ce qui concerne l'agrément de la vie, n'est impuissante qu'à l'égard des choses qu'il importe le plus de connaître, ce serait nier l'ordre du monde et la divine Providence.

Or les hommes abandonnés aux seules forces de la raison sont impuissants à trouver la voie du salut, c'est-à-dire à saisir la *vérité* de manière que l'âme entière soit béatifiée et établie dans la perfection de son être ; ou plus précisément, à connaître pleinement Dieu qui est cette vérité béatifiante. Ce n'est point là, du reste, une incapacité essentielle, mais une impuissance morale ou *de fait*, dont saint Augustin est convaincu par l'évidence de l'histoire et de ses expériences personnelles et que Plotin lui expliquera bientôt par la pénible nécessité où nous sommes de nous dégager du sensible pour atteindre l'Idée.

Donc, la raison ne peut avoir qu'un rôle préparatoire et secondaire pour conquérir la pleine vérité (par exemple, en démontrant l'existence de Dieu et de la Providence). Il existe une lumière de secours, une révélation extérieure qui nous montre la voie du salut.

b) Saint Augustin constate d'abord que cette aide n'est pas adressée directement à chaque conscience individuelle : le mal étant public, il faut un remède public. Un *second syllogisme* le lui fait trouver dans l'Église :

Il faudrait nier Dieu et la Providence si une société prétendant à tort posséder cette révélation avait pu faire la conquête du genre humain.

Or l'Église catholique a fait cette conquête dans les conditions les plus remarquables pour montrer à l'évidence son caractère divin. On ne peut rêver d'une adhésion strictement unanime ; mais si l'on constate en faveur d'une doctrine de salut l'accord d'un grand nombre de peuples dispersés en divers lieux et différents de toutes manières, on se trouve en présence d'une universalité morale que rien ne limite en droit et qui représente l'humanité.

Donc l'Église catholique qui a seule conquis cette universalité, possède bien la révélation du salut et la pleine vérité : « *Securus judicat orbis terrarum* » [[°299](#)].

Mais ces raisons qui permettent à Augustin de retrouver la Foi de Monique, sont toutes extrinsèques et ne lui donnent pas la science de cette Foi : elles lui laissent ses erreurs matérialistes sur l'âme et sur Dieu et ses difficultés sur le problème du mal. De là, des fluctuations de pensées déconcertantes ; son instruction incomplète se fait au hasard des prédications dominicales ; il reçoit peu de lumière : Ambroise est absorbé par ses occupations, la Bible est insuffisante ; il a lui-même peu de loisir pour approfondir ces problèmes ardues, et ce qu'il sait ne s'harmonise pas dans son esprit en une synthèse reposante. Il croit, il voudrait voir : « *Fides quaerens intellectum* ».

6. À ce moment précis de sa formation où, converti, il cherche à pénétrer, ordonner, synthétiser sa nouvelle croyance, Augustin lit « quelques livres platoniciens » [[°300](#)] et y trouve la PLEINE SOLUTION SPÉCULATIVE qu'il cherchait. C'étaient des ouvrages *néoplatoniciens*, quelques traités des *Ennéades* de Plotin et probablement aussi des extraits de Porphyre, de

Jamblique et d'Apulée, le tout dans une traduction du rhéteur Victorin qui tenait de la paraphrase et avait pu accentuer les ressemblances entre le néoplatonisme et le christianisme.

Saint Augustin doit aux néoplatoniciens :

a) **Des éléments doctrinaux.** Avant tout, la conception du monde intelligible, des réalités spirituelles invisibles bien plus estimables que les objets dispersés dans l'espace et le temps : il est ainsi délivré du matérialisme manichéen et du doute des académiciens. Ce monde intelligible est identifié avec le Logos de saint Jean, Verbe de Dieu et Dieu lui-même : « Et Deus erat Verbum ». Ce Dieu Vérité est créateur : « Omnia per ipsum facta sunt ». Source de l'être et de la vérité ontologique des créatures, il est aussi illuminateur, source de vérité logique dans les intelligences : « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem ». Et parce qu'il est la béatitude des âmes, la philosophie a sa vraie valeur en nous faisant atteindre la seule réalité qu'il faut estimer : le Dieu intelligible. Enfin le problème du mal trouve sa solution : car si tout vient de Dieu, Bien suprême, il est absurde d'imaginer le mal comme une substance indépendante. Augustin le conçoit désormais comme une *privation* ; et même, considérées dans le tout, les privations particulières concourent à l'harmonie universelle.

b) **Un procédé dialectique.** Par son point de départ pris dans l'intuition du monde intelligible, par la forme peu didactique de ses oeuvres, par la théorie de la purification nécessaire pour arriver au vrai, par son habitude de s'élever progressivement d'une forme imparfaite à l'idée de la perfection même [[§159, N° 4](#)], Augustin adopte pleinement la MÉTHODE PLATONICIENNE qui répondait aux plus profondes inclinations de son esprit. S'il connaît et pratique la dialectique d'Aristote [[°301](#)], il la « platonise » par sa prédilection pour le point de vue métaphysique et par l'élan mystique dont il l'anime souvent.

c) Mais il écarte impitoyablement toute théorie opposée à la Révélation : par exemple, le polythéisme, le naturalisme de la « mystique » plotinienne, le panthéisme latent dans l'émanation nécessaire. Quant à la distinction et à l'inégalité des Hypostases, il ne l'a pas vue dans Plotin ; au contraire, il assure y avoir découvert de bien des manières que « le Fils est dans la

forme du Père ». En un mot, le néoplatonisme ayant pour unique rôle de lui faire comprendre sa Foi, fut TRANSFIGURÉ par elle, tout en restant le fond de la philosophie augustinienne.

Ajoutons que l'enthousiasme d'Augustin pour ces docteurs païens alla en diminuant à mesure que, par la méditation de l'Écriture sainte, il comprit mieux les richesses de la révélation : « Laus quoque ipsa, (écrit-il en ses rétractations), qua Platonem vel platonicos vel academicos philosophos tantum extuli, non immerito mihi displicuit » [[°302](#)].

Malgré cette pleine lumière spéculative, la vie morale d'Augustin n'avait point changé. Restait donc à trouver la PLEINE SOLUTION PRATIQUE. Il la conquiert, aidé par des influences chrétiennes, comme les conseils de saint Ambroise et de Simplicien, les exemples des Saints et les récits des conversions, et avant tout, par l'action de la grâce, fruit de ses prières et de celles de sa mère. Lorsque, dans le jardin de Milan, il entendit l'appel de Dieu : « Tolle, lege », il résolut d'abandonner tout désir d'ambition et de mariage pour s'adonner uniquement à l'étude de la vérité ; en d'autres termes, il décida de renoncer au monde pour se consacrer à Dieu dans la vie religieuse (mai 386).

Aussi quitte-t-il, aux vacances d'automne, sa chaire de rhétorique pour se retirer à Cassiciacum où il commence avec quelques amis une sorte de noviciat ou de retraite studieuse dont les conversations lui fournirent la matière de ses premiers dialogues philosophiques. Au commencement de 387, il revient à Milan pour se préparer officiellement au baptême qu'il reçoit à Pâques, des mains de saint Ambroise.

§145) (2) **Oeuvres**. Dès qu'il fut converti, saint Augustin comprit que sa mission était de servir la vérité et, jusqu'à sa mort, il ne cessa d'écrire pour la défendre et l'exposer. Quelques mois après son baptême, il organisa son départ pour l'Afrique ; mais sa mère sainte Monique étant morte à Ostie, il revient à Rome et ne regagne Tagaste que l'année suivante (388). Il vend son patrimoine et, dans une de ses propriétés aliénées, il ouvre un monastère. En cette retraite silencieuse, il approfondit les Écritures et, tout en achevant ses dialogues philosophiques, il compose ses premiers commentaires et ses premiers écrits polémiques contre les manichéens. En 391, il est ordonné prêtre, et en 395. sacré évêque d'Hippone. Là, son

activité redouble : sermons presque quotidiens, luttes contre les manichéens, les donatistes, les païens, plus tard, contre les pélagiens ; nouveaux commentaires ; ouvrages de longue haleine, comme *De Trinitate* et *De civitate Dei*, correspondance où les lettres sont parfois de vrais traités : c'est ainsi que de son petit diocèse il éclaire l'Église entière.

De cette oeuvre si considérable, nous citerons seulement les principaux ouvrages au point de vue philosophique [[°303](#)].

1. Avant son épiscopat :

1. *Contra Academicos*, l. III, (386).
 2. *De beata vita*, (386).
 3. *De ordine*, l. II, (386).
 4. *Soliloquiorum*, l. II, (387).
 5. *De immortalitate animae*, (387).
 6. *De quantitate animae*, (388).
 7. *De magistro*, (389).
 8. *De musica*, l. VI, (387-391).
 9. *De libero arbitrio*, l. III, (388-396) [[°304](#)].
 10. *De vera religione*, (389-391).
 12. *De duabus animabus*, (391).
- De diversis quaestionibus* 83 : recueil fait en 396.

2. Après son épiscopat :

- Confessionum*, l. XIII, (400).
De Genesi ad litt., l. XII, (401-415).
De natura boni, (405).
De Trinitate Dei, l. XV, (400-416).
De anima et ejus origine, l. IV, (419).
De civitate Dei, l. XXII, (413-426).
Retractationum, l. II, (427).

Signalons aussi, dans sa correspondance, plusieurs lettres importantes : sur la philosophie (N° 118), sur la présence et la vision de Dieu (N° 187 et 147).

Saint Augustin mourut le 28 août 430, à l'âge de 76 ans pendant le siège d'Hippone par les Vandales.

§146) (3) **Théorie fondamentale.** Au terme de sa formation, saint Augustin était en possession du principe fondamental de sa philosophie. La conquête de la vérité avait été son but unique, le grand problème dont il avait jusque-là poursuivi la solution et, grâce à Plotin, il venait de la découvrir pleinement. Il accepte donc, comme théorie fondamentale, celle même de Plotin, mais en substituant le point de vue de la Vérité à celui de l'Un transcendant et simple et surtout en corrigeant, comme par le « verre redresseur » de la Foi, toutes les erreurs païennes du néoplatonisme.

On peut donc formuler ainsi le principe augustinien :

La Vérité divine est l'unique cause parfaite, immédiatement explicative de tout être, dans ses diverses modalités de nature et d'action.

Comme chez Plotin encore, on trouve chez Augustin les deux grandes parties de la philosophie : la *métaphysique*, décrivant l'oeuvre créatrice de la Vérité ou la descente des êtres venant de Dieu ; et la *morale*, exposant la possession béatifiante de la Vérité ou l'ascension de l'âme purifiée vers Dieu. Mais tandis que Plotin acceptait le monde idéal comme donnée évidente, saint Augustin, plus exigeant en raison de ses fluctuations passées, établit d'abord la preuve philosophique de l'existence de Dieu, source de toute vérité.

Nous aurons donc trois articles :

Article 1. L'existence de la Vérité. (La Source.)

Article 2. L'oeuvre de la Vérité. (Descente des êtres.)

Article 3. La possession de la Vérité. (Ascension de l'âme.)

Article 1. L'existence de la Vérité.

§147). Dans la démonstration qui aboutit à l'existence de la Vérité subsistante, il faut distinguer trois temps : saint Augustin, pour se dégager du scepticisme, prouve d'abord qu'il existe un *monde intelligible*,

fondement de la certitude ou de la philosophie. Il identifie ensuite ce monde intelligible, en tant qu'il domine notre raison, avec Dieu lui-même. Il trouve enfin dans la Vérité l'attribut fondamental dont tous les autres découlent.

De là trois paragraphes :

- 1) Le monde intelligible.
- 2) Existence de Dieu.
- 3) Nature de Dieu.

1) Le monde intelligible.

§148). La thèse augustinienne peut se formuler ainsi :

Toute philosophie commence par une intuition pleinement certaine du monde intelligible, c'est-à-dire de la vérité ou d'un objet de connaissance qui se révèle directement et en pleine évidence à l'esprit indépendamment des sens et, par conséquent, est à l'abri de toute erreur.

Cette thèse est démontrée [[°305](#)] par deux preuves, l'une directe, l'autre indirecte.

A) Preuve indirecte.

Pour les Nouveaux Académiciens, la vraie sagesse était de s'en tenir au doute universel dans l'ordre spéculatif et, dans la pratique, de régler l'action sur la vraisemblance. Saint Augustin réfute cette position en montrant qu'elle se détruit elle-même en s'affirmant.

1) D'une part en effet, ces philosophes, par leur scepticisme, déclarent impossible l'acquisition de la vérité ; mais, d'autre part, en se présentant comme une école de sagesse, ils s'affirment en possession de la vérité : car on ne peut séparer *sagesse* et *vérité*, et le sage n'existe pas, s'il ne connaît pas la sagesse. Celle-ci d'ailleurs a pour unique but de nous procurer le bonheur ; or on ne peut tendre au bonheur sans tendre à la vérité dont la possession comble le plus fondamental de nos désirs. Il est donc contradictoire de se prétendre à la fois *sage* et *sceptique*.

2) À un autre point de vue, les Nouveaux Académiciens se contredisent : car ils affirment, d'une part, que s'en tenir au probable est le vrai moyen de bien vivre ; mais, d'autre part, ils permettent ainsi d'agir avec une conscience douteuse [[°306](#)], c'est-à-dire sans être certain que l'on fait bien, ce qui est détruire toute moralité et affirmer l'impossibilité de bien vivre. Et saint Augustin élargit cette critique en notant que toute action suppose une connaissance générale mais certaine du but à atteindre de sorte que nier cette certitude en acceptant le doute universel, c'est détruire par là même toute activité humaine.

3) Enfin la doctrine académicienne est contradictoire dans ses formules mêmes : car on ne peut parler de doute, d'erreur, de vraisemblable sinon en fonction de la vérité : comment reconnaître ce qui s'oppose à la vérité ou lui ressemble si on ignore ce à quoi il ressemble ou s'oppose ? Le principe fondamental qu'il n'y a pas de critère de vérité devrait lui-même être déclaré incertain, de sorte que toujours, le scepticisme se détruit en s'affirmant.

B) Preuve directe.

§149). Le doute universel n'est pas seulement impossible, il est *illégitime* : saint Augustin le prouve en faisant appel au témoignage de la conscience qui atteste l'existence en nous d'une intuition de l'intelligible, dans des conditions telles que l'erreur est impossible. En effet, une simple réflexion sur le contenu de nos pensées nous fait constater cette existence immuable d'un grand nombre de vérités.

1) Ainsi apparaissent les *règles de la sagesse* qui, en morale et en dialectique, nous apprennent à bien vivre ou à bien raisonner. Elles s'adressent directement à l'intelligence indépendamment des réalités concrètes où on les applique, puisqu'on les trouve avant d'agir, à la source même de l'activité dont elles sont le principe directeur. Par exemple, avant de désirer d'être heureux et d'agir en ce sens, il faut savoir cette vérité que « le bonheur est dans la possession du bien ».

2) Les *notions et les lois des nombres* se révèlent avec la même indépendance du sensible, car elles ont des propriétés toutes différentes : par exemple, elles n'ont ni couleur, ni son, ni odeur. En particulier, *l'unité*,

principe des nombres, possède de soi la *simplicité*, alors que celle-ci n'est jamais réalisée dans un corps auquel convient nécessairement la distinction et donc la pluralité des parties. L'intelligence saisit donc ces lois indépendamment des sens.

3) *L'intuition intellectuelle de notre pensée et de notre propre existence* a une particulière importance, parce qu'elle est plus immédiate et qu'on la découvre dans le doute lui-même : « Si je doute, dit saint Augustin, si je rêve, je vis. *Si je me trompe, je suis* : comment donc me tromperais-je en disant que je suis, alors qu'il est certain que je suis, si je me trompe » [°307]. Et puisque rien n'est vrai que par la vérité, l'âme découvre à travers le doute lui-même la *réalité* absolument nécessaire de la vérité.

Cette intuition de notre moi pensant n'est pas pour saint Augustin comme pour Descartes [°308], l'unique vérité dont toutes les autres découlent ; mais elle est un exemple particulièrement frappant et réfractaire à toute objection, de notre aptitude intellectuelle à saisir immédiatement, indépendamment des sens, une *vérité* au sens plein du mot, un objet à la fois d'ordre intelligible et existant, à savoir, la réalité substantielle, vivante de notre esprit communiquant avec le monde spirituel des vérités éternelles.

CONCLUSION. — Il existe un *Monde Intelligible* qui ne se démontre pas mais se *constate* et dont la vérité se révèle infaillible par son évidence immédiate supérieure au sensible, et qui s'impose à tous.

D'ailleurs, les données sensibles interprétées et contrôlées par l'intelligence peuvent être aussi des sources de connaissances sûres : car les sens sont par eux-mêmes des messagers fidèles ; ils nous apprennent la manière dont ils sont affectés et la raison, contemplant en soi la règle du vrai, est capable d'apprécier exactement leur message [°309].

2) Existence de Dieu.

§150). Saint Augustin n'a jamais douté de l'existence de Dieu et de la Providence. Cette croyance qu'il avait reçue de sainte Monique et qu'il voyait confirmée par le consentement unanime des peuples et des philosophes comme par les miracles de l'Évangile, l'aida à retrouver la Foi

catholique, et celle-ci l'affermir définitivement dans la possession de cette vérité.

Mais il ne s'est pas contenté de la Foi : il en a cherché une démonstration proprement *scientifique* [°310]. L'accent mystique et l'allure passionnée de ses arguments n'enlève rien à leur valeur. Cette preuve augustinienne de l'existence de Dieu est en connexion étroite avec la preuve de l'existence de la vérité : elle en est la continuation, montrant que le monde intelligible, non seulement domine le sensible, mais aussi domine notre raison et par conséquent est divin. Elle se présente sous de multiples formes de sorte qu'on a pu y reconnaître « la plupart de nos preuves cosmologiques, psychologiques et morales » [°311]. Mais on retrouve partout le même mouvement d'idée qui constitue une seule démonstration, tantôt abrégée, tantôt plus développée.

C'est l'adaptation de la dialectique de Plotin s'efforçant de remonter vers la Source Créatrice par les degrés des créatures. Nous exposerons d'abord la forme complète où l'on reconnaîtra, quoique transfigurées par la vérité catholique, les quatre Hypostases plotiniennes : la matière, l'âme, l'esprit (Nous) et enfin Dieu (l'Un). Nous indiquerons ensuite les deux principales formes abrégées de la preuve.

A) **Preuve complète.**

§151). Augustin croyant en Dieu, voudrait fournir aux esprits les plus exigeants la preuve convaincante qu'il en est ainsi. Conformément à la méthode platonicienne, il veut *persuader*, en conduisant l'âme par degrés comme par une suite de purifications où elle s'exercera à se détacher du sensible pour toucher peu à peu l'intelligible et atteindre enfin le suprême Intelligible : Dieu. Nous distinguerons dans cette ascension de l'âme vers Dieu, le point de départ, les étapes inférieures, l'étape supérieure et décisive des vérités éternelles.

1) **Point de départ.** Pour prouver l'existence de Dieu, Augustin n'a d'autre point de départ que celui de la philosophie elle-même, celle-ci n'étant pour lui, rien d'autre que la *recherche de Dieu*. Il y a une incontestable vérité contre laquelle se brise le doute le plus acharné : *J'existe*, je suis un être vivant, connaissant, cherchant la vérité et déjà possédant en pleine sécurité

cette première vérité. Et l'âme intelligente en ce point de départ, se reconnaît aisément comme *intermédiaire* entre Dieu qu'elle cherche au-dessus d'elle et le monde matériel où les sens l'attirent au-dessous d'elle.

Au début en effet, Augustin suppose établi, non seulement que nous existons, mais que nous pouvons distinguer hors de nous les diverses perfections des êtres selon leur hiérarchie, depuis les minéraux et les végétaux jusqu'à la vie animale et les merveilles de notre vie consciente. Il estimait en avoir le droit parce que, sauf les sceptiques déjà réfutés, nul de son temps n'en doutait ; et surtout parce que le témoignage des sens, selon lui, était véridique, à condition de se soumettre au contrôle de la raison infaillible [[°312](#)].

La preuve augustinienne complète se base donc à la fois sur l'existence du monde sensible et de ses perfections, et sur l'existence de notre âme connaissant également ce monde externe et le monde interne de sa conscience.

2) **Les étapes inférieures.** En considérant le monde sensible, nous y rencontrons plusieurs perfections dont les trois principales sont *l'être*, la *vie* et la *connaissance* ; d'ailleurs, nous les trouvons aussi en nous, nécessairement impliquées dans la vérité primordiale de notre être saisi par notre conscience : car celle-ci est une vie et une connaissance. Or ces trois perfections sont en *gradation ascendante* : il est plus parfait de vivre que d'être seulement, la vie supposant l'être et non vice-versa ; il est aussi plus parfait de connaître, ce qui inclut la vie et l'être [[°313](#)].

Outre les sens externes, nous constatons en nous un *sens intérieur*. Il rassemble et compare les divers objets des autres sens, coordonne et dirige leurs actions vers ce qui paraît utile ; mais il n'est pas encore la raison, car il se manifeste chez les animaux. Or pour montrer qu'il constitue un degré supérieur de perfection, Augustin se sert d'un principe qui le conduira désormais jusqu'à l'étape suprême et qu'on peut appeler le PRINCIPE de RÉGULATION [[°314](#)] : « *Ce qui est jugé et réglé est inférieur à la règle qui le juge et le domine* ». Le rôle du sens intérieur étant de diriger les sens externes en jugeant de leur opportunité et de leur utilité, il se manifeste supérieur, de même d'ailleurs que le sens externe est supérieur à son objet parce qu'il l'apprécie et le juge.

Mais selon cette règle, nous trouvons en nous une perfection supérieure à tous les sens, à savoir la *raison* qui en effet, *juge* les sens parce qu'elle les distingue, les définit, les hiérarchise et, peut-on ajouter, elle apprécie leurs exigences et dirige leurs actions, s'en servant pour ses propres fins.

Avec la raison nous sommes incontestablement au sommet de notre nature ; cependant le principe de régulation s'applique une dernière fois : car les *vérités éternelles* dont nous avons établi l'existence [[§149](#)], nous servent spontanément de règle pour juger des objets concrets. Par exemple, on juge qu'un cercle est plus ou moins parfait en faisant appel à la perfection idéale du cercle sur laquelle toutes les réalisations doivent se régler ; et de même, pour apprécier la beauté des oeuvres d'art ou des âmes justes, on se réfère à l'idée absolue de la Beauté et de la Justice.

Mais surtout ces idées *dominent notre raison* comme l'immuable règle domine ce qui change : car tandis que notre raison passe de l'ignorance à la science et est soumise aux variations du temps, les vérités du monde intelligible, comme les lois des nombres et les directions de la sagesse, sont éternelles et immuables.

3) L'étape suprême des vérités éternelles. Ayant démontré l'existence de ce sommet des vérités éternelles, saint Augustin, d'ordinaire, conclut immédiatement que *Dieu existe*. Cependant, même à son point de vue, autre chose est l'être de Dieu, autre chose sont les multiples vérités qui habitent notre « esprit » (mens) : de celles-ci à celui-là il y a un réel passage, une dernière étape à franchir [[°315](#)]. À cause de son importance, il est bon d'explicitier ce dernier pas : on le peut d'ailleurs par un principe bien augustinien.

Ce principe n'est plus celui de régulation mais le PRINCIPE de PARTICIPATION ou de causalité parfaite, fondement de tout le système : « Toute chose changeante, dit saint Augustin, doit aussi être perfectible ou recevoir sa forme... Mais rien ne peut se perfectionner soi-même, parce que rien ne peut se donner ce qu'il n'a pas... (Les êtres changeants) doivent donc recevoir leur perfection d'une autre perfection immuable et éternellement stable » [[°316](#)]. En d'autres termes, rien n'est « formable » que par la Forme ; rien n'est perfectible que par la Perfection ; *rien n'est vrai que par la Vérité*. Toute participation à l'immuable et à l'éternel

suppose de toute évidence l'existence d'une Source possédant par soi et absolument l'immutabilité et l'éternité.

Or il y a incontestablement de l'éternel et de l'immuable dans ces principes premiers, lois des nombres et de la sagesse dont vit notre esprit parce qu'il y puise les règles lumineuses de ses démarches. C'est donc bien l'éternelle et immuable Vérité de Dieu que nous atteignons comme l'unique raison d'être, l'unique Source créatrice de notre vie intellectuelle.

B) Formes abrégées.

§152). Les deux principales ont pour point de départ, l'une les vérités éternelles dans la conscience, l'autre le monde sensible.

1) **Par la conscience.** Rentré en soi-même, saint Augustin aime à parcourir les richesses de sa conscience. Il y découvre plusieurs images de Dieu et surtout l'aspiration vers lui pour obtenir la guérison de ses misères et combler ses désirs de sagesse et de bonheur. On pourrait trouver dans ces ascensions vers Dieu la preuve de son existence. Mais la forme la plus rigoureuse est celle du *De libero arbitrio* [[°317](#)] :

S'il existe une réalité dominant notre raison, Dieu existe. En effet, selon l'opinion générale, Dieu est l'Être suprême qui domine l'univers ; mais notre raison est déjà en un sens dominatrice de l'univers parce qu'elle juge en maître des êtres et des forces naturelles ou vivantes qu'ils contiennent. Si donc une réalité domine notre raison, elle dominera à *fortiori* l'univers ; et alors, ou bien elle n'aura pas de Supérieur et elle sera l'Être suprême, c'est-à-dire Dieu ; ou bien elle sera soumise à un Être supérieur et c'est ce dernier qui sera l'Être suprême : en toute hypothèse, Dieu existe.

Or les vérités ou réalités idéales du monde intelligible dominant notre raison, puisque l'immuable est au-dessus du changeant, et la règle au-dessus du mesuré. Dieu existe donc et c'est en lui que se réalise ce monde intelligible qui domine notre raison.

2) **Par le monde sensible.** S'il existe une participation, l'existence de la Source est évidente ; si l'on constate des degrés inférieurs, il faut

nécessairement poser le degré suprême ; car rien n'est parfait que par la Perfection et rien n'est vrai que par la Vérité.

Or il existe dans l'univers beaucoup de perfections qui se manifestent toutes comme participées, soit par leur échelonnement multiple, soit par leurs variations. Par exemple, toutes les créatures ont leur beauté, mais changeante, périssable, mélangée, échelonnée en divers degrés : si on les interroge, elles crient toutes par la voix de leur beauté : « Nous ne sommes pas Dieu, c'est lui qui nous a faits » [[°318](#)].

Il existe donc une Source, Beauté absolue et Perfection suprême, et cette Source créatrice est Dieu.

C) Sens et valeur de la preuve.

§153). La dernière forme abrégée se rapproche très fort de la preuve par la *cause efficiente* telle que la plupart des scolastiques la présentent. Mais saint Augustin ne semble pas la considérer comme décisive à *elle seule*, car chaque fois qu'il présente une démonstration vraiment rationnelle, il a le souci de passer par l'étape des vérités éternelles. Cette défiance est étonnante, car en sa doctrine, Dieu est *immédiatement* créateur de toute chose, aussi bien de l'être matériel, des plantes et des animaux que des richesses de notre âme et des activités de notre esprit. Pourquoi répugne-t-il à monter directement du sensible à Dieu ? La raison, semble-t-il, est que ce chemin ne lui paraissait pas sûr. L'ordre des choses sensibles en effet, pouvait pleinement s'expliquer, à la manière des stoïciens et de Plotin, par *l'Âme du monde*, et celle-ci, finie et changeante, n'était pas encore Dieu. Augustin la jugeait inutile, sachant par la Foi que tout a été créé par le Verbe ; mais rationnellement, il ne la jugeait pas absurde ; et pour trouver Dieu, il prit, semble-t-il, le parti de l'éviter [[°319](#)].

Or la voie, à ses yeux, la plus efficace, était la méthode platonicienne du recueillement et de la purification, le retour par les degrés de notre vie intérieure où le sommet des vérités éternelles permet d'atteindre incontestablement Dieu, seul immuable et éternel [[°320](#)].

Cette solution avait l'avantage de conserver les quatre degrés plotiniens. Après la matière (monde sensible), vient l'âme avec la sensation ; puis

l'esprit (le *nous*) et ses vérités éternelles ; enfin l'Un, Source immuable [§137]. Mais la Foi catholique lui permettait une double correction : a) la causalité parfaite (principe de participation) est réservée au degré suprême, entre Dieu, seul Créateur et les vérités éternelles de notre esprit, les autres degrés étant ordonnés selon le principe de régulation. b) Il faut affirmer la parfaite égalité du Logos, Intelligence divine, avec le Père dont il procède. Ce dernier point soulevait le problème théologique de la Sainte Trinité que saint Augustin ne manqua pas d'aborder mais qui n'appartient pas à sa philosophie.

Mais ce passage obligatoire par notre esprit suscite une objection contre la valeur de la démonstration augustinienne : en s'appuyant sur le *caractère de nos idées*, n'est-elle pas un passage illégitime du logique au réel ? Grâce à la théorie de l'abstraction en effet, on peut distinguer nettement deux sortes d'éternités et d'immutabilités : 1) Dans nos idées et nos vérités abstraites, elles sont *négatives* seulement : ainsi la nature du carré est dite éternelle parce qu'elle peut se réaliser en n'importe quel temps *sans en exiger aucun* ; c'est pourquoi il n'en résulte qu'une nécessité hypothétique, d'ordre idéal et, pour tout expliquer, il suffit d'admettre une faculté abstractive comme l'intellect agent : on ne peut donc par là remonter à Dieu. 2) En Dieu, elles sont *positives* : l'éternité est une *exigence* d'être dans tous les temps, ce qui suppose la nécessité absolue ou l'impossibilité de ne pas exister. C'est pourquoi saint Thomas qui met en relief le caractère abstraitif de nos sciences, ne fonde aucune de ses preuves de l'existence de Dieu sur les propriétés de nos idées ou de nos vérités ; mais il part toujours des êtres existant dans la nature [°321].

Il faut reconnaître une profonde divergence de méthode et de point de vue entre les deux Docteurs [°322] ; mais saint Augustin échappe à l'objection, car il ne se base aucunement sur nos idées *abstraites*, ignorant totalement l'abstraction [°323]. Les vérités éternelles expriment pour lui le *fait* de notre vie intellectuelle saisi par l'intuition de la conscience, avec toutes ses richesses d'être, résumant pour ainsi dire et concentrant en soi la réalité des degrés inférieurs qu'elle juge et règle. Le passage illégitime du logique au réel est donc bien évité et la preuve augustinienne, sans être parfaitement réductible aux cadres thomistes, garde sa pleine valeur de démonstration rationnelle.

3. - Nature de Dieu.

§154). De cette preuve de l'existence de Dieu découlent son attribut fondamental, ses autres attributs et la valeur de la connaissance que nous en avons.

A) *Dieu est la VÉRITÉ SUBSISTANTE où toutes les perfections s'incluent et s'identifient.*

En effet, la *preuve idéologique* [[°324](#)] telle que la développe saint Augustin, nous montre Dieu comme la Vérité suprême, source à la fois de la vérité logique ou de nos sciences et de la vérité ontologique ou des perfections du monde.

Mais chacune des perfections exprimée par une Idée divine inclut nécessairement toutes les autres et s'identifie avec elles. En effet, étant au degré suprême, elle est pleinement réalisée ; et cela serait impossible si on pouvait lui ajouter une autre perfection qui lui manquerait en se distinguant d'elle. Par exemple, ajouter quelque chose à la Bonté suprême, ce serait la rendre meilleure, ce serait dire qu'elle n'est pas suprême. Donc toute perfection divine inclut nécessairement toutes les autres ; si les Idées en Dieu sont multiples objectivement, elles s'identifient subjectivement dans l'unique personne du Verbe : elles sont la Vérité même, vivante, personnelle, subsistante.

B) De là découlent *les attributs particuliers.*

1) **Simplicité.** Si toutes les perfections s'identifient dans la Vérité subsistante, Dieu est donc la Simplicité même, excluant toute multiplicité ou distinction réelle, c'est-à-dire toute composition. Il n'y a pas en lui d'accidents s'ajoutant à la substance, mais toute qualité lui convient substantiellement et essentiellement. Tandis que nous *avons* nos perfections, par exemple, nous avons la sagesse, nous ne la sommes pas, aussi ne la possédons-nous pas toute entière. Au contraire *Dieu EST tout ce qu'il a* ; il est la Sagesse, la Vie, l'Intelligence : il est la Vérité même.

2) **Unité.** Dieu a la plénitude de l'unité parce qu'on est *un* dans la mesure où l'on *est*. Or au degré suprême (la possession devenant l'identité parfaite),

Dieu est donc l'Être même dans la plénitude de son extension et par suite, il est parfaitement un et unique. Mais comme l'unité est principe du *nombre*, Dieu réalise aussi le nombre, source *d'harmonie* et de *beauté*, d'une façon d'ailleurs suréminente qui ne nuit en rien à sa simplicité.

3) **Immutabilité.** Parce que la Vérité EST souverainement, elle ne peut changer, car changer, c'est recevoir ou perdre une certaine forme d'être. Or, pour *recevoir* une forme nouvelle, il faudrait en manquer, et non seulement la Vérité possède, mais elle *est* toute perfection. Il n'y a donc en cette simplicité absolue aucune capacité de recevoir ou obtenir de nouvelles richesses.

Et pour *perdre*, il faudrait, ou que Dieu se détruisît lui-même, ce qui est absurde ; ou qu'il subît l'action d'une nature contraire à la sienne. Or il n'y en a pas, puisqu'il est tout l'Être auquel ne s'oppose que le néant. Les créatures n'agissent les unes sur les autres que parce qu'elles ont chacune un mode d'être spécial et leur changement indique qu'elles ne sont pas l'Être ni la Vérité, mais qu'elles y participent seulement.

4) **Éternité.** L'immutabilité divine considérée par *rapport au temps*, est l'éternité. Le temps est la mesure du changement dans la créature ; c'est la durée de l'être qui n'est pas, mais se fait : dans l'Être immuable, il n'y a donc pas de temps. Ainsi, l'éternité n'est pas un temps très long aux extrémités infinies, mais la *possession simultanée* et immuable par la Vérité *de toute sa perfection*. C'est la Vie divine existant toute entière à la fois. L'éternité est donc supérieure ou transcendante au temps, comme l'Être de Dieu est transcendant à l'être créé : ce sont deux réalités d'ordre essentiellement différent [[°325](#)].

5) **Immensité.** Au-dessus du temps par l'éternité, Dieu est au-dessus de l'espace par l'immensité [[°326](#)] : il n'est nulle part comme dans un lieu, car, étant Vérité, il est inétendu et incorporel : « La lumière inaccessible qu'il habite n'est pas un disque comme le soleil : les yeux de la chair ne peuvent le connaître » [[°327](#)], mais il est partout comme en lui-même, tout entier, puisqu'il est simple, et présent au plus intime de tout être parce que tout participe à sa Vérité, source unique d'être et de vie.

§155). C) *Valeur de notre connaissance de Dieu*. — La suréminente simplicité de la perfection divine impose des limites à la connaissance que nous en avons sans en supprimer la valeur :

1) « Rien n'est dit de Dieu en toute convenance », déclare saint Augustin [°328], les noms que nous lui appliquons doivent tous subir une transformation profonde. Non seulement les noms qui comportent une imperfection parmi les hommes, comme la colère, la pénitence, la jalousie ; mais ceux mêmes qui expriment de pures perfections, comme la science, la justice, l'amour. En effet, il faut en écarter tout élément de changement, de progrès, de temps ou de limite ; puis, les concevoir à un degré éminent qui n'exprime pas encore le *mode* selon lequel elles conviennent à Dieu. Efforçons-nous, dit saint Augustin, « de concevoir l'éclat d'une vérité stable, éclairant tout par une contemplation unique et éternelle » [°329] : c'est Dieu. Sans doute, un tel éclat n'est strictement proportionné qu'à l'Intelligence divine ; mais il ne nous est pas totalement inaccessible.

2) Il faut reconnaître en effet une *valeur réelle*, quoique très imparfaite, à notre théologie : nos mots, après leur purification, nous donnent de Dieu une *idée positive et vraie*. Ainsi, nous savons que Dieu n'est pas le Divin indéterminé, mais un Être personnel avec lequel nous entrons en rapport et qui possède toutes les perfections créées puisqu'il en est la source, et les noms de ces perfections communes à Dieu et aux créatures gardent, en s'appliquant à Dieu, une réelle valeur [°330].

Sans doute, il serait vain de chercher ici une précision semblable à celle de la théorie de l'analogie, montrant comment les noms de perfections pures, comme ceux de sagesse ou de vie, peuvent signifier la substance de Dieu sans en compromettre l'infinie transcendance [°331]. Nous retrouvons plutôt la double théologie plotinienne, négative et positive. Mais tandis que Plotin plaçait Dieu (l'Un) au-dessus du *Nous* (Logos) et par conséquent au-delà de l'intelligible, le déclarant saisissable par la *seule extase* ; saint Augustin l'identifie avec le Verbe (Logos) et il trouve dans la théorie de la participation et de l'exemplarisme un fondement à la valeur de notre connaissance de Dieu purement naturelle, par le miroir des créatures [§159].

Malgré tout, la perfection divine est si haute qu'on peut à peine l'exprimer et qu'elle se comprend surtout dans le silence de la contemplation mystique : « On conçoit Dieu, dit saint Augustin, avec plus de vérité qu'on ne le nomme ; et il EST avec plus de vérité qu'on ne le conçoit » [[°332](#)].

Article 2. - L'oeuvre de la vérité.

§156). « Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur » [Rm 1 : 20] : ainsi s'exprime pour le philosophe chrétien la dernière explication de l'univers créé. Mais la raison peut s'assimiler et développer cette idée directrice en deux sens différents. Pour un saint Thomas, elle signifie qu'après avoir étudié en lui-même *scientifiquement* le monde sensible, source de nos idées, nous pouvons nous élever à une certaine connaissance philosophique de Dieu qui servira au théologien pour approfondir les richesses de sa Foi. Pour un saint Augustin au contraire, elle signifie que toute réalité sensible n'est qu'un reflet de la Vérité immuable, en sorte que c'est en étudiant le monde sous cette lumière, c'est-à-dire en fonction de Dieu, que nous en obtiendrons *la vraie science*.

Aussi, tandis que saint Thomas construit la *Philosophie naturelle*, indépendamment de la Foi, par la méthode inductive en partant de l'expérience, saint Augustin, en possession de la vérité par la Foi et cherchant à la comprendre par la philosophie, emploie naturellement la méthode synthétique *à priori* et il explique les créatures par l'influence du Créateur. Comme cette influence venant de Dieu s'arrête d'abord sur les sommets plus proches de lui, il convient, après l'avoir considérée en général, d'exposer son action dans le monde des esprits et des hommes, spirituels par leurs âmes, pour descendre enfin jusqu'aux derniers êtres du monde matériel. D'où trois paragraphes :

1. L'émanation en général.
2. Le monde spirituel : l'homme.
3. Le monde matériel.

1. L'émanation en général.

§157). Après la preuve de l'existence de Dieu, le principe fondamental de saint Augustin apparaît dans toute sa valeur ; or c'est d'abord en tant que source ou principe d'émanation que Dieu est la cause explicative de tout être. Pour expliciter la richesse de cette émanation, nous la considérerons du côté des êtres, puis du côté de Dieu, enfin dans leurs rapports mutuels ; car chacun de ces points de vue comporte une thèse maîtresse : la Création, l'Exemplarisme, la Providence.

A) La Création.

§158). *Chacune des réalités de l'univers dépend selon tout son être, c'est-à-dire par CRÉATION, de la Vérité subsistante.*

1) La *preuve* de cette thèse est substantiellement la même que celle de l'existence de Dieu, mais présentée sous un autre jour et pour ainsi dire *retournée*. On peut la résumer ainsi :

Rien n'est être, un, vrai, bon ou beau que par l'Être, l'Unité, la Vérité, la Bonté ou la Beauté. Mais ces perfections ne peuvent être réalisées que de deux façons : — ou *à l'état pur*, de manière que le réel épuise le contenu de l'idée et ainsi lui soit identique ; — ou *par participation*, de manière que le degré de réalisation de ces perfections n'en égale pas l'idée.

Or tous les êtres de l'univers tels que les constate notre expérience interne et externe ne réalisent pas ces idées à l'état pur en épuisant leur contenu, mais au contraire, ils ne possèdent ces perfections *qu'avec limite*, comme le montrent, soit leur hiérarchie où le degré supérieur accuse l'imperfection de l'inférieur en le dominant ; soit le changement et la contingence, signe évident d'imperfection qui affecte même le degré suprême de ces êtres : notre raison.

Donc toutes les réalités de l'univers ne possèdent l'être, l'unité, la vérité ou la bonté que par participation à la Vérité subsistante en qui ces perfections se réalisent à l'état pur [[°333](#)].

2) Cette participation est une CRÉATION, c'est-à-dire *une émanation des choses selon tout leur être* ou une production « ex nihilo » ; car les perfections considérées et que l'on a montrées comme découlant de Dieu,

épuisent tous les aspects du réel et l'englobent tout entier, même la matière première, comme nous le montrerons plus loin [[§170](#)].

C'est aussi une CRÉATION au SENS STRICT, c'est-à-dire une production de l'univers à *un premier moment*, avant lequel il n'y avait hors de Dieu que le pur néant. C'était pour Augustin une vérité révélée par la Sainte Écriture [[°334](#)]. Aussi se sépare-t-il de Plotin qui enseignait l'éternité nécessaire de tout être [[§134](#)], sans juger pourtant, semble-t-il, cette position absurde en soi. Mais il montre la possibilité d'un commencement, parce que le temps lui-même n'est qu'une modalité qui suit l'être créé pour en mesurer le mouvement. Le temps a donc pu, comme toute autre perfection finie, être CRÉÉ lui-même avec l'univers par la Vérité éternelle, et ainsi trouver un premier instant.

Quant à l'objection fondamentale des stoïciens, manichéens ou néoplatoniciens, arguant qu'un début dans la création entraînerait un changement en Dieu, saint Augustin lui oppose une double réponse : a) Il montre d'abord qu'elle n'a aucun sens. Dieu étant au-dessus de l'ordre du temps, n'est affecté par aucune de ses modalités ; la question de savoir ce que Dieu faisait avant de créer, quel motif il a eu *avant* de se décider, ne comporte pas de réponse parce qu'elle ne signifie rien. b) Il montre ensuite que cette création se concilie avec *l'immutabilité* divine : car Dieu ne s'est pas décidé à créer un jour ou une heure, mais *dans l'éternité* ; or l'éternité contient à la fois tous les temps et tous les changements : si donc il faut pour produire, être présent à ses effets, la Vérité éternelle peut sans changer produire tous les changements, y compris, pour l'univers, le passage du néant à un premier instant.

Le principe de cette deuxième réponse dépasse même l'objection et montre comment Dieu, en restant immuable, peut être source des activités les plus variées des êtres créés.

3) Car l'émanation du monde est aussi une CONSERVATION, c'est-à-dire une *création continuée* par laquelle les choses dépendent de Dieu, non seulement dans leur commencement, mais encore dans leur durée et leur continuation mouvante. Les êtres en effet ne sont tout entiers et jusqu'en leur fond le plus absolu que des reflets de la Vérité première : l'acte créateur allume ces reflets, mais tous s'éteindraient si la Vérité subsistante

cessait de leur communiquer cette clarté qui constitue leur être ; ainsi les formes et les mouvements qui constituent les choses ne sont que des participations, des images, des traces, des signes de la Vérité qui les maintient par une création incessante, hors du néant.

B) L'Exemplarisme.

§159). *Dieu seul, étant l'unique Vérité subsistante, est aussi par ses Idées exemplaires, la Source immédiatement explicative de la hiérarchie des êtres à tous les degrés.*

1) L'EXISTENCE des Idées exemplaires est une nouvelle conséquence de la preuve de l'existence de Dieu aboutissant à identifier Dieu au monde idéal. Selon saint Augustin, le Verbe divin possède ainsi des Idées ou images intellectuelles de tous les êtres, non seulement quant à leurs perfections génériques ou spécifiques, mais quant à leurs dernières déterminations individuelles.

Nous venons de prouver en effet que tous les êtres selon tous leurs aspects découlent par création de la Vérité subsistante. Or la Vérité, en vertu même de son essence, ne peut agir et créer qu'en connaissant son oeuvre, de sorte que cette connaissance ou Idée divine soit, par sa vertu infinie, créatrice de ce qu'elle représente. Les Idées sont donc « les formes premières ou les raisons des choses, stables et immuables, n'ayant pas reçu leur forme et restant éternellement identiques à elles-mêmes » [°335]. Mais parce qu'elles s'identifient avec l'Intelligence créatrice, elles ne sont pas de pures représentations statiques, mais comme des énergies d'une fécondité infinie, créant par le seul fait qu'elles sont.

Ce rayonnement des Idées exemplaires traduit pour saint Augustin sa théorie fondamentale de la *participation*. Pour en saisir toute la portée, il ne faut pas y voir seulement une causalité *formelle extrinsèque*, mais aussi une causalité *efficiente*. Les scolastiques, grâce à la méthode analytique d'Aristote, ont distingué ces deux aspects ; ainsi saint Thomas qui met en relief, en Dieu, la causalité créatrice (efficiente), ne propose la théorie des Idées que comme un corollaire de la Science divine [°336]. Pour saint Augustin, l'Idée synthétise ces richesses analysées par la théorie thomiste : elle est pour Dieu, le moyen de connaître son oeuvre (science) ; pour les

créatures, elle est source de leur perfection propre (exemplaire) et source aussi de leur existence et de leur durée (cause efficiente). En un mot, l'exemplarisme est la théorie même de la participation créatrice, fondement de l'augustinisme.

2) Ce rayonnement créateur n'est pas comme le voulait Plotin, naturel et nécessaire, mais Dieu a produit l'univers en pleine indépendance par un acte de liberté absolue : car la nécessité supposerait un réel besoin en celui qui est la plénitude de tout bien. Saint Augustin explique cette liberté de Dieu par cette thèse que la volonté créatrice n'a été déterminée par aucune autre raison, sinon parce qu'elle a voulu : chercher en effet une cause à ce vouloir divin, ce serait supposer d'une manière absurde un être supérieur à Dieu.

Cela ne veut pas dire que cette volonté soit déraisonnable ou arbitraire, puisqu'elle réalise l'infinie sagesse des Idées divines. Aussi peut-on en chercher la raison explicative en Dieu lui-même, et saint Augustin la trouve dans L'AMOUR très libre et très gratuit que Dieu porte à ses créatures. Car aimer, c'est répandre dans les autres ses propres biens, et la création n'est rien d'autre que l'effusion des richesses de Dieu jusqu'aux moindres êtres qui ne sont, qu'en participant à ses perfections infinies.

3) La création est L'OEUVRE PROPRE de Dieu. Tandis que les autres agents modifient seulement du dehors une matière préexistante, Dieu seul et immédiatement crée et conserve toute réalité. De nouveau, Plotin est corrigé grâce aux données de la Révélation : « Omnia, dit saint Jean, per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil » [Jn 1 : 3]. Quant à la raison philosophique de cette doctrine, saint Augustin la trouve dans sa théorie de l'exemplarisme : après avoir montré que toutes les créatures sans exception sont des participations, il conclut que seule la Vérité subsistante est créatrice : car si Dieu possède en son Verbe l'idéal de tout, pourquoi ne serait-il pas l'Artiste créateur de tout ? Admettre un autre Créateur serait l'élever au rang suprême de la Divinité. Saint Thomas explicitera cette raison au point de vue de la cause efficiente en montrant que la seule *cause propre de l'être* (cause créatrice), est l'« Ipsum Esse subsistens », l'unique vrai Dieu [[°337](#)].

4) Enfin l'oeuvre du Créateur se déploie en une HARMONIEUSE HIÉRARCHIE :

Dieu est comme un foyer dont le rayonnement s'étend au loin et perd, avec la distance, de son intensité et de sa richesse [°338]. L'univers se présente donc comme une série ordonnée dont le degré supérieur est Dieu même et dont les degrés inférieurs s'échelonnent selon leur plus ou moins grande participation à Dieu. Et comme le caractère divin le mieux connu est l'immutabilité, les êtres descendent dans l'échelle des valeurs en proportion de leur capacité de changement. Au sommet, Dieu, la réalité sans dégradation ; au-dessous, le monde des esprits qui ne changent que selon le temps ; au dernier degré, le monde des corps qui changent dans l'espace et le temps [°339].

Ainsi l'Idée d'un être se retrouve d'abord en Dieu où elle existe d'une manière immuable et simple, identique au Verbe ; puis dans l'intelligence des créatures raisonnables où elle n'est pas encore répandue dans l'espace mais reste dépendante de l'Idée qui est dans le Verbe et à laquelle elle participe ; vient enfin la réalisation de l'Idée dans l'espace qui pose la créature dans son genre propre.

Cette théorie est aussi le *fondement ontologique du procédé logique* par lequel nous devons nous élever progressivement de l'univers à Dieu [°340]. Plus nous montons dans l'échelle des êtres, mieux ceux-ci nous présentent l'image de leur Auteur. À mesure qu'on approche du foyer, on en pressent l'éclat et la chaleur. Sans doute, arrivé au plus haut des degrés créés, il reste encore un bond infini pour atteindre Dieu ; mais l'enrichissement progressif de la contemplation a fortifié le regard, élevé les pensées, affermi et élargi le terrain d'où l'on s'élance ; et si toute créature est un vestige de Dieu, comme une voix qui le proclame ou un signe qui nous le montre, cependant, on le voit mieux dans les miroirs les plus parfaits. Et après avoir contemplé la beauté se réalisant de plus en plus purement, d'abord dans l'éclat et l'ordre du firmament, puis dans la variété et l'harmonie des plantes et des fleurs, ensuite dans le charme des sensations et les merveilles de l'instinct, enfin dans la noblesse et la fécondité de la raison, l'âme est mieux préparée à voir la Beauté pure et les richesses ineffables qu'elle contient.

Précis d'histoire de philosophie

(§161 à §177)

C) La Providence.

§160). *La Vérité subsistante, par le fait même qu'elle est créatrice, est nécessairement Providence, c'est-à-dire Source consciente et bienveillante d'ordre, de justice et de bien.*

1) Saint Augustin, même avant sa conversion, a toujours cru comme d'instinct à la Providence ; mais la preuve platonicienne de l'existence de Dieu lui en donne la raison. En effet, pour que Dieu répande partout l'ordre et le bien, deux conditions sont requises. (a) Il faut d'abord qu'il *connaisse* parfaitement l'univers et ses besoins : or la théorie de l'exemplarisme montre que Dieu possède la science suréminente de toutes choses jusqu'en leurs moindres détails. (b) Il faut ensuite qu'il *veuille efficacement* le bien de son oeuvre : or Dieu étant la bonté suprême, il n'est pas possible qu'en se communiquant par la création, il répande autre chose que du bien ; et puisque tout sans exception émane de Dieu, le bien est partout répandu.

2) À cette providence active en Dieu, correspond la *providence passive* dans l'univers, et saint Augustin la montre en célébrant l'ordre et la beauté qui règne partout, soit en chaque être, comme dans les organismes vivants, soit dans la totalité du monde, soit dans l'histoire de la création et des peuples.

3) Le Mal que l'on rencontre indubitablement dans l'oeuvre de Dieu, n'est pas une objection insurmontable à la Providence [[341](#)]. Ce problème qui avait si douloureusement préoccupé saint Augustin, trouve lui aussi sa solution dans la doctrine de l'émanation.

a) EN PRINCIPE, toute substance étant une participation au souverain Bien qui est Dieu, est nécessairement bonne : le mal comme tel, c'est-à-dire le contraire du bien, ne peut être une substance, mais il est une limite, une PRIVATION d'être, de substance ou de bien. C'est pourquoi il serait

absurde d'en chercher la source en Dieu ; elle est toute entière dans la déficience des créatures : « Non est causa efficiens, sed *deficiens* mali, quia malum non est effectio, sed *defectio* » [[°342](#)]. Cependant, comme toute chose dépend foncièrement et continuellement de Dieu, on peut chercher dans quelle mesure Dieu veut ou permet le mal sans détriment pour sa Providence. Saint Augustin distingue ici mal physique et mal moral.

b) LE MAL PHYSIQUE ou privation d'un bien physique, a sa source dans la limitation des créatures qui, n'étant pas l'Être, peuvent déchoir et périr, ou encore peuvent s'opposer et s'entre-détruire. C'est Dieu évidemment qui a conçu et réalisé ainsi l'ordre des choses, mais sans manquer à sa bonté : car toute création suppose une dégradation et donc une possibilité de mal physique qu'on ne peut éviter à moins de ne rien créer ; mais il est meilleur d'être, même avec limite, que de n'être pas du tout. Dieu aurait pu ne créer que des êtres indéfectibles comme les anges ; mais en produisant aussi des êtres inférieurs, il a étendu jusqu'à eux sa bienfaisance, ce qui est un bien.

De plus le mal physique, considéré dans l'ensemble, est lui-même source d'ordre et de bien. Aux *créatures irraisonnables*, il permet de déployer toutes leurs richesses en tant que l'apparition de l'une exige la disparition de l'autre selon la loi du temps, comme les différents sons meurent tour à tour pour constituer la phrase musicale. Pour les *êtres raisonnables*, s'ils sont bons, il leur est une occasion de mérite et de vertu ; et pour les méchants, il peut devenir la voie qui mène à la sagesse et il est un châtement en même temps qu'un remède. Enfin, bien que rationnellement la misère humaine ne soit pas toujours le fruit du péché, nous savons par la Foi que la pleine explication en est dans la faute originelle, ce qui lui donne la bonté d'une juste expiation.

c) LE MAL MORAL ou péché, c'est-à-dire le refus délibéré d'adhérer à l'ordre très sage et très bon de Dieu, est plus difficile à expliquer ; son existence est un profond mystère. Mais saint Augustin montre qu'il ne s'oppose pas à la Providence en remarquant d'abord, selon le principe fondamental, qu'il est *l'oeuvre exclusive de la liberté de la créature*. Ce serait une absurdité de le faire remonter à Dieu. Que chacun lorsqu'il pèche, l'impute à soi-même. Il montre ensuite que *Dieu le fait contribuer à l'harmonie universelle*. Il a jugé meilleur et plus glorieux pour sa puissance

de tirer le bien du mal que de supprimer le mal, car le mal lui-même contribue au bien du tout et cela, sans justifier le pécheur, justifie Dieu. Non pas que les fautes soient nécessaires à l'harmonie universelle ; sans elles, il y aurait une autre harmonie ; mais elles ne réussissent pas à faire de l'univers une oeuvre indigne de Dieu.

En effet, comme les silences et les dissonances dans un concert, les licences et les hardiesses dans un poème, les fautes dans le monde moral engendrent de la beauté en contribuant au relief du bien. Ainsi, les méchants exercent les bons en les persécutant, les corrigent et les purifient ; leur bonheur apparent montre l'insignifiance des biens terrestres ; leurs châtiments ici-bas maintiennent les bons dans une crainte salutaire et, dans l'éternité, ils manifesteront la justice divine.

d) Enfin, il est une réponse de principe qui vaut spécialement pour le péché, mais qui réfute toute objection possible. En disant : « Ceci ne devrait pas être », nous interprétons à notre façon les exigences des Idées de beauté, de justice, de bonté ; mais Dieu qui est la Beauté, la Justice, la Bonté même, les connaît mieux que nous. Ne jugeons donc point des choses de notre coin, comme une syllabe dans un poème ou une statue qui de sa niche voudrait juger de l'ensemble de l'édifice. Même quand les voies de Dieu restent cachées, croyons qu'elles existent, et à ce point de vue, sachant que de la Bonté suprême ne peut nous venir que du bien, nous saurons dire à propos de tout : Louange à Dieu !

Corollaire. — Cette théorie de l'émanation suppose évidemment la distinction essentielle de Dieu et du monde et **exclut tout panthéisme**, car, entre les participations imparfaites qui sont toutes les créatures sans exception, et leur Source infiniment et immuablement parfaite, il ne peut y avoir que le rapport d'un effet à sa cause efficiente réellement distincte.

2. Le monde spirituel: l'homme.

§161). Pour expliquer la nature et les opérations des créatures, saint Augustin, sans exclure absolument l'expérience, préfère se tourner vers la Vérité divine, cause parfaite explicative de tout : il applique ainsi son principe néoplatonicien [[§146](#)]. Mais tandis que pour Plotin, la

ressemblance de l'effet à sa cause allait jusqu'à lui permettre d'être à son tour cause parfaite *créatrice*, pour saint Augustin, nous l'avons vu, cette causalité suréminente est réservée à Dieu seul. Il reste que tout être, dans la mesure où il participe aux perfections de Dieu et lui ressemble, manifeste ses richesses par une activité de plus en plus étendue et puissante. Non pas que la créature soit d'elle-même source d'action, mais pour elle, *dépendre de Dieu*, ce n'est point se restreindre ou s'appauvrir ; c'est au contraire *s'enrichir* en recevant de lui, et sa réalité substantielle, et toutes les perfections où son être s'épanouit. La créature a donc bien sa nature propre et celle-ci *orienté* pour ainsi dire l'influence de la Vérité créatrice et conservatrice et détermine la Providence universelle à produire tels effets spéciaux. On peut donc formuler ainsi le principe fondamental augustinien, considéré du côté des créatures :

En donnant aux êtres leur perfection substantielle et en les conservant dans l'évolution de leur durée, la Vérité créatrice FONDE les opérations propres à chacun et en est la dernière explication : « Sic itaque administrat omnia qua creavit ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat » [°343].

PLUS UNE CRÉATURE DÉPEND DE DIEU, PLUS ELLE EST PARFAITE.

Rien n'est donc plus étranger que l'occasionalisme à la pensée de saint Augustin. C'est pourquoi sa philosophie de la nature, tout en restant d'ordre *métaphysique* par son point de vue essentiel [°344], possède aussi une vraie *psychologie* par les réalités humaines qu'elle explique, et une *cosmologie* par ses applications concrètes aux êtres corporels.

Mais l'influence créatrice éclaire et enrichit d'abord le monde des esprits, plus proche de Dieu ; saint Augustin étudie les ANGES en leur appliquant par analogie notre psychologie [°345], mais cette étude basée avant tout sur la Foi, est plutôt un traité de théologie. Notons seulement qu'il accepte comme vraisemblable, sans l'affirmer absolument, la doctrine fameuse au Moyen Âge, d'une **matière spirituelle** [°346].

Avec les Anges, l'âme humaine dans sa partie supérieure, constitue le monde spirituel ; sans doute elle est unie au corps par nature, mais saint Augustin reste fidèle au point de vue platonicien selon lequel l'étude de

l'homme est avant tout celle de son âme. C'est donc bien sous le titre de « monde spirituel », qu'il convient d'exposer la psychologie augustinienne.

Or, en appliquant à notre âme le principe fondamental, nous trouverons que, placée au sommet de l'univers sensible, elle est encore assez près de la Vérité divine pour participer abondamment à sa puissance d'action ; car elle a cinq opérations principales : 1) elle vivifie le corps ; 2) elle y produit la connaissance sensible ; 3) elle domine le concret par l'intellection ; 4) elle domine toute sa vie par la liberté ; 5) elle ne peut cesser d'être ni d'agir et peut-être même, est-elle capable de propagation spirituelle.

A) La Vie.

§162). *L'âme humaine est une substance incorporelle dont l'activité fondamentale est l'animation par laquelle elle vivifie et meut son corps.*

1) Notre âme est d'abord *incorporelle* ; le corps en effet est caractérisé par la *quantité*, en sorte que ses parties constitutives s'excluent et ne peuvent être toutes en un même lieu ; l'âme au contraire se manifeste absolument *simple* et exempte de quantité parce qu'elle peut se trouver toute entière en une seule partie du corps sans abandonner les autres. Ce fait apparaît clairement dans la sensation où l'âme a conscience d'agir toute entière en une fonction sensible, par exemple dans la vision, bien qu'elle continue à vivifier tout le corps : il y a là une présence spirituelle qui démontre son caractère incorporel.

Cette incorporéité se prouve encore par la conscience intuitive que l'âme a de son existence au moyen de sa propre pensée : « Cum se mens novit, dit saint Augustin, substantiam suam novit » [[°347](#)], et en se connaissant ainsi directement du dedans, elle s'oppose clairement à tous les objets corporels qui viennent en elle du dehors.

2) L'âme ne crée pas son corps, Dieu seul étant Créateur ; mais sa *fonction essentielle* est de *l'animer* et de le *mouvoir*. En effet, lorsque deux êtres d'inégale perfection sont réunis en un tout, la nature du moins parfait veut qu'il obéisse et soit mû, et le rôle du plus parfait est de commander et de mouvoir, de sorte que ce rapport d'agent à patient constitue une harmonieuse unité. Or, des deux réalités qui s'unissent pour constituer *un*

seul homme (ce qui est un fait d'expérience), la plus parfaite est évidemment l'âme douée de simplicité ; son rôle est donc de mouvoir le corps.

Cette supériorité apparaît mieux encore en constatant que c'est *la même âme* qui produit les diverses opérations de l'homme, soit de vie végétative et sensitive en se servant du corps, soit de vie intellectuelle par elle-même. Aussi saint Augustin la définit-il : « Substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata » [°348].

3) L'âme est donc unie au corps comme à son champ naturel d'activité ; elle s'en distingue réellement comme la cause efficiente se distingue du patient sur lequel ou dans lequel elle agit. Mais parce que ce rôle est NATUREL à l'âme, saint Augustin refuse de la considérer *seule* comme constituant l'essence *totale* de l'homme : celui-ci est un composé d'une âme et d'un corps et il se définit : « Homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore » [°349].

On voit que les réflexions de saint Augustin, aidées de la Révélation, l'ont préservé des principales erreurs du platonisme [°350]. Visiblement, cependant, il reste dans le sillage de l'explication néoplatonicienne qui fait de l'âme la cause parfaite du corps et l'intermédiaire destiné à relier la matière aux Idées divines [§136] ; il ne la considère jamais comme forme du corps [°351] et juge l'union de ces deux substances en une seule nature, un profond mystère [°352]. De même, la notion de *faculté*, qualité accidentelle distincte de la substance n'est nullement niée par saint Augustin, mais elle reste étrangère à sa façon d'envisager et d'expliquer les actions de l'âme.

B) La Sensation.

§163). *La sensation est l'activité par laquelle l'âme, au moyen de l'impression produite du dehors dans son corps, prend conscience de l'univers en en formant en soi une image représentative.*

Ici encore saint Augustin transfigure le néoplatonisme : « Pour Plotin, dit Boyer, l'âme sent parce qu'elle se saisit créant l'objet sensible ; pour saint Augustin, l'âme sent parce qu'elle se saisit produisant une image de l'objet

sensible » [[°353](#)] ; car Dieu seul est Créateur du monde sensible ; mais l'âme participe à l'activité divine en créant en soi une image de ce monde.

Cette activité dans son évolution complète comprend trois phases :

1) **Phase de réception corporelle.** Le corps, étant donné sa nature passive, a pour rôle de recevoir les innombrables impressions des autres corps sur lui ; mais, tandis que la plupart de ces impressions sont enregistrées inconsciemment, quelques-unes, celles qui modifient les organes des sens, ont plus d'importance. Car les organes sont les parties du corps plus souples et plus délicates et par là, mieux adaptées, soit à agir contre les influences ennemies, soit à recevoir aisément les impressions convenables : la douleur ou la joie qui en résulte attire l'attention de l'âme et lui permet de produire la seconde phase, essentielle à la sensation.

2) **Phase de réaction consciente.** L'âme en effet, recueille ces impressions à sa manière, c'est-à-dire activement, en produisant en soi une image d'ordre conscient ou spirituel, parfaitement moulée sur l'impression du corps et elle forme le verbe sensible qui est l'acte même de sensation. Son but, en créant en soi cette image du monde, est de veiller au bon état de son corps en maintenant son équilibre au milieu des réactions extérieures, selon sa fonction propre d'animation ; mais en cela, elle reste purement active et dominatrice, car « l'âme, dit saint Augustin, n'est d'aucune façon soumise au corps comme une matière à son ouvrier » [[°354](#)] ; de telle sorte cependant que son activité l'incline vers le corps et la rend esclave de la matière.

Par le Verbe sensible, l'âme connaît donc l'objet extérieur ; mais pour apprécier cette valeur objective, il faut noter que, si le corps livre toujours l'impression telle qu'il l'a reçue, il y a à tenir compte des conditions d'action de l'objet sensible : ainsi est-il juste que l'œil voie différemment le bâton droit hors de l'eau et brisé dans l'eau, puisque le milieu a varié. C'est pourquoi saint Augustin conclut que la sensation comme telle dit toujours la vérité, mais peut être *occasion d'erreur* pour le *jugement* qui ne l'interprète pas correctement [[°355](#)].

3) **Phase d'organisation psychologique.** Avant d'être soumises à ce contrôle de la raison, les sensations externes sont centralisées par un sens

intérieur qui nous permet de les saisir comme nôtres et de les comparer entre elles ; puis, elles sont élaborées dans l'imagination, et enfin retenues dans les trésors de la mémoire. Par ces fonctions qui sont encore d'ordre sensible, l'âme commence l'organisation de ses connaissances ; et déjà elle n'a plus à se modeler sur les passions du corps, mais elle agit en soi-même, dit saint Augustin, « celeritate mirabili quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate » [[°356](#)].

C) L'Intellection.

§164). *L'activité intellectuelle domine le concret et nous affranchit du corps, parce qu'elle est une participation immédiate à la LUMIÈRE de la Vérité subsistante, c'est-à-dire à l'activité de l'Intelligence divine.*

Cette théorie de L'ILLUMINATION a pour unique but d'expliquer le fait fondamental que *nous possédons la vérité*, ainsi que saint Augustin l'a établi dès le début en réfutant les sceptiques. Or cette activité éminente de l'âme requiert une explication spéciale, car en examinant le rôle possible de la sensation, on le trouve insuffisant : d'où l'intervention nécessaire de Dieu qui ne supprime pas d'ailleurs le rôle de l'intelligence.

1) **Rôle de la Sensation.** Pour préciser ce rôle, saint Augustin donne une grande importance à la distinction platonicienne entre science et sagesse :

a) La *science* est la connaissance des choses humaines, généralisées et réduites en système principalement en vue de la pratique.

b) La *sagesse* est la connaissance des choses divines ou des réalités en tant qu'elles participent aux Raisons éternelles et aux Idées immuables du Verbe.

On peut éclairer cette distinction en la rapprochant de celle de Platon entre l'opinion vraie et la science des Idées [[§44](#) et [§51](#)], ou mieux par la conception moderne des *sciences expérimentales*, définies comme « un ensemble d'hypothèses destinées à unifier les faits et à favoriser leur utilisation » et qu'on oppose à la *science rationnelle* [[°357](#)] dont le but est de chercher les raisons d'être et d'assigner les causes intelligibles. Les objets considérés par cette dernière science étant des essences et des vérités

par elles-mêmes absolues, immuables, éternelles, sont appelées à ce titre « choses divines ».

Or la *sensation* FOURNIT pleinement *l'objet de la science*, mais elle est INSUFFISANTE pour expliquer *l'objet de la sagesse*. En effet, les choses humaines qui sont l'objet de la science, sont toutes matérielles et donc, immédiatement saisies par la sensation qui les transmet à la raison ; ainsi les notions générales de la science peuvent se rattacher comme à leur source suffisante aux images sensibles et par elles, à l'objet concret : « *A specie enim corporis quod cernitur, dit saint Augustin, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quae fit in memoria, et ab hac, ea quae fit in acie cogitantis* » [[°358](#)].

Mais les choses divines, objet de la sagesse, c'est-à-dire les Raisons éternelles et les Idées immuables dépassent évidemment l'objet changeant et corporel fourni par les sensations : celles-ci n'en sont donc pas l'origine suffisante. Cette disproportion éclate spécialement dans l'enseignement où les mots qui frappent les sens ne peuvent instruire et atteindre l'intelligence que si l'élève en connaît la signification intelligible : et celle-ci déborde évidemment le mot. Si, par exemple, on prononce devant moi le mot « tête », ou bien j'en connais la signification et l'on ne m'apprend rien, ou bien je l'ignore et le mot n'est qu'un simple son qui n'atteint pas mon intelligence [[°359](#)]. La vérité doit donc venir d'une autre source, du Maître intérieur.

Saint Augustin ne nie pas que la sensation garde un *rôle nécessaire* [[§166](#)] ici-bas, même dans la sagesse ; mais d'abord, il met en relief son insuffisance et selon sa méthode, il cherche l'explication dans une intervention spéciale de Dieu.

§165) 2) **Rôle de Dieu**. L'acquisition de la sagesse doit s'expliquer par L'ILLUMINATION de la Vérité divine, c'est-à-dire par une *influence créatrice plus riche* qui fait participer notre âme, non seulement aux perfections temporelles et spatiales, (à l'être substantiel, à la vie végétative, à la connaissance animale) qui sont encore soumises au changement, mais aussi à l'immuable perfection de la Vérité elle-même. Car si les Raisons éternelles, objet de la sagesse, ne trouvent pas de cause proportionnée dans les réalités sensibles, elles n'en trouvent pas davantage dans notre âme dont

la perfection intellectuelle soumise aux limites de l'ignorance et aux variations du doute est une source insuffisante de ces immuables perfections. Il faut donc, pour en rendre raison, non seulement admettre l'existence de la Vérité subsistante où se réalise pleinement le monde idéal, comme l'a montré la preuve de l'existence de Dieu, mais aussi affirmer que notre intelligence, pour être capable d'atteindre et d'exprimer en soi la vérité, doit jouir d'une participation plus intime à cette Vérité subsistante. L'action divine simplement créatrice pour les autres êtres, devient *illuminatrice* pour l'intelligence et explique ainsi le caractère absolu et universel de nos jugements.

Cette illumination ne doit pas se comprendre comme un fait accompli une fois pour toute, comme si Dieu créait l'âme et ses facultés à la manière d'un foyer d'intelligibilité, participé sans doute, mais capable d'agir désormais par ses propres forces. C'est au contraire une *participation incessante*, une « liaison, un contact, une impression » de Dieu, une influence toujours actuelle qui explique immédiatement chacune de nos intellections : car ainsi le veut la doctrine de la conservation prouvée plus haut [[§158](#)]. L'opération même de l'intelligence est une perfection qui exige Dieu comme source d'autant plus impérieusement qu'elle est plus élevée. Chacune de nos idées actuellement considérée est comme un rayon émanant actuellement du Foyer divin de la Vérité subsistante.

Ainsi comprise, l'illumination divine rend INUTILES les IDÉES INNÉES : saint Augustin, après avoir admis dans ses premiers ouvrages un certain innéisme [[°360](#)], l'abandonne ensuite explicitement et réfute ainsi la preuve [[°361](#)] invoquée par Platon : « Credibilis est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt » [[°362](#)].

Mais cette explication fondamentale et métaphysique doit se compléter par l'exposé des *lois psychologiques* de notre activité intellectuelle.

§166) 3) **Rôle de l'Intelligence**. Rappelons d'abord le principe qui commande l'interprétation authentique de la pensée augustinienne : « La Vérité créatrice, loin de détruire ou de remplacer les activités propres à chaque être, les *fonde* au contraire et les explique » [[§161](#)]. Ce principe

nous permettra d'éliminer plusieurs théories avant d'exposer la doctrine positive de saint Augustin.

a) On rencontre trois INTERPRÉTATIONS INACCEPTABLES :

1) **Celle de la passivité totale**, supposant que le Verbe de Dieu seul accomplit en nous l'activité intellectuelle en se servant de nos âmes comme d'un pur instrument passif et comme d'un lieu de manifestation. Cette explication, qui s'inspire du panthéisme, va contre les thèses les plus essentielles de l'augustinisme [[§160](#)].

2) **Celle de la demi-passivité**, d'après laquelle Dieu produirait « dans notre âme une image de ces vérités qui déterminent notre connaissance. En langage scolastique, le rôle que les aristotéliens attribuent à *l'intellect agent* qui produit les *species impressae*, ce système l'attribue à Dieu » [[°363](#)]. Il y a sans doute des rapports entre les deux théories, mais l'explication proposée s'écarte de la perspective augustinienne et contredit sa doctrine, non seulement parce que la théorie de l'intellect agent regarde le problème de l'abstraction que n'examine pas saint Augustin [[§167](#)], mais surtout parce que l'influence divine ne peut jamais *remplacer* et ainsi *mutiler* les activités de l'âme, quand au contraire elle les fonde et les enrichit.

3) **Celle de la vision en Dieu** défendue par les ontologistes [[°364](#)]. Il est vrai que pour saint Augustin Dieu est la lumière en laquelle nous voyons toutes les vérités immuables, le soleil qui éclaire tous les esprits, le seul Maître intérieur des âmes : « Où vous ai-je trouvée, dit-il, pour apprendre à vous connaître, ô Vérité, si ce n'est EN Vous au-dessus de moi ? » [[°365](#)]. Mais par là, il ne veut pas affirmer que l'objet immédiat de nos intellections suit le monde idéal tel qu'il existe dans le Verbe, car lorsqu'il parle d'une telle vision de Dieu, il la réserve pour le ciel ou bien il ne la concède ici-bas qu'en de très rares occasions de la vie mystique [[°366](#)], tandis que l'illumination est un bienfait reçu par tout esprit dès qu'il atteint le vrai. De plus, saint Augustin a précisé lui-même sa pensée en distinguant nettement, de la lumière incréée du Verbe, une AUTRE LUMIÈRE où nous apparaît l'objet de la sagesse : « Hoc lumen, (dit-il en parlant de cette dernière), non est lumen illud quod Deus est » [[°367](#)]. Nous avons donc en nous une lumière, *incorporelle* sans doute, mais créée et finie pour s'adapter à notre

âme et c'est en elle, comme dans une participation ou une image des Idées divines, que nous contemplons directement les vérités intelligibles [[°368](#)].

En parlant de « vision en Dieu », saint Augustin veut donc simplement exprimer le rôle nécessaire et continu de Dieu (conformément à sa théorie de la participation) comme source de chacune de nos intellections, en même temps qu'il en conclut, selon sa méthode platonicienne de raisonnement quasi intuitif, que la notion de Dieu est si intimement unie à celle des vérités immuables et éternelles qu'on ne peut penser à celles-ci sans immédiatement penser à Dieu : l'interprétation ontologiste ne semble pas soutenable historiquement.

En résumé, selon la doctrine de l'illumination, ce n'est pas Dieu qui connaît en nous ; ce n'est pas Dieu qui abstrait pour nous ; ce n'est pas Dieu qui fait briller ses Idées directement devant nous ; mais c'est l'influence créatrice de Dieu Vérité qui permet à notre vie intellectuelle la plus haute où règne la sagesse, de reproduire en soi-même une image fidèle quoique imparfaite et dégradée, du monde des Vérités éternelles dont le monde réel n'est qu'un reflet. Nous possédons ainsi comme un rayon lointain des Idées divines qui synthétisent dans leur riche unité les aspects multipliés et appauvris de nos pensées.

b) Or d'une FAÇON POSITIVE, cette *activité reproductrice*, fruit de la divine illumination, se présente sous cinq aspects :

1) *Elle est un acte de MÉMOIRE*, c'est-à-dire une activité toute intérieure (purement immanente) où l'âme s'exprime distinctement ce qu'elle savait déjà sans s'en rendre compte et comme en acte premier, puisque, grâce à l'illumination, elle « précontient » la vertu de saisir toute immuable vérité ; et en ce sens on peut dire que toute science est une réminiscence [[°369](#)].

2) *Elle est la Production d'un VERBE MENTAL* : car c'est en se disant à soi-même ce qu'elle sait que l'âme explicite l'objet de sa mémoire ; ce verbe n'est donc pas une simple idée abstraite, mais l'affirmation d'une immuable vérité, c'est-à-dire un jugement ou une intuition équivalente.

3) *Elle suit les lois de l'AMOUR* : car c'est la volonté qui, mue par son amour naturel de la Vérité, réveille l'attention de l'âme et excite ses

réflexions qui multiplient ses ressouvenances et ses paroles intelligibles [[°370](#)].

4) *Elle s'appuie constamment sur L'EXPÉRIENCE* : car l'illumination, le contact avec les Vérités éternelles ne donne pas de contenu direct à nos pensées : elle est une *influence régulatrice* d'où découle le caractère de nécessité et d'éternité qui ne peut venir ni de notre raison, ni des objets d'expérience ; c'est pourquoi notre pensée trouve son contenu dans les reflets créés des Idées divines, dans les vestiges sensibles (expérience externe) ou dans l'image plus parfaite de l'âme (expérience interne). Ce recours à l'expérience ne soulevait aucun problème pour saint Augustin parce que, selon la conception néoplatonicienne de la hiérarchie des êtres, l'inférieur n'agissait nullement sur le supérieur, mais le supérieur avait pour rôle essentiel d'organiser et de dominer l'inférieur, de sorte que notre raison illuminée par Dieu lui paraissait *apte de soi* à déchiffrer dans le sensible ou dans le moi, les reflets intelligibles de Dieu.

5) Elle se parfait par la MÉTHODE de PURIFICATION : car la condition nécessaire pour réussir notre ascension vers Dieu est de nous soumettre de plus en plus pleinement à l'influence de la Vérité subsistante par un détachement progressif du sensible ; le terme de cet effort sera la *purification totale* ; et il s'agit d'une purification non seulement *intellectuelle* destinée à nous dégager des images corporelles ; mais aussi *morale* par la pratique de la pureté et surtout de l'humilité ; car, bien que les méchants puissent avoir quelque connaissance de Dieu, une vie de péché nous plonge tellement dans les préoccupations matérielles qu'elle est incompatible avec la plénitude de la sagesse.

§167) 4) **Illumination et Abstraction.** Saint Thomas cherchant la vérité plus que la pensée historique des auteurs, montrait la concordance de la doctrine augustinienne avec sa propre théorie de l'abstraction. Dieu en effet est la lumière de l'âme comme source dont participe notre intelligence et en particulier notre *intellect agent*, dont la fonction est « d'illuminer » l'objet sensible pour le rendre intelligible en acte [[°371](#)] ; et cette action divine, comme le veut saint Augustin, est continuelle et renouvelée à chacun de nos actes, puisque Dieu est tout ensemble cause créatrice, conservatrice et motrice de nos intelligences [[°372](#)].

Cette interprétation est assurément plus acceptable que celle de la demi-passivité ; mais elle reste insuffisante parce qu'elle ne tient pas assez compte du point de vue augustinien. Il faut ici distinguer deux choses :

a) Quant aux *théories métaphysiques* présumées, celle de la participation, dans saint Augustin, et celle de la création et prémotion physique, dans saint Thomas, l'accord des deux doctrines est total et profond.

b) Quant à *l'aspect psychologique*, cet accord est plus difficile à réaliser. Saint Thomas plus analytique, examine souvent l'activité de l'âme indépendamment de Dieu ; il détermine ses facultés, étudie l'origine du CONCEPT avant d'aborder le jugement qui seul possède la vérité et les sciences qui sont des « *habitus* » ; saint Augustin plus synthétique, considère avant tout le problème de nos VÉRITÉS éternelles et immuables par participation et quand il détaille nos activités psychologiques, c'est d'ordinaire pour y chercher une image de Dieu. Bien plus, si l'on insistait, en augustinisme, sur l'indépendance de l'intelligence, selon le principe que *le supérieur domine l'inférieur sans jamais en subir l'influence*, il faudrait y voir une incompatibilité avec la doctrine de l'abstraction, puisqu'en celle-ci notre intelligence est réellement *passive*, l'image illuminée par l'intellect agent étant *cause instrumentale* de l'idée spirituelle [°373]. Mais la tendance constante de saint Augustin a été d'élargir la rigueur trop étroite du néoplatonisme, selon les enseignements de l'expérience, de l'Écriture Sainte et de son génie propre. C'est pourquoi dans tous ses exposés, le point de vue *négatif* qui, en excluant totalement le rôle du sensible, serait erroné, reste toujours secondaire, implicite, imprécis, rejeté dans l'ombre par le point de vue métaphysique qui l'accompagne toujours ; de sorte que, même dans l'ordre psychologique, on peut dire que la théorie thomiste de l'abstraction se contente d'explicitement le grand rôle que saint Augustin concédait au sensible pour nous conduire à la sagesse [°374].

D) **La Liberté.**

§168). *La liberté, c'est-à-dire le pouvoir de produire en maître nos propres actes (et ainsi de dominer notre vie) est non seulement sauvegardée, mais trouve sa pleine perfection sous l'influence immédiate de Dieu.*

Saint Augustin s'est constitué le défenseur, à la fois de notre liberté et de la grâce divine, spécialement contre les pélagiens ; il ne distingue pas d'ordinaire le point de vue surnaturel du point de vue naturel ; mais dans ses exposés, il est facile de discerner une APPLICATION de sa THÉORIE PHILOSOPHIQUE au moyen de laquelle il a magnifiquement montré, non seulement la conciliation, mais l'harmonieuse et intime coopération de Dieu et de notre volonté dans l'acte libre bon.

1) Il admet la notion de liberté fournie par le sens commun. C'est une propriété de la volonté éclairée par la raison, car c'est un *arbitre*, c'est-à-dire une décision souveraine ; et c'est aussi la puissance d'agir à notre gré : en un mot, c'est le *pouvoir de produire en maître nos propres actes*.

L'existence de ce pouvoir est démontrée par le double témoignage de la conscience qui la constate, et du consentement unanime des peuples : « L'on ne mérite, dit-il, ni blâme, ni supplice, lorsqu'on ne fait pas ce qu'il est impossible de faire. Mais tout cela, n'est-ce pas ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poètes sur les théâtres, les ignorants dans les carrefours, les savants dans les Bibliothèques, les maîtres dans les écoles, les évêques dans les lieux saints et le genre humain dans tout l'univers ? »
[[°375](#)]

2) Ce fait indubitable est facilement *conciliable avec la prescience de Dieu*.

Saint Augustin le montre d'abord en faisant appel à *l'éternité* qui, possédant à la fois dans son immuable instant tous les événements passés et futurs du temps, permet de les voir avec certitude sans les nécessiter. Il prouve ensuite que cette divine science *assure* notre liberté, loin de la détruire. À supposer en effet qu'elle rende nécessaires tous les objets qu'elle atteint, notre libre arbitre, pour être connu, devrait être détruit, et par le fait même, la prescience divine disparaîtrait avec son objet : ainsi donc, affirmer celle-ci, c'est assurer du même coup l'existence de notre liberté [[°376](#)].

3) Mais c'est surtout dans la *production actuelle* de nos actes libres que saint Augustin montre la nécessaire intervention de Dieu, s'efforçant, après avoir établi sa thèse, d'en donner l'explication.

a) **La Thèse** : *Notre activité n'est pleinement libre que par une motion positive de Dieu qui la parfait.*

En d'autres termes [[°377](#)], notre libre arbitre (pouvoir d'agir bien ou mal), a besoin de la GRÂCE pour jouir en acte de la liberté au sens plein, de la vraie et parfaite liberté que le péché lui a fait perdre. Il faut en effet appliquer à la volonté comme à l'intelligence, le principe fondamental : c'est l'influence toujours actuelle de la Vérité créatrice qui explique les perfections des êtres. Or notre liberté est une de ces perfections, très haute en soi, mais manifestement limitée, variable, faillible, en un mot PARTICIPÉE chez nous. Notre activité libre exige donc une *motion actuelle* de Dieu, comme notre intellection, une illumination constante de Dieu : « Potius intelligant, dit saint Augustin, si filii Dei sunt, Spiritu Dei se agi ut quod agendum est agant... AGUNTUR enim UT AGANT, non ut ipsi nihil agant » [[°378](#)].

D'où cet important COROLLAIRE : *Le pouvoir de choisir entre le mal et le bien n'est pas essentiel à la liberté.* Il est vrai que le pouvoir de pécher existe dans l'homme : c'est un fait d'expérience ; il est vrai aussi qu'il suppose là responsabilité et donc la liberté. Mais loin d'appartenir nécessairement à la liberté, il n'en est que le défaut et doit se rapporter tout entier à la *déficience* de notre volonté qui, étant tirée du néant, peut être source de *néant* ou de mal. Mais puisque la liberté est une perfection, le mal du péché la diminue nécessairement, de sorte que la liberté pleine et parfaite est toujours un acte bon qui vient tout entier de la motion divine (ou de la grâce), avant d'être notre propre oeuvre.

b) **L'Explication** : *Cette influence ou motion divine s'explique par la DÉLECTATION VICTORIEUSE du bien.*

Saint Augustin constate d'abord que tous nos vouloirs efficaces sont orientés vers le *bien meilleur* (ou que nous jugeons tel) d'une façon infaillible et comme *nécessaire*, de sorte que nous cherchons toujours l'objet dont la délectation a été la plus forte : « Quod amplius nos delectat, ne craint-il pas d'écrire, secundum id operemur *necesse est* » [[°379](#)] ; ou, d'une façon plus douce : « Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus, eoque delectamur ardentius » [[°380](#)]. Du reste, en prenant « le meilleur » en un sens *subjectif*, c'est un fait

d'expérience certain que, par le choix, notre volonté se porte sur ce que nous jugeons meilleur « hic et nunc » pour nous.

Mais la liberté consiste à dominer les délectations rivales et à décider à son gré de la victoire : « C'est le fait de la volonté propre, dit saint Augustin, que de consentir à la vocation de Dieu ou d'y résister » [°381]. Si la décision est contre la loi divine, en faveur du mal que nous jugeons, en ce cas, meilleur pour nous, elle vient de nous sans remonter à Dieu et sa source est la *concupiscence* qui fournit la *délectation victorieuse du mal*. Mais si la décision est selon la loi en faveur du bien véritable, elle a d'abord et nécessairement sa source première en Dieu, principe de tout bien, de sorte que la divine motion se traduit en nous par la *délectation victorieuse du bien* [°382], et loin de perdre notre liberté sous l'action de Dieu, c'est alors que nous sommes pleinement libres, puisque la grâce, en nous rendant capables d'éviter le mal, écarte une privation de liberté : « Voluntas libera tanto liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior » [°383].

Saint Thomas, ici encore, s'assimilera pleinement la pensée augustinienne et il ne craindra jamais de détruire notre liberté en soumettant totalement nos actes libres à la divine prémotion [°384] ; il précisera seulement la théorie au point de vue *psychologique* par l'analyse détaillée des actes de volonté et d'intelligence qui concourent à l'acte libre [°385].

E) L'Immortalité.

§169). *L'âme ne peut cesser d'agir ni par conséquent mourir, parce que son union à l'immuable Vérité est elle-même immuable.*

Nous avons vu en effet que l'intellection ne s'explique que par une liaison spéciale de notre intelligence avec la Vérité immuable, cause parfaite de son être ; or cette liaison ne peut d'aucune façon être brisée :

a) *Ni par l'âme elle-même*, car la tendance nécessaire de tout être est de se conserver soi-même et jamais de se détruire ; l'essence de l'âme étant de vivre, il serait absurde de placer en elle une source de mort, d'autant plus que dans sa simplicité, il n'y a aucun principe de composition ou corruption.

b) *Ni par les créatures*, car l'âme en participant aux Idées divines, se manifeste spirituelle, dominant l'univers et ne relevant que de Dieu. L'erreur même ne peut la détruire puisqu'il est évident que, si elle se trompe, elle vit ; étant le sujet de l'indestructible vérité, elle est elle-même indestructible [[°386](#)].

c) *Ni enfin par Dieu* dont l'action ne va pas à détruire les êtres mais à les maintenir dans l'existence ; de plus, cette action divine se modèle sur la nature des substances, de sorte qu'en créant l'âme de soi incorruptible, Dieu a manifesté sa volonté de la conserver immortelle.

F) **Sur l'Origine** des âmes, saint Augustin est moins précis que sur leur destinée. Il affirme clairement que l'âme du premier homme a été CRÉÉE par Dieu, car, d'une part, elle n'est pas la substance de Dieu et n'en procède pas par génération ; d'autre part, elle est incorporelle, et donc ne peut pas non plus être engendrée par une nature corporelle [[°387](#)]. Il rejette évidemment *l'éternité* des âmes au sens de Platon, puisqu'il enseigne la création du monde dans le temps.

Mais sur *l'origine* des âmes *individuelles* et la manière dont elles viennent de Dieu, ses recherches n'ont pas atteint la certitude. Il admet comme possible, d'abord la *préexistence* des âmes qui, ayant été créées toutes ensemble au début, seraient envoyées par Dieu dans les corps en temps opportun ou même y descendraient volontairement [[°388](#)]. Mais surtout il hésite entre deux théories : le CRÉATIANISME selon lequel Dieu crée chacune des âmes au moment où elle vient animer le corps ; et le TRADUCIANISME SPIRITUEL selon lequel l'âme des parents serait capable, sous la motion de Dieu, de produire l'âme des enfants : ce serait d'ailleurs sans aucun détriment pour sa simplicité parce que la nouvelle âme procéderait d'elle par une sorte d'émanation spirituelle, « tamquam lucerna de lucerna accendatur, ut sine detrimento alterius, alter ignis inde existat » [[°389](#)].

Saint Augustin penchait assez vers cette dernière opinion et elle pouvait être en effet dans la logique de son principe fondamental : en se propageant, notre âme participerait de nouveau à l'activité de la Vérité créatrice. De plus, cette solution lui facilitait l'explication de la propagation du péché originel et il ne voyait dans la Sainte Écriture aucun texte décisif pour

l'exclure. Mais il a toujours douté qu'une telle activité si voisine de la création pût convenir à une simple créature. Saint Thomas montrera en effet que la spiritualité de l'âme exige pour elle une origine par création au sens strict, réservée à Dieu seul [[°390](#)].

3. - Le monde matériel.

§170). Le caractère général le plus apparent des êtres corporels est leur mouvement ou transformation continuelle qui s'explique par deux principes : l'un passif, *la matière*, l'autre, actif, les *raisons séminales* ; l'un et l'autre d'ailleurs participe à sa manière à la Vérité divine, de sorte que nous trouvons ici une nouvelle application de la théorie fondamentale par laquelle saint Augustin a déjà expliqué les diverses activités du monde spirituel.

A) La Matière.

La matière est une réalité absolument dépouillée de toute détermination, dernier reflet de la Vérité subsistante, source du mouvement et du temps.

1) C'est l'analyse du mouvement qui a permis à saint Augustin de se faire une idée exacte de la matière. Les corps qui existaient cessent d'être ; d'autres qui n'étaient pas arrivent à l'existence. Or il n'y a pas là d'anéantissement ni de création, mais « passage d'une forme à une autre par quelque chose d'informe ». La matière est donc le substrat réceptif de toutes les formes, n'en possédant elle-même aucune et, par conséquent, sans beauté, sans intelligibilité, sans unité et comme sans être : « nihil aliquid, ens non ens » [[°391](#)].

2) Cependant, si la matière est nécessaire à l'action des créatures, elle ne préexiste pas à l'action de Dieu : elle est CRÉÉE comme toute autre réalité finie ; car si elle n'est ni vraie ni belle, elle PEUT le devenir, et ainsi elle a avec la Vérité et la Beauté une certaine affinité : elle y participe en quelque manière, donc elle en vient. En d'autres termes, être seulement *capable* de détermination sans être aucunement déterminé, c'est être aussi peu que possible : c'est tout de même être et donc c'est découler de la source première de l'être. La matière est le dernier reflet de la Vérité.

D'ailleurs, elle n'a pas été créée à part, car la détermination de l'existence ne peut convenir en propre à son infime réalité ; mais elle a dû être créée en même temps que la première forme qui la déterminait.

3) Parce que la matière est le principe interne de la mutabilité des créatures, elle est source du TEMPS : car le temps, dont saint Augustin a fait une analyse profonde [°392], n'a d'autre réalité que cet instant présent « qu'on ne peut plus diviser en parties si petites soient-elles, et qui passe si vite du passé au futur qu'il ne dure pas », c'est-à-dire qui s'identifie au mouvement lui-même [°393] ; aussi les périodes plus ou moins longues, les jours, les heures, etc. par lesquelles nous mesurons le mouvement, n'existent-elles en leur totalité que dans l'âme humaine.

4) Mais parce que la mutabilité n'est pas propre aux corps et qu'on la retrouve aussi dans les esprits purs comme les anges et nos âmes, saint Augustin ne répugne pas à admettre en ceux-ci une *certaine matière* d'ordre spirituel : *quasi materiam* : « L'âme elle-même, peut-être, a pu, avant de posséder sa nature propre, avoir quelque matière qui en son genre serait spirituelle, et ne serait pas encore une âme » [°394], dit-il.

C'est pourquoi il cherche le critère décisif pour distinguer les corps des esprits dans la QUANTITÉ, dans la dispersion des parties en un lieu et dans l'espace qui en découle ; ainsi la matière spirituelle sauvegarderait la simplicité des esprits, étant exempte de quantité. Quant à *l'espace*, saint Augustin le décrit comme une propriété des corps qui n'est rien en dehors de l'univers. L'espace total est constitué par l'ensemble de tous les lieux, le lieu étant une partie occupée et remplie par une quantité.

Cette théorie de la *matière spirituelle*, célèbre au Moyen Âge, n'est proposée par saint Augustin qu'avec réserve : il faut surtout y voir l'affirmation d'un *principe passif* dans les esprits eux-mêmes requis pour expliquer leur contingence ; et nous ne sommes pas loin de la doctrine thomiste de *l'essence* qui, par sa distinction réelle de l'existence, enveloppe une vraie *potentialité* [°395]. Cette précision compléterait même harmonieusement l'augustinisme, car, en établissant un lien nécessaire entre *matière* et *quantité*, on pourrait dire, en s'inspirant du principe fondamental de saint Augustin, que le temps n'est qu'une manière infime de participer à l'immuable plénitude de Dieu ; et l'espace, une manière infime de

participer à la grandeur de Dieu, parce que la matière, source de l'un et de l'autre, est le dernier reflet de la Vérité subsistante.

B) Les Raisons séminales.

§171). *Pour participer à la causalité de la Vérité subsistante, le monde a reçu, avec son être, les PRINCIPES ACTIFS de son développement ordonné ; mais il l'exécute sous la dépendance constante de la divine Providence.*

1) Le point de départ de la théorie est le fait de *l'évolution du monde* que l'expérience nous suggère et surtout que l'on peut voir dans le récit de la Genèse. S'inspirant en effet de la parole de l'Écriture : « Deus creavit omnia simul » [Si 18 : 1], saint Augustin pense que la création proprement dite s'est accomplie en un instant et l'oeuvre des six jours est seulement le tableau du développement des richesses de l'univers, par une évolution qui a pu durer de longs siècles et qui se continue sous nos yeux.

Cette interprétation l'empêche de recourir à une création proprement dite pour expliquer l'apparition de nouveaux êtres, comme les plantes au cinquième jour et les animaux au sixième [°396]. Il faut donc admettre, conclut-il, que le monde au moment de la création a reçu avec son être une *vertu causale* ou une puissance d'évolution dans laquelle tous les êtres futurs étaient contenus, non point formellement, mais *en germe*, comme le gland contient le chêne [°396]. Ces puissances actives sont les RAISONS SÉMINALES ou causales. Par là saint Augustin faisait une nouvelle application de son grand principe : L'action divine, en créant et conservant les substances, *fonde* leurs opérations, de sorte que l'univers doit participer à la vertu de la Vérité créatrice et coopérer activement à l'oeuvre de la Providence. Comme il y a dans l'enfant qui vient de naître le principe de sa future maturité et de sa décrépitude, de même à son premier matin, le monde portait en lui les causes de son évolution toute entière ; ou encore, selon la comparaison de saint Augustin : « Sicut matres gravidæ surit faetibus, sic mundus gravidus est causis nascentium » [°397].

2) De là découle la NATURE de ces raisons séminales : elles sont des germes proprement dits, destinés à s'épanouir chacun en une nature déterminée, comme des causes dont tous les effets ne seraient pas encore

produits. Ainsi, au jour de la création, tandis que certaines causes étaient ouvertement réalisées, d'autres étaient secrètement enveloppées, qui se manifesteraient leur temps venu.

D'ailleurs, ces principes sont immédiatement et constamment soumis dans leur développement à l'action de la divine Providence, source nécessaire de toute activité créée et de tout ordre et beauté participées dans l'univers, et Dieu est libre, non seulement de laisser se développer le cours naturel des choses, mais aussi d'intervenir d'une façon spéciale. C'est pourquoi les raisons séminales peuvent contenir leurs effets, soit *parfaitement*, si l'être futur s'y trouve d'une façon déterminée et exclusive, soit *imparfaitement*, si l'être futur y est contenu avec la possibilité du contraire : c'est dans ce dernier cas que l'intervention spéciale de Dieu reste possible et saint Augustin la requiert chaque fois qu'il s'agit de s'élever à un degré supérieur de perfection dépassant celui de la vertu causale : par exemple, quand apparut le corps de l'homme formé directement par Dieu, mais non créé au sens propre, puisqu'il y avait une matière préexistante [[°398](#)]. Ainsi encore s'expliquent les miracles.

3) Reste à préciser dans quelle MESURE la causalité créée peut participer à la causalité créatrice : saint Augustin ne croit pas cette capacité illimitée et il ne refuse pas, comme Plotin, de faire appel à l'expérience : il constate que « les éléments de ce monde corporel ont leurs forces bien définies, de sorte que, d'un gain de froment ne naît pas une fève, ni d'une fève, le froment » [[°399](#)]. Saint Thomas ici encore, apporte une solution nette : il identifie les vertus séminales avec les vertus actives et *passives* qui sont les principes des générations et des mouvements naturels, et il les voit, d'abord dans les Idées divines ; puis (1) « in elementis mundi ubi simul a principio productae surit sicut in universalibus causis ; (2) vero modo surit in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, sicut in particularibus causis ; (3) modo sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur » [[°400](#)].

Mais saint Augustin veut dire plus que cela, semble-t-il, et il fait songer à un ÉVOLUTIONNISME, non pas au darwinisme qui voudrait expliquer le plus par le moins ; mais à une *force immanente d'expansion* qui, avec l'aide de la divine Providence, peut se déployer en de nouvelles richesses, même

d'ordre supérieur : ce recours constant à Dieu sauvegarde parfaitement les exigences des premiers principes de raison suffisante, de causalité et de finalité ; c'est pourquoi, sans être pleinement réductible aux cadres du thomisme [[°401](#)], la théorie augustinienne garde sa valeur propre et son originalité.

Article 3. La possession de la vérité.

§172). Il ressort de ce qui précède que la Vérité divine telle que saint Augustin la conçoit, synthétise dans sa riche simplicité tous les aspects de notre univers ; aussi, après avoir résolu le problème critique en dissipant par son évidence le doute sceptique, après avoir fourni la matière de la théodicée et de la philosophie naturelle, elle devient enfin pour l'homme, source de béatitude et règle de morale. Et ce dernier point de vue est même en un sens le plus important, parce que c'est vers la solution du problème du bonheur que s'oriente toute la spéculation augustinienne. Aussi, mieux encore que pour Plotin, le *principe du retour* qui commande la morale, est-il pour saint Augustin un autre aspect du principe de la Vérité créatrice qui unifie toute sa pensée.

A) Principe du retour.

Notre amour est une participation directe à la Bonté subsistante (comme notre intellection à la Vérité), de sorte que, dans les créatures, c'est Dieu dans ses reflets que nous aimons ; aussi le mouvement volontaire ne peut s'arrêter qu'en Dieu lui-même.

Saint Augustin établit cette loi sur l'analyse de notre activité volontaire, comme plus haut il prouvait la théorie de l'illumination par les qualités suprasensibles de la sagesse. Nous constatons en effet que *l'élan de notre nature* nous pousse vers l'absolu et l'infini, vers le Bien sans mélange que, par l'intelligence, nous voyons identique à la Vérité subsistante qui est Dieu ; de même, nous ne concevons pas de vrai bonheur sans la *permanence* que Dieu seul peut assurer. Il faut donc dire, ou bien que l'homme est un monstre dans la nature, étant seul trompé par l'élan constitutif de son être, ou bien que Dieu est l'objet suprême et le but naturel de notre activité et qu'il doit être le lieu de repos de notre amour.

La contre-épreuve est aussi décisive : les biens finis n'apportent qu'un éternel désenchantement. Parce que notre désir de bonheur n'est qu'un amour de Dieu qui s'ignore, aucun bien créé ne peut capter notre cœur qu'en se présentant comme un reflet du Bien absolu, prenant ainsi en quelque manière le visage de Dieu : aussi, dès qu'il montre son infirmité, il cesse d'attirer. « Fecisti nos ad te, (conclut saint Augustin, parlant à Dieu), et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » [[°402](#)]. Par la création, notre volonté reçoit une participation directe de la Bonté subsistante : c'est pourquoi le mouvement de son amour ne peut se reposer qu'en Dieu.

De ce principe découle toute la morale augustinienne : la théorie de la béatitude vers laquelle nous montons librement au moyen des vertus, aidés par la loi et la société.

B) La Béatitude.

§173). *Le bonheur suprême vers lequel tend irrésistiblement toute l'activité humaine, est dans la VISION AMOUREUSE, immédiate, rassasiante et définitive de la Vérité subsistante, Dieu.*

Il ressort du principe fondamental que seule la possession de Dieu nous donnera le bonheur ; mais le mode de possession le plus rassasiant après l'identité, c'est, selon saint Augustin, « voir Dieu par l'intelligence », non pas certes dans les reflets créés de nos idées, participations lointaines, fragmentaires et obscurcies de la Vérité, mais par une INTUITION IMMÉDIATE où Dieu se donne tout entier et qui est pour ainsi dire, la transfusion en nous de la Vérité personnelle, du Bien substantiel et vivant qui est en Dieu et qui est Dieu.

C'est pourquoi la possession intellectuelle de Dieu s'accompagne nécessairement et indissolublement d'un AMOUR PROPORTIONNÉ par lequel nous jouissons de Dieu : « Deo frui ». D'une part en effet, la connaissance permet cet amour et cette joie, puisqu'elle nous unit ineffablement au Bien suprême ; d'autre part, l'amour reste le principe actif de cette union, parce qu'il est l'appétit du bien, et après avoir été dans l'absence, principe de recherche, dans la présence, il s'épanouit spontanément en bonheur.

Ainsi la philosophie augustinienne est un *intellectualisme*, puisqu'elle place à son sommet un acte suprême d'intelligence ; mais cet intellectualisme se pénètre à fond d'un courant d'amour et en ce sens on peut aussi l'appeler un *volontarisme*. Mais si l'on demande lequel des deux aspects, amour ou vision, est le plus essentiel dans la béatitude, on constate que saint Augustin n'a jamais, à la façon de saint Thomas et des scolastiques, résolu explicitement ce problème : il ne met donc ni l'un ni l'autre au sommet des choses ; car, selon lui, si la béatitude se réalise dans la possession de la Vérité subsistante, c'est que cette Vérité est en même temps la Bonté subsistante et personnelle, le Bien suprême identique au Vrai, comme l'Esprit Saint et le Verbe ne font avec le Père qu'une seule et indivisible Trinité. Aussi, la vision béatifiante de Dieu doit-elle, semble-t-il, s'expliquer comme l'extase de Plotin [[°403](#)], par un ACTE SYNTHÉTIQUE qui est indivisiblement une possession réelle d'ordre volontaire (ou affectif) et une contemplation idéale d'ordre intellectuel. Saint Augustin a magnifiquement synthétisé lui-même ces deux aspects, en définissant la béatitude : GAUDIUM de VERITATE.

Cette béatitude cependant est *inaccessible sans la grâce* et elle est réservée pour la vie future du ciel. Ne séparant jamais la Foi de la raison, saint Augustin ne connaît qu'un bien suprême, celui que nous a promis et mérité Jésus-Christ [[°404](#)] ; mais il montre que cette fin dernière répond surabondamment à toutes les exigences de la philosophie morale.

C) La Vertu.

§174). *La vertu est la perfection de la vie raisonnable par laquelle on aime ce qui doit être aimé en se conformant à l'ordre de la création.*

C'est une doctrine commune que de considérer la vertu comme le règne de la raison dans notre vie : « Perfecta hominis ratio quae virtus vocatur » [[°405](#)]. Saint Augustin adopte cette définition et en conclut d'abord que la vertu constitue notre marche vers la béatitude, parce que la raison nous apprend à conformer toute notre activité à l'ordre de la Création, et cet ordre, étant une hiérarchie où les créatures s'élèvent par degrés vers le Créateur, nous oriente nécessairement vers la vision amoureuse de Dieu dans le ciel. Mais l'élan de notre âme vers Dieu, selon le principe du retour, n'est autre que l'amour ; aussi, « la vertu, c'est l'amour par lequel on aime

ce qui doit être aimé » [[°406](#)], les diverses vertus ne sont que des formes de la charité et il suffit d'aimer vraiment Dieu pour agir toujours bien : « Dilige et quod vis fac » [[°407](#)].

On ne peut monter vers Dieu sans se détacher des créatures : c'est pourquoi l'action de la vertu a pour caractère général la *purification* à la fois intellectuelle et morale, parce qu'elle détache progressivement notre intelligence et notre volonté de tout objet sensible. Le sensible en effet nous absorbe à la fois dans *la multiplicité* en nous répandant dans l'espace et le temps ; dans *l'inquiétude*, la faim de l'éternel ne pouvant se rassasier par une nourriture terrestre ; dans le *mensonge* en essayant de se faire passer à nos yeux pour l'Être et la Beauté véritable ; aussi, pour nous donner l'unité, la paix et la vérité, la vertu nous détache-t-elle de tout le sensible, même de ses attraits les plus nobles, comme la jouissance esthétique, parce qu'elle apprend à ne s'en servir que pour les dépasser. Il ne s'agit pas en effet de supprimer, mais *d'ordonner* l'amour, toute créature devenant un moyen et conduisant à Dieu, seul aimé pour lui-même.

Cette purification n'aura son terme que dans la vie future ; dès ici-bas il est vrai, elle produit la contemplation amoureuse [[°408](#)] de Dieu qui fait notre vraie joie et par instants, apporte à des privilégiés des consolations indicibles : mais c'est la céleste contemplation, sans voiles et sans éclipse, qu'il faut conquérir. Alors régnera l'amour plénier de Dieu en lui-même et de toutes les créatures en Dieu et pour Dieu ; et dans cet amour, toutes les vertus trouveront leur achèvement, non pas quant à leur rôle actuel de purification, mais dans leur fruit d'union parfaite à Dieu. En un mot, la charité qui seule reste au ciel, résume dans la voie comme au terme, toutes les vertus.

D) **La Loi.**

§175). Si la vertu est ainsi la marche vers la béatitude, c'est une folie et un suprême malheur de l'abandonner ; mais c'est aussi un péché et un crime, parce que c'est la violation d'une Loi : saint Augustin a très clairement établi en philosophie ce caractère D'OBLIGATION de la vie morale.

1) **Définition.** Il reprend la formule de Cicéron : « Lex est ratio summa quae jubet ea quae facienda surit prohibetque contraria » [[°409](#)] : Cette loi,

explique-t-il, c'est la raison divine elle-même, unie à la volonté de Dieu, commandant et conservant l'ordre naturel et défendant de le troubler [°410]. Par là apparaît le rapport entre la loi et la vertu : celle-ci établit toute notre activité dans l'ordre que la loi oblige de conserver.

2) **L'obligation.** Dans la Raison suprême qui est le Verbe de Dieu, vit l'ordre de la création sous forme de monde idéal, et il constitue la suprême LOI ÉTERNELLE, invariable et universelle qui régit, pour ainsi dire, la divine Providence et se traduit par l'activité créatrice incessante de la Vérité subsistante dont nous avons plus haut décrit les richesses. Or la dépendance foncière de toute créature vis-à-vis de cette action divine constitue le fondement de l'obligation morale. En effet, Dieu se nierait lui-même s'il n'exigeait pas l'accomplissement de l'ordre qu'il a conçu et voulu, et si le pécheur s'y soustrait, il y rentrera par le châtement, tandis que le juste trouvera la récompense de la béatitude. D'autre part, la volonté divine, comme nous l'avons dit [§168], s'impose en sauvegardant et même en renforçant notre liberté, et par là se trouve pleinement expliquée cette sorte de nécessité respectueuse de la liberté qu'on appelle *obligation morale*.

3) **Promulgation.** La Providence, en réalisant les êtres selon l'ordre de la loi éternelle, leur imprime un mouvement qui les mène à leur destinée. Cette participation à la loi divine s'appelle la *loi naturelle* ; aux êtres irraisonnables, elle s'impose comme une nécessité physique ; mais aux natures libres, elle se présente seulement avec la nécessité morale de l'obligation, et pour obliger, elle doit être connue et promulguée.

Or, s'il s'agit des devoirs les plus généraux, soit de la vie privée et publique, soit même des relations internationales entre peuples, c'est la voix de la conscience qui accomplit cette promulgation. De là les caractères fondamentaux d'universalité et de prééminence que revêtent les lois non écrites. Cependant, parce que le péché les a peu à peu obscurcies dans l'humanité, Dieu a voulu les rappeler et aussi les compléter par une Révélation explicite, confiée d'abord au peuple juif et présentée à l'univers par l'Église catholique. C'est la *loi divine* consignée dans la Sainte Écriture.

Enfin la loi naturelle, pour s'appliquer correctement dans les détails de la vie, peut nécessiter des compléments et des précisions qui constituent la *loi humaine* ; mais celle-ci ne peut se comprendre que par la société.

E) La Société.

§176). Les éléments de la doctrine politique augustinienne, bien que proposés à diverses époques et selon les circonstances, se rejoignent en un tout homogène ; mais, conformément au point de vue divin qui domine toute cette philosophie, il s'agit, non pas des conditions terrestres d'une société particulière, mais de la grande société humaine dirigée par la Providence, et l'on peut intituler cette théorie : « LA POLITIQUE DE LA CITÉ DE DIEU ». Après avoir précisé son objet, saint Augustin en étudie la condition essentielle, *l'autorité* qui établit l'ordre social par le *pouvoir législatif*, le défend par la *guerre* et doit accepter les limites de ses *rappports avec l'Église*.

1) **L'objet de la politique.** Bien que la nature, à un point de vue, ait fait tous les hommes égaux pour dominer les animaux et non leurs semblables, à un autre point de vue, c'est aussi la nature qui les a poussé à s'associer, dans le double but de mieux atteindre leur béatitude en vivant en paix, et de se défendre contre les ennemis communs. Le fondement de cette société est la *concorde*, l'union des coeurs, la charité spontanée portant à l'entraide mutuelle.

Le premier foyer de cette société naturelle est la *famille* ; puis, l'association des familles qui constituait la *cité antique* de Platon et d'Aristote [[§64](#) et [§89](#)]. Mais au temps de saint Augustin, le stoïcisme en philosophie et l'empire romain en politique avaient singulièrement élargi cette notion de cité et de patrie. Tout l'univers civilisé par Rome se sent alors une seule patrie en face des barbares [[°411](#)]. Saint Augustin accueille cet agrandissement ; mais d'abord, il purifie le patriotisme de ses exagérations ; il n'accepte pas qu'on admire sans discernement le passé païen de l'empire ; il critique son ambition démesurée et refuse de croire à sa pérennité ; mais il base le vrai patriotisme sur l'admiration des vertus des vieux romains : frugalité, désintéressement, courage, loyauté, etc. Ces « moeurs antiques » ont fait la grandeur de Rome et il les donne en exemple aux chrétiens, espérant les voir refleurir avec une nouvelle force par la grâce du Christ.

De plus, à la lumière de la Foi, il élargit encore ces notions et ne voit ici-bas que deux sociétés, traversant toute l'histoire de l'humanité : la CITÉ

TERRESTRE qui met sa fin dernière en ce monde et est bâtie par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ; et la CITÉ de DIEU édiflée par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi [°412] et qui se considère en exil ici-bas où elle est confondue de fait avec l'autre cité jusqu'au jour de son achèvement éternel au ciel. En effet, le principe de toute société étant *l'amour* qui associe naturellement ceux qui sont d'accord pour aimer un même objet, on distinguera les cités selon ce qu'elles aiment. Or toute société aime et cherche la *paix* ; mais les uns placent cette tranquillité de l'ordre ici-bas, pour *jouir* des biens terrestres ; les autres, ne voulant JOUIR que de Dieu et USER de tout le reste pour Dieu, selon l'ordre de la charité, cherchent la paix définitive dans le ciel, après le combat terrestre où la grâce est victorieuse de la concupiscence. Cette dernière société, poursuivant la seule vraie paix, est la seule vraie cité, formée à la fois par les élus du ciel et par l'Église catholique luttant encore sur terre ; c'est d'elle dont parle avant tout saint Augustin, non seulement lorsqu'il se dépense pour l'Église, mais lorsqu'il trace les règles des patries et des sociétés civiles chrétiennes, qu'il considère alors comme un moyen providentiel utile et moralement nécessaire pour préparer les âmes au royaume céleste [°413].

2) **L'autorité** est la première condition essentielle à toute société, comme le montre l'expérience et le veut la nature des choses, car il faut un chef auquel les autres obéissent pour que soit possible l'unité du corps social. Ce chef fut à l'origine, selon saint Augustin, *le meilleur* des citoyens qui s'imposa de lui-même à l'acceptation des autres ; et, pour justifier cette évolution, il cite l'adage de Cicéron : « Optimo cuique dominatum ab ipsa natura datum » [°414]. Il y a là une sorte de loi naturelle.

Mais *l'origine réelle* de ce pouvoir dominateur ne peut être la nature humaine, égale en tous, ni donc le consentement et le choix des autres : il faut nécessairement et directement chercher en Dieu la source de l'autorité : « Omnis potestas a Deo » [Rm 13 : 1]. Mais nous savons que l'intervention immédiate et constante de Dieu ne détruit ni ne remplace jamais les causes secondes [§161] et leur *donne d'agir* au contraire chacune selon sa nature ; c'est pourquoi Dieu désigne ceux qui participeront à son autorité au moyen des événements librement accomplis par les hommes, (élection, institutions, coutumes, etc.) ; et en laissant agir les hommes, la Providence divine dirige

la succession des empires de façon à rendre à chaque peuple selon ses mérites et à favoriser le développement de la cité de Dieu.

Quant aux formes de gouvernement, monarchie, aristocratie, démocratie, elles sont, pour saint Augustin, assez indifférentes, pourvu que les chefs soient les fidèles mandataires de Dieu pour procurer au peuple la concorde et la paix où s'épanouiront plus aisément les vertus qui conduisent à la béatitude. Pour cela, un triple devoir leur incombe : celui de commander (*officium imperandi*) avec les qualités convenables de prudence, de décision, de force ; non pas dans leur propre intérêt mais pour la prospérité publique (*officium providendi*), de sorte qu'ils soient les conseillers de tous (*officium consulendi*).

3) **Le pouvoir législatif.** Pour accomplir son rôle social, l'autorité jouit du pouvoir d'édicter des lois. Mais toute la valeur d'obligation de ces lois positives humaines découle de leur *justice* : « Nam mihi, dit saint Augustin, *lex esse non videtur quae justa non fuerit* » [°415] ; c'est par la justice en effet qu'elles sont une détermination légitime du droit naturel et expriment la volonté de Dieu en favorisant l'ordre et la paix de la société. Cependant, parce qu'elles viennent immédiatement de l'homme, elles sont *variables*, s'adaptant aux circonstances changeantes de temps, de lieu, de moeurs ; c'est pourquoi elles sont toujours imparfaites et se limitent à régir la conduite extérieure.

À une loi juste, même si l'autorité est mauvaise, il faut obéir comme à Dieu, franchement et avec amour ; à une loi injuste jusqu'à être immorale ou impie, il faut résister ; mais, bien que l'intervention de la force puisse être légitime *en droit* pour rétablir l'ordre social, *en fait* le devoir du chrétien est de s'en tenir à la résistance passive, par la parole, les souffrances et même la mort, comme les martyrs.

Le pouvoir législatif est nécessairement complété par le *pouvoir coercitif*, car un ordre non sanctionné serait vain. Saint Augustin insiste surtout sur les qualités (droiture, bon sens, science, indépendance, charité) nécessaires aux juges pour remplir leur office avec fermeté et miséricorde. Il se prononce *contre la peine de mort*, estimant que Dieu seul a droit sur la vie humaine et que la sanction réalisera mieux son but de corriger le coupable en excluant la peine capitale. Il montre surtout l'absurdité de la *torture*

comme moyen de découvrir le coupable. Mais n'espérant pas déraciner ces abus invétérés, il réclame du moins pour l'évêque, le droit d'intercéder en faveur d'un condamné repentant.

4) **La guerre** n'est jamais un but ni une situation normale, car l'état naturel de l'homme est la tranquillité de l'ordre ou la paix. À un point de vue même, elle est toujours *un fléau détestable*, soit par les ravages qu'elle entraîne au physique et au moral, soit parce qu'elle suppose nécessairement, au moins d'un côté, l'injustice ; mais à un autre point de vue, elle est un bien, car la Providence divine s'en sert pour châtier justement les nations coupables, et aussi pour leur permettre, par cette épreuve salutaire, de retrouver la prospérité avec la justice. Pour le chef de l'État auquel il appartient de déclarer la guerre, elle est une action licite et même un devoir, si elle est faite « pour le salut de la cité », c'est-à-dire en cas de légitime défense, et même pour venger l'injustice d'un peuple voisin qui néglige de réparer ses torts ou de rendre ce qu'il a pris injustement.

Saint Augustin a analysé les causes de la guerre : causes *politiques* : comme le patriotisme exacerbé, l'ambition des chefs, le désir d'une diversion extérieure aux dissensions intérieures, etc. ; causes *économiques* : le désir effréné de la richesse et donc de l'hégémonie commerciale ; causes *morales* : c'est la lutte que nous portons en nous entre les passions mauvaises et la raison qui se manifeste finalement en lutte de peuples. Enfin, il a tracé les devoirs des belligérants d'après ce double principe : « Le droit prime la force, la paix mesure la guerre ». C'est pourquoi il exige la fidélité aux traités, demande de renoncer aux victoires inutiles et d'être modéré envers les vaincus.

5) **L'Église et l'État** sont deux sociétés parfaites et souveraines, la première dans l'ordre spirituel du salut éternel, la deuxième dans l'ordre temporel [°416] ; ainsi l'État reste subordonné à l'Église, parce que la prospérité terrestre doit aider les citoyens à faire leur salut et parce que toute société doit à Dieu un culte public : l'État doit donc être, dans ses chefs comme dans ses membres, l'enfant soumis de l'Église ; il reste néanmoins indépendant dans son domaine ; et en matière mixte, l'intérêt des deux sociétés demande une loyale collaboration.

L'Église n'a donc pas à intervenir dans les affaires purement civiles : aussi saint Augustin n'accepte qu'avec répugnance deux charges épiscopales que l'usage lui imposait : celle de JUGE et celle de DÉFENSEUR de la CITÉ. Le tribunal de l'évêque ne remplaçait pas la justice civile ; mais, parce qu'il était moins sévère, gratuit, ayant surtout le caractère d'arbitrage, beaucoup lui soumettaient leurs différends même temporels [°417], et l'empire, devenu chrétien, avait reconnu la valeur de ses sentences. Le « défenseur de la cité » devait s'interposer entre les réclamations du peuple et les magistrats dont on se plaignait ; cette charge, instituée par Valentinien, était d'abord confiée à un citoyen choisi par la ville ; mais Honorius avait jugé meilleur de l'imposer aux évêques [°418]. Saint Augustin se plaint de perdre un temps précieux à ces occupations temporelles ; il les accepte par pure charité, n'intervient qu'avec réserve et souhaite qu'on laisse ces offices aux fonctionnaires publics.

Quant à la question de la légitimité de l'intervention du pouvoir civil en faveur de l'Église contre les hérétiques [°419], saint Augustin a toujours maintenu très ferme le principe que la vérité catholique ne peut s'imposer par force, mais doit être acceptée librement selon la conscience de chacun. C'est pourquoi il ne voulait d'abord comme moyen de conversion que la prière et la persuasion ; s'il admit ensuite l'aide du pouvoir civil, ce fut, soit pour réprimer les crimes des circoncellions [°420], soit pour aider la foule des âmes faibles ou hésitantes dont la conversion sincère fut facilitée par les édits impériaux. Mais il refusa toujours d'admettre la peine de mort pour crime d'hérésie.

§177) CONCLUSION. Saint Augustin est avant tout un PÈRE DE L'ÉGLISE, c'est-à-dire un théologien qui dépense sans compter les ressources de son génie à la défense et à l'explication de sa Foi : et c'est l'histoire des dogmes qui peut seule montrer toute la grandeur de son oeuvre. Mais en s'efforçant ainsi de pénétrer par la raison la vérité révélée, il a en même temps construit une RÉELLE PHILOSOPHIE, c'est-à-dire une interprétation de l'univers à la lumière de la raison naturelle. Sa *Foi chercheuse d'intelligence*, « fides quaerens intellectum », l'a seulement préservé de l'erreur, corrigeant et transfigurant les systèmes païens ; et à ce point de vue aussi, le rôle de saint Augustin a été magnifique. Il a été suscité par la Providence pour recueillir et transmettre aux générations

chrétiennes la pensée platonicienne élaborée par les néoplatoniciens, comme saint Thomas le sera pour assimiler la pensée d'Aristote. Car la philosophie augustinienne est franchement *platonicienne*, par l'insistance à envisager tous les problèmes à un point de vue métaphysique et divin et par l'élan mystique qui l'anime. L'amour passionné de la vérité, reflet de l'âme d'Augustin, tel est son trait caractéristique ; le docteur d'Hippone comme Platon est autant poète que philosophe : il pense rarement avec sa seule raison, c'est avec toute son âme qu'il va à la vérité, c'est-à-dire, selon lui, à Dieu ; son imagination très vive et son cœur très chaud sont toujours là, colorant de sentiment et de vie les plus froides abstractions : « O Veritas, Veritas, s'écrie-t-il, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi » [[°421](#)]. Mais c'est bien *la vérité* qu'il cherche ; il ne se contente jamais d'un vague sentimentalisme, et son système, sans rien perdre de sa chaleur, reste un puissant intellectualisme. Aussi est-il unifié par un principe très profond et très juste dont le rayonnement est assez large pour éclairer tous les problèmes que peut soulever la pure raison. En un mot, l'augustinisme peut revendiquer le titre d'une philosophie véritable et complète [[°422](#)].

Si l'on compare cette philosophie à celle de saint Thomas, il faut reconnaître que le thomisme se présente avec une méthode plus rigoureuse et des contours scientifiques plus achevés. Pour saint Thomas, la théologie d'une part, la philosophie d'autre part, et en celle-ci, les différentes parties ont leur domaine nettement délimité par leur objet et leur point de vue propre (objet formel), et les sciences inférieures qui traitent des corps et même de l'âme, développent leurs thèses sans faire immédiatement appel à Dieu. L'universelle causalité divine n'est certes pas niée, mais elle entre dans l'objet d'une autre science, ou plutôt de la « sagesse » qui couronne et achève toutes les autres sciences sans se confondre avec elles et qui est, au sens propre, la connaissance des « choses divines », philosophie première ou théologie naturelle.

Au contraire, toute la philosophie augustinienne est une « sagesse » et c'est par le sommet des thèses métaphysiques qu'elle s'harmonise avec le thomisme ; mais, au lieu de mettre l'étude de Dieu au terme, elle la place dès le début de ses démarches, comme la lumière et la source de toutes ses déductions. Aussi pourrait-on l'appeler une PHILOSOPHIE SECONDE,

une manière de repenser à un point de vue plus synthétique l'ensemble des problèmes déjà résolus à un point de vue plus analytique. Ainsi seraient évitées les déformations et les interprétations inexactes auxquelles est facilement sujet le système augustinien adopté comme unique philosophie : l'histoire nous le montre par la multitude des faux disciples qui purent trouver dans les textes augustinien des appuis vraisemblables à leurs erreurs : il suffit de citer la délectation victorieuse au sens de Jansénius et la vision en Dieu au sens de Malebranche.

Si l'on considère surtout cette philosophie telle que l'a conçue saint Augustin au IV^e siècle, elle n'est pas suffisamment dégagée des spéculations proprement théologiques [°423] et elle reste sur quelques points assez importants [°424] incomplète et obscure. Saint Thomas, grâce aux progrès des sciences et à la méthode mieux élaborée d'Aristote, apporte ici de lumineuses précisions ; mais rien n'empêche d'en faire bénéficier l'augustinisme lui-même pour le conduire à sa perfection dans sa ligne propre. En ce sens, on peut dire que saint Thomas est le meilleur interprète de saint Augustin et le plus utile introducteur à sa doctrine.

Cependant, avant l'apparition de ces progrès de la synthèse thomiste, c'est la synthèse de saint Augustin, si riche malgré ses imperfections, qui va servir d'aliment à la pensée philosophique dans les temps obscurs et troublés qui vont du Ve au XIII^e siècle.

Précis d'histoire de philosophie (§178 à §196)

Deuxième période. Synthèse scolastique. (VIIe-XIIIe siècle).

[b21\) Bibliographie générale. \(Synthèse scolastique\)](#)

§178). La SCOLASTIQUE désigne en général, dans l'histoire des idées, *le mouvement doctrinal dominant dans le Moyen Âge occidental ou latin*. Il y a une théologie et une *philosophie scolastique* : c'est de cette dernière exclusivement que nous parlons ici en l'appelant simplement « la scolastique ».

On trouve en effet dans l'Occident chrétien, pendant la longue période qui va du VIIe au XVIe siècle, un ensemble de doctrines interprétant l'univers à la lumière de la raison, exposées certes par les divers auteurs avec de nombreuses et importantes divergences, mais gardant une réelle parenté qui leur mérite l'appellation commune de « scolastiques ». Un triple lien constitue principalement leur unité :

1) **La Méthode et la Langue** leur sont communes. Tous les philosophes comme tous les hommes cultivés parlent le *latin*, langue internationale comme l'Église, ce qui leur permet à tous, malgré les oppositions de « races » (langues, cultures, pays, etc.), de collaborer à l'oeuvre commune. De plus, ils usent tous d'une même *méthode*, marquée d'un double caractère : elle est *intellectuelle* et *dialectique*. Elle renonce à la libre allure de la méthode oratoire qui, non seulement démontre, mais convainc et émeut ; elle ne s'adresse qu'à l'intelligence pour la conduire à la vérité toute pure, et elle prend d'ordinaire le chemin direct. En effet, sans renier l'induction, elle préfère le syllogisme, présentant souvent les expériences elles-mêmes sous forme déductive ; par là elle s'oppose à la méthode

d'invention, où les faits minutieusement décrits ont la part principale : elle est avant tout destinée à l'enseignement [[°425](#)].

2) **L'Assimilation du Passé** : la scolastique n'est pas tant un effort pour inventer un système que pour repenser la philosophie gréco-romaine ; elle le fait d'ailleurs d'une façon vivante, originale et par étapes successives. Mais cette dépendance du passé unifie les doctrines, d'autant plus que l'influence spéciale d'Aristote, sans être exclusive, est nettement dominante.

3) **La Soumission à la Foi** : tel est le caractère le plus saillant et le facteur le plus efficace d'unité pour la scolastique. Le catholicisme y intervient, comme chez saint Augustin, pour élaguer les thèses opposées à la Foi, en corriger d'autres et proposer aux réflexions un certain nombre de vérités révélées en fait, mais rationnelles en droit. Cependant, la distinction entre le domaine naturel et le surnaturel se précise graduellement et au XIII^e siècle, la scolastique est une philosophie indépendante et une science parfaite en son ordre, restant d'ailleurs soumise à la Foi ; et en ce sens elle accepte comme un titre honorable d'être appelée « ancilla theologiae », c'est-à-dire une « philosophie chrétienne » [[°426](#)].

En dehors de la scolastique ainsi définie, on rencontre au Moyen Âge deux autres courants doctrinaux de valeur très inégale :

a) La *philosophie* BYZANTINE [[°427](#)] dont le plus célèbre représentant est *Photius* (vers 820-897) : il a commenté des écrits logiques d'Aristote qu'il préfère à Platon. Mais cette école, derniers débris de la philosophie grecque, s'est contentée dans l'ensemble de conserver les chefs-d'oeuvre de l'antiquité pour les transmettre à la Renaissance.

b) La *philosophie arabo-juive* a beaucoup plus d'importance ; mais ses rapports avec les penseurs chrétiens d'Occident furent assez étroits pour que nous puissions la rattacher à la scolastique comme une des étapes de sa formation. Ainsi, l'exposé des diverses doctrines philosophiques du Moyen Âge se groupe naturellement autour de la synthèse scolastique. Cette période se divise en deux parties, selon le rythme habituel de l'histoire : la première, plus longue et moins riche, est celle de la *formation* (VII^e-XII^e

siècles) ; la seconde, plus courte mais féconde en grands systèmes : c'est l'apogée (XIIIe siècle). De là les deux chapitres de cette période :

Chapitre 1. La Formation (VIIe-XIIe siècle).

Chapitre 2. L'Apogée (XIIIe siècle).

Chapitre 1. La Formation (VIIe-XIIe siècle).

§179). Lorsque les invasions barbares aux Ve et VI siècles eurent abattu la civilisation romaine, il fallut de longs siècles pour retrouver l'éducation supérieure des esprits, nécessaire à l'éclosion des doctrines philosophiques. Évidemment, ce travail de préparation fut avant tout l'oeuvre des générations *chrétiennes* qui l'accomplirent par un progrès continu ; elles y furent cependant aidées et parfois très puissamment, par des apports du dehors. Dans cet ordre, la philosophie qui prit naissance au IXe siècle chez les arabes tient une place importante : elle fournit aux scolastiques les premières traductions d'Aristote avec d'amples commentaires et elle leur donna par ses erreurs mêmes, l'occasion d'approfondir plusieurs points de doctrine. En ce sens indirect, la formation de la scolastique plonge ses racines jusque chez les *infidèles*. À cause de ce caractère extrinsèque par rapport à la scolastique, nous traiterons de la philosophie arabo-juive en premier lieu, bien que, dans le temps, le travail de formation chez les chrétiens ait commencé beaucoup auparavant. De là les deux articles de ce chapitre :

Article 1 : Les Infidèles.

Article 2 : Les Chrétiens.

Article 1: Les Infidèles.

§180). Les oeuvres d'Aristote ne firent leur apparition en Occident qu'après un long détour. Ce furent d'abord les syriens, spécialement à l'école nestorienne d'Edesse (431-489) qui traduisirent du grec en syriaque un bon nombre d'oeuvres philosophiques ou scientifiques, surtout d'Aristote, mais aussi de Gallien et des commentateurs, Alexandre [[§188](#)], Porphyre, Thémistius, Ammonius et Jean Philopon [[§122](#)] ; ce travail se poursuivit du

Ve au VIIIe siècle. C'est alors que les califes de Bagdad appelèrent à leur cour des savants syriens, parmi lesquels Honain Ben Isaac, appelé Johannitius par les scolastiques ; ceux-ci traduisirent ces mêmes oeuvres du syriaque en arabe. Les arabes, à leur tour, transmirent leur dépôt, non sans l'avoir fait fructifier, soit aux juifs, soit aux chrétiens, au XIe et XIIe siècle.

Nous traiterons donc, en deux paragraphes, des arabes et des juifs.

1) Les Arabes : Avicenne. — Gazali. — Averroès.

2) Les juifs : Maïmonide.

1) Les Arabes: Avicenne. - Gazali. - Averroès.

[b22\) Bibliographie spéciale \(Les Arabes\)](#)

§181). Le mouvement intellectuel très remarquable suscité chez les arabes par l'introduction du péripatétisme, se présente avec un triple caractère :

1) **Le respect d'Aristote** qui est « le philosophe » par excellence, le maître capable d'enseigner à la fois les sciences expérimentales et les spéculations de la sagesse.

2) **Une déformation inconsciente du péripatétisme** qui s'incorpore plusieurs thèses importantes d'origine néoplatonicienne. Une double cause explique cette déviation : d'abord l'obscurité du texte déjà grande en certains points [[°428](#)] et augmentée encore par les infidélités de traductions multiples ; et surtout l'influence directe d'ouvrages néoplatoniciens, soit sous forme de commentaires, comme ceux de Porphyre et d'Alexandre d'Aphrodisias, soit sous forme d'ouvrages apocryphes attribués à Aristote. Les deux principaux en ce genre sont : « *La théologie d'Aristote* » qui est en réalité un résumé du plotinisme, extrait des *Énéades* ; et le « *Liber de causis* », extrait des *Éléments de théologie* de Proclus [[°429](#)].

3) **L'effort pour concilier la philosophie avec le Coran.** Plusieurs thèses péripatéticiennes, en effet, se trouvaient opposées à la révélation de Mahomet : celui-ci enseignait la création du monde dans le temps et la Providence, la prédestination, même à l'enfer, ce qui conduisait au

fatalisme, tandis qu'Aristote défendait la liberté humaine et l'éternité du monde que Dieu ne connaissait pas. Le problème de la conciliation entre la raison et la foi, déjà soulevé depuis longtemps [°430], fut mis ainsi en plein relief et sa solution devint une des principales sources de divergences entre les philosophes arabes.

Les premiers d'entre eux, devant cette masse d'idées nouvelles, semblent surtout avides de les recueillir toutes : ce sont des *encyclopédistes*. Les deux principaux furent, au IXe siècle, AL-KINDI [°431] (décédé 873) et au Xe siècle, AL-FARABI [°432] (décédé 950) dont la tendance commune est le rationalisme : ils veulent, par la philosophie, purifier la foi religieuse des erreurs qu'elle contient selon eux. Mais aux XIe et XIIe siècles, qui virent l'apogée de la philosophie arabe, deux courants s'opposent, l'un préférant la raison, l'autre, la foi. On les trouve d'abord en Orient, avec Avicenne le philosophe, et Algazel ou Gazali, le théologien ; puis en Espagne avec Averroès, le commentateur enthousiaste d'Aristote.

1) AVICENNE [b23] (980-1036).

§182). Ibn Sina, (en hébreu Aven Sina, d'où Avicenne) naquit à Bokhara (Perse orientale). Son génie précoce s'initia aux sciences expérimentales, surtout à la médecine, et s'assimila tous les ouvrages d'Aristote. À 21 ans, lorsqu'il commença à écrire, sa science était complète et il n'eut plus qu'à l'approfondir. Sa vie très agitée se passa au service de divers Sultans ou Emirs locaux, principalement à Djordjan, Hamadan et Hispalien en Perse ; il composait le plus souvent la nuit ses nombreux ouvrages. Les principaux sont, outre le *Canon*, traité de médecine, le *Chifa* (c'est-à-dire la Guérison) somme philosophique ; le *Nadjât* (c'est-à-dire le Salut) résumé du précédent ; et *l'Icharât* ou livre des théorèmes et des avertissements, c'est-à-dire des principales questions philosophiques.

Principe général. Avicenne, comme tous les philosophes arabes, part de ce principe que, la vérité étant UNE, il faut aussi proclamer *l'unité* de la *science philosophique*, et il cherche en particulier à concilier Platon et Aristote ; de même, la révélation du Coran ne peut s'opposer à la science et celle-ci doit s'accorder avec la foi. Pour réaliser ce programme, Avicenne

propose la théorie de la HIÉRARCHIE des ÊTRES et des CAUSES, à savoir :

L'univers est constitué par trois ordres : le monde terrestre dont le sommet est l'âme humaine ; le monde céleste dont le sommet est le premier Causé ; et Dieu qui est le sommet suprême.

Tels sont les trois points à exposer.

A) Le monde terrestre ; l'âme humaine.

§183). La philosophie d'Avicenne est, pour l'essentiel, celle même d'Aristote. Ainsi explique-t-elle le monde par les théories métaphysiques et physiques de l'acte et la puissance, la matière et la forme, les quatre causes, les dix prédicaments, etc. [[§74-78](#)] ; de même, Avicenne reprend toute la logique d'Aristote. Mais il faut noter, en psychologie, une thèse originale sur l'intelligence et une précision sur la nature de l'âme.

1) **L'Intelligence humaine**, selon Avicenne, établit l'union entre le monde matériel et le monde céleste grâce à ses cinq degrés qui sont :

1.1) L'intelligence *matérielle*, c'est-à-dire la faculté elle-même avant toute opération, appelée « matérielle » par analogie avec la matière première ; car elle est aussi *puissance pure*, mais dans l'ordre intentionnel.

1.2) L'intelligence *possible*, c'est-à-dire la faculté munie seulement des tout premiers principes intellectuels, (ou peut-être, en tant qu'elle contient l'origine de ces premiers « habitus » intellectuels).

1.3) L'intelligence *en acte*, c'est-à-dire en acte premier, ou la faculté immédiatement disposée à agir, parce qu'elle possède l'idée (l'espèce impressée) et la science en acte.

1.4) L'intelligence *acquise*, c'est-à-dire connaissant en acte second.

1.5) Enfin une faculté *intuitive* d'ordre mystique appelée par Avicenne, *l'Esprit saint*, parce qu'elle unit l'âme à Dieu.

Or chacune de ces intelligences, étant en puissance, requiert, pour passer à l'acte, l'influence d'un *Intellect Agent* : celui-ci est séparé et fait partie du monde céleste ; sa nature est de posséder toutes les idées [°433] et son rôle est de nous y faire participer. Ainsi notre intelligence se dégage par degrés du corps auquel elle est attachée et rejoint les êtres incorporels.

2) Du reste, notre âme, bien que séparée de l'Intellect agent, est elle aussi spirituelle et donc, personnellement immortelle. Avicenne insiste sur deux preuves excellentes : la capacité de notre intelligence à recevoir des idées immatérielles ; et son pouvoir de réflexion parfaite sur son propre acte.

L'âme peut être considérée à deux points de vue, ce qui permet de concilier Platon et Aristote. En elle-même, elle est une substance simple, indivisible et spirituelle, comme en platonisme ; mais par rapport au corps, « la première et la plus fondamentale des *fonctions* qu'elle y exerce est d'en être la *forme* » [°434], d'où il faut conclure, comme en péripatétisme, qu'elle est unique en chaque vivant, qu'elle garde son individualité après la mort et qu'elle ne peut admettre la métempsycose.

B) Le monde céleste : Le Premier Causé.

§184). Ici les théories astronomiques d'Aristote [§79 et §93, N° 4] prennent une grande importance philosophique, à cause des infiltrations platoniciennes qui les transforment en métaphysique. Avicenne conçoit en effet le ciel comme un système de sphères concentriques, vivantes et animées, auxquelles sont fixés les astres et dont chacune est mue par une Intelligence séparée ; mais ces sphères découlent de Dieu par participation créatrice, à la façon des hypostases de Plotin.

Cependant, parce que l'effet doit ressembler à sa cause, Dieu ineffablement simple et immuable, ne peut immédiatement produire qu'une Intelligence très parfaite, uniquement occupée à le contempler sans défaillance : c'est le PREMIER CAUSÉ, sommet de la hiérarchie céleste.

Or cette Intelligence apparaît comme douée de multiplicité, en sorte que son effet pourra aussi être multiple. En effet, elle exerce une triple opération : d'abord, elle connaît et contemple Dieu ; puis, elle se connaît soi-même comme possible ; enfin, elle se voit comme créée en fait ; c'est pourquoi

elle produit aussi trois choses : d'abord, la première sphère qu'elle anime ; puis, l'âme de cette sphère ; enfin, une seconde Intelligence séparée ; celle-ci à son tour aura les mêmes fonctions vis-à-vis de la seconde sphère céleste et créera une troisième Intelligence séparée. Nous descendons ainsi par degré jusqu'à l'Intellect agent qui est la dernière Intelligence séparée, motrice de la dernière sphère céleste, celle qui entoure immédiatement la terre immobile, à savoir la sphère où est fixée la lune ; et cette dernière Intelligence, créatrice elle aussi, produit nos âmes et les corps terrestres.

C) Dieu.

§185). Non seulement Dieu est l'Acte pur et le premier Moteur, comme pour Aristote, mais il est surtout l'ÊTRE NÉCESSAIRE, le seul dont l'essence est identique à l'existence, car ces deux principes sont distincts même dans les Intelligences séparées. Telle est la conclusion de la preuve de l'existence de Dieu, présentée ainsi par Avicenne :

Il faut que les possibles actuellement réalisés aient une cause de leur existence ; mais cette cause ne peut être, ni une série d'êtres contingents remontant à l'infini, ni une série en cercle où les êtres, tous contingents, se conditionneraient mutuellement. Il faut donc que l'ÊTRE NÉCESSAIRE existe comme source de tous les possibles.

De la nécessité, attribut fondamental de Dieu, découlent son unicité, son ineffable simplicité, sa perfection suréminente contenant toute bonté et toute vérité. Dieu se connaît donc parfaitement soi-même, et, en un sens, il connaît toutes choses en soi, puisqu'il est la Cause première universelle. Cependant, il ne saisit pas les êtres inférieurs sous leur aspect d'individualité matérielle ou changeante, ce qui supposerait en lui la sensation. Dieu en a seulement une science générique, exprimant leur aspect nécessaire et immuable ; car il les voit dans la mesure où ils sont reflétés par le Premier Causé, son effet propre, immuable et éternel.

§186). Il y a dans cette dernière explication d'Avicenne un effort remarquable pour concilier la foi en la Providence avec les données philosophiques du Dieu d'Aristote. La solution reste comme toujours incomplète, par l'absence d'une notion claire de la causalité créatrice. Elle est remplacée par la théorie platonicienne de la participation qui n'est pas

sans valeur, nous l'avons dit [[§134](#)], ni sans imperfection. Avicenne aggrave encore ses défauts en liant son sort à celui de l'astronomie de Ptolémée adoptée par Aristote, qui était alors régnante mais n'en restait pas moins *non démontrée*, sujette à révision et destinée à disparaître devant les progrès des sciences.

De plus, Avicenne affirme l'existence d'un *lien nécessaire* entre Dieu et la créature, comme si le monde complétait la nature divine. Par là, il tend au panthéisme, sans l'enseigner explicitement cependant, puisque Dieu reste séparé et réellement distinct par sa perfection suréminente.

D'ailleurs, l'ensemble de cette philosophie fut sympathique aux scolastiques.

2) GAZALI [[°435](#)] (1058-1111).

§187). Algazel ou Gazali est né à Tous, ville de la Perse orientale, au moment où s'établissait en Asie la domination des Turcs Seldjocides ; il fit son éducation à Tous et à Nisabour, s'initiant au droit et à la philosophie sous la conduite de maîtres très pieux. Lui-même était de tempérament religieux et mystique ; aussi, après quatre ans d'un brillant enseignement à Bagdad, capitale de l'empire turc (1091-1095), il chercha la solitude pour s'adonner à la contemplation : il se retira donc au service de diverses mosquées, à Damas, puis à Jérusalem et à Hébron d'où il fit son pèlerinage à La Mecque. Vers la fin de sa vie, il revint enseigner à l'Académie de Nisabour et mourut dans sa ville natale, en 1111.

Son oeuvre capitale est *l'Ihya*, traité de la Rénovation des sciences religieuses « qui est resté depuis, dit Carra de Vaux, la Somme du mahométisme orthodoxe » [[°436](#)]. En philosophie, son livre le plus célèbre est intitulé « Destruction des philosophes » et est dirigé contre l'école d'Avicenne ; il faut ajouter deux traités plus courts : « Les tendances des philosophes » où il résume leurs opinions ; et la « Délivrance de l'erreur » où il établit son scepticisme mystique.

Gazali en effet, se pose en théologien défenseur de l'orthodoxie du Coran : il cherche lui aussi à concilier la foi et la raison, mais en partant du principe

que la raison à elle seule est incapable d'atteindre la vérité et qu'elle doit donc recourir à l'illumination de la mystique. Pour fixer la doctrine musulmane, son rôle fut de premier ordre ; mais il reste un PHILOSOPHE SECONDAIRE : son système n'a pas la forte unité de celui d'Avicenne. Sa philosophie n'est pas non plus, comme chez les grands scolastiques et spécialement saint Thomas, la « libre servante » de la foi : elle en est plutôt *l'esclave asservie*. On peut la caractériser par deux traits : le scepticisme ; le volontarisme.

A) Le scepticisme.

§188). Gazali en effet rejette la valeur des preuves rationnelles de l'immortalité de l'âme, et dans la discussion sur la signification des « modes » ou des attributs divins, il défend la solution agnostique. La raison de son scepticisme semble être sa théorie des universaux : pour lui, nos idées signifient sans doute des choses extérieures, mais qui n'ont pas pleinement la réalité, qui sont proches du néant, car il juge cet affaiblissement nécessaire pour expliquer leur universalité.

Mais Gazali accepte la preuve d'autorité et, avant tout, la révélation du Coran. C'est pour la maintenir qu'il se plaît à ébranler la raison orgueilleuse des philosophes, et aussi, qu'il renforce le rôle de Dieu : d'où son volontarisme.

B) Le volontarisme.

§189). Ce rôle de Dieu était diminué par les théories d'Avicenne sur l'éternité et la nécessité de la création : Gazali défend les thèses opposées :

a) Il s'efforce de prouver que l'éternité du monde implique contradiction et que par conséquent il faut nécessairement admettre la création dans le temps. D'ailleurs, en se décidant à créer, Dieu n'a pas été déterminé à choisir le meilleur des mondes : il s'est fixé à lui-même ce qui serait le meilleur.

b) L'influence exercée par Dieu sur son oeuvre, selon GAZALI, s'exprime par la thèse de la « *causalité absorbante* ». Dieu seul et à chaque instant, crée immédiatement l'être et même l'agir des créatures, de sorte qu'il ne

nous laisse en propre qu'une décision de soi inefficace, se réservant de faire lui-même ce que nous voulons : c'est déjà l'OCCASIONALISME. Si l'on ajoute que Dieu se décide avec une liberté absolue et presque arbitrairement, sans tenir compte souvent des causes créées et de nos mérites, on aura un volontarisme très proche du fatalisme et du prédestinatianisme, encore répandu chez les musulmans.

Notons cependant que Gazali complète assez heureusement sa philosophie par une morale et une mystique à tendances chrétiennes.

3) AVERROÈS [[b24](#)] (1126-1198).

§190). Après Gazali, le mouvement philosophique s'arrête chez les arabes d'Orient ; mais au XIIe siècle, il renaît en Occident avec Ibn Roschd ou Averroès. Celui-ci, né à Cordoue, jouit longtemps de la faveur des califes espagnols ; mais l'un d'eux, Olmansor, choqué par ses opinions peu respectueuses à l'égard du Coran, l'envoya en exil où il mourut.

Averroès était médecin comme Avicenne, auquel il se rattache aussi par son système philosophique. C'est pourquoi l'un de ses principaux ouvrages s'intitule : « *Destruction de la Destruction* », réfutation de Gazali. Mais chez les scolastiques, il fut surtout célèbre par ses COMMENTAIRES d'Aristote qui étaient de trois sortes : les brèves paraphrases, les « *Commentaria media* », et les « *Magna commentaria* ». C'est pourquoi le système averroïste complet n'est autre que l'aristotélisme avec les infiltrations platoniciennes habituelles chez les arabes. Deux points cependant lui sont propres : des précisions sur les doctrines obscures, souvent en exagérant les erreurs ; et une théorie radicale pour concilier la philosophie avec la foi.

A) **Système philosophique.**

Averroès reprend les grandes lignes de la belle et fragile construction d'Avicenne où métaphysique et astronomie se compénètrent et se complètent ; mais, plus hardi, il accentue une triple erreur :

a) **L'éternité nécessaire de la création.** Non seulement Averroès reprend les démonstrations d'Aristote sur l'éternité du mouvement [[§79](#)], mais il

étend la thèse à la matière première, principe universel du changement : aussi les sphères concentriques avec leurs Intelligences n'ont-elles pas d'origine, ni par création au sens propre, ni même par émanation de Dieu : elles sont *coéternelles* à Dieu et elles ne sont mues par lui que dans l'ordre de la causalité finale [°437] ; leur pluralité résulte de ce qu'elles sont inégales en perfection et en simplicité.

b) La négation de la Providence. Dieu se connaît soi-même très parfaitement, mais cette contemplation lui suffit. Il ne connaît aucunement le monde, pas même la première sphère dont il n'est pas Source mais seulement Cause finale ; aussi toute l'évolution des êtres, y compris celle de la vie humaine, est soumise à la nécessité physique des lois naturelles.

c) L'unité de l'intelligence humaine. Non seulement l'Intellect agent, mais aussi l'intelligence passive dans sa partie supérieure, étant séparée, spirituelle et sans matière, est nécessairement unique pour tous les hommes ; en ceux-ci, l'âme inférieure seule, principe de vie végétative et sensitive, est multipliée numériquement et par suite corruptible en s'unissant à la matière. L'unique Intelligence, qui est le moteur de la sphère lunaire, se sert cependant, pour atteindre le vrai, des images fournies par les diverses âmes sensibles et elle devient ainsi, selon la terminologie d'Avicenne, l'intelligence *acquise* que l'on peut définir : « La raison impersonnelle en tant que participée par l'être personnel » [°438].

B) Théorie des trois ordres.

§191). Pour concilier ces thèses avec l'enseignement opposé de Mahomet, Averroès enseigne l'existence de plusieurs vérités, séparées comme par des cloisons étanches et distribuées en trois ordres superposés. D'après lui en effet, le Coran, qui s'adresse à tous, comporte trois interprétations :

1) *Pour le peuple*, on se contente du sens obvie : c'est le domaine de la foi pure, sans preuve et présentée sous forme oratoire.

2) *Pour le théologien* : il faut chercher le sens mystique, appuyé sur des raisons probables.

3) *Pour le philosophe* : c'est le sens vrai, obtenu par des démonstrations scientifiques, et en cas de conflit entre le texte et les preuves, celles-ci prévalent et il faut interpréter le texte allégoriquement.

Or ces trois sens ne sont pas toujours d'accord ; mais chaque catégorie d'intelligences doit se contenter de celui qui lui est proportionné et qui est vrai pour elle [[°439](#)]. Ainsi sont évitées toutes les hérésies et résolues toutes les difficultés.

Comme les premières traductions d'Aristote s'accompagnaient des commentaires d'Averroès, parfois mêlés au texte, nous retrouverons au XIIIe siècle ces théories mieux systématisées encore par Siger de Brabant, un des principaux adversaires de la scolastique thomiste [[§247-249](#)].

2) Les juifs: Maïmonide.

§192). L'oeuvre d'Aristote, après avoir suscité un beau mouvement intellectuel chez les arabes, réveilla par contre-coup l'esprit philosophique juif, endormi depuis la fin du philonisme. Les premiers travaux rationnels sur la Bible commencèrent en Orient, vers la fin du IXe siècle avec l'école des Caraïtes qui revendiquaient la libre interprétation du texte. Leur grand adversaire, SAADJA (892-942) tout en défendant l'autorité des rabbins, proposa aussi un exposé rationnel des dogmes et il a été appelé le premier philosophe juif. Mais ce fut l'Espagne qui vit l'apogée de ce mouvement au XIe siècle avec Avicbron, et au XIIe avec Maïmonide.

AVICEBRON [[b25](#)] ou Avencebrol (Ibn Gabirol) vers 1021-1070, vivait à Saragosse ; il est connu par son ouvrage intitulé « Fons vitae » où il enseigne un hylémorphisme généralisé. De Dieu, l'être absolument simple et ineffable, découlent toutes choses par émanations successives : d'abord vient l'univers en général ou Esprit cosmique formé d'une matière *universelle* et d'une forme *universelle*, ce qui explique la contingence et la limite de toute créature ; puis ce sont les anges et les âmes spirituelles qui y ajoutent une composition de matière *spirituelle* et de forme spirituelle ; enfin les corps possèdent en plus la *matière première* et la forme corruptible ; ces théories furent très discutées par les scolastiques du XIIIe siècle [[°440](#)].

MAÏMONIDE [[b26](#)] (1135-1204).

§193). « Rabbi Moyses », comme l'appelle saint Thomas, naquit à Cordoue (Espagne) d'une famille d'israélites fervents. Pour échapper aux persécutions des musulmans, il dut se retirer d'abord à Fez (Maroc) ; puis à Alexandrie où il mourut. Beaucoup de juifs faiblissaient dans leur foi au milieu de ces difficultés : Maïmonide, par plusieurs lettres publiques, s'employa avec succès à les raffermir. C'est aussi dans cette intention qu'il écrivit son oeuvre capitale : « *Le Guide des Indécis* » [[°441](#)], vraie Somme de la théologie juive, moins didactique cependant que celle de saint Thomas, parce qu'elle s'adresse à des théologiens déjà exercés. Citons encore un « Commentaire du Talmud » et « La répétition de la Loi » où il synthétise, clarifie et explique rationnellement la Révélation de l'Ancien Testament.

Le principe fondamental de Maïmonide peut s'exprimer ainsi :

Il y a nécessairement accord entre la foi et la philosophie, c'est-à-dire entre la Révélation transmise par Moïse (la Bible) et le système d'Aristote, de telle sorte qu'en cas de conflit, il faut interpréter allégoriquement la Bible. La vérité en effet est UNE, et si la raison semble avoir la primauté, c'est qu'on lui reconnaît le droit, non pas de contredire, mais d'expliquer la parole de Dieu. Maïmonide applique ce principe surtout en trois domaines philosophiques : en théodicée, en psychologie et en morale.

A) **Théodicée.**

§194). Pour démontrer scientifiquement *l'existence de Dieu*, Maïmonide emprunte ses preuves à ses prédécesseurs : à Aristote, celle du premier Moteur, à Avicenne, celle des possibles exigeant l'Être nécessaire.

Mais c'est en expliquant la VALEUR des ATTRIBUTS DIVINS qu'il est le plus original : il combat le matérialisme anthropomorphe de son temps qui interprétait le texte sacré *à la lettre*, et il rétablit la notion de Dieu, pur Esprit et Être transcendant. Mais sa réaction est exagérée et il aboutit à une théorie incomplète qu'on peut appeler celle du « *Relativisme agnostique* ». Il part de ce fait très réel que nous ne connaissons et ne nommons Dieu

qu'en fonction de ses effets créés et il distingue en toute perfection attribuée à Dieu, trois sens : l'un relatif, l'autre négatif, le troisième, positif.

a) Le **sens relatif** affirme simplement que Dieu est cause de tel effet : par exemple, en disant : « Dieu est vivant », on exprime qu'il est source de toute vie, des arbres, des hommes comme des anges.

b) Le **sens négatif** précise que Dieu ne possède pas la perfection comme la créature : ainsi, l'éternité exprime en Dieu, *l'absence de temps*.

c) Le **sens positif** devrait mettre en Dieu la perfection même que nous constatons dans la créature.

Or, selon Maïmonide, les deux premiers sens seuls sont admissibles ; aucun attribut ne peut exprimer en rien la substance ineffable de Dieu. Car au sens positif, toute perfection, d'après lui, exprime nécessairement, soit une espèce ou un genre au sens strict, soit un accident, et cela suppose une perfection limitée ou une relation réelle, alors que Dieu est l'Infini et ne peut avoir avec le monde que des relations de raison.

Cependant, sous l'influence d'Aristote, Maïmonide semble faire exception pour l'attribut positif *d'Intelligence* [§93]. Il enseigne en effet la belle théorie de Dieu, Pensée pure, qui se connaît parfaitement soi-même. Mais pour le reste, il n'admet comme dignes de Dieu que les *attributs d'action*, désignant tous sous divers aspects la Cause inconnaissable du monde. Il peut ainsi répondre à toutes les difficultés sur la prescience, la liberté divine, etc., en notant que ces mots ont un sens équivoque pour Dieu et pour nous ; le tort de l'objectant est de transporter dans l'Ineffable ce qui ne convient qu'aux créatures.

Cette conception très élevée de Dieu n'est pas sans valeur. Dans le problème du temps de la création, elle a conduit Maïmonide à une solution moyenne qui sera aussi celle de saint Thomas : l'éternité du monde n'est pas, selon lui, nécessaire, mais elle reste non absurde ou possible, aussi bien que la création à un premier instant. Néanmoins, en refusant toute valeur à *tout* attribut positif, elle est exagérée ; car il est possible d'épurer assez certains concepts de perfections, pour qu'ils s'appliquent à Dieu *sans équivoque* et sans y mettre non plus ni accident, ni limite : ainsi, dire que

Dieu est la Vie ou la Sagesse, c'est connaître quelque chose de sa substance, dira saint Thomas en réfutant Rabbi Moyses [[°442](#)].

B) Psychologie.

§195). Maïmonide explique notre intelligence par la théorie des degrés d'Avicenne [[§183](#)] ; mais il enseigne que la spiritualité est propre aux deux degrés supérieurs : l'intelligence acquise et la faculté intuitive. En conséquence, l'immortalité est le privilège des philosophes et des saints, les premiers atteignant la science en acte ; les seconds s'exerçant à la vie contemplative. Elle sera d'ailleurs *impersonnelle*, parce que toute intelligence, une fois séparée du corps qui l'individualise, s'identifie avec l'Intellect agent séparé. Maïmonide enseigne aussi, pourtant, la résurrection future des hommes, mais comme un mystère de foi.

C) Morale.

§196). La morale se rattache à la psychologie ; car la vertu, dont elle nous apprend la pratique, a pour but de permettre à l'Intellect agent de s'irradier pleinement sur notre âme et ainsi de la spiritualiser et d'assurer son éternité bienheureuse : ce bonheur procuré par la vertu commence dès ici-bas et constitue la sanction morale par excellence.

Les préceptes particuliers sont contenus dans la Bible. L'esprit philosophique quelque peu rationaliste de Maïmonide se manifeste dans son effort pour classer les lois et leur assigner à chacune une raison. À ce point de vue, on peut rapprocher de l'oeuvre du Rabbín juif, le traité thomiste « De lege mosaïca » [[°443](#)]. L'un et l'autre se donne pour tâche de plier à la logique d'Aristote un ensemble de prescriptions qui furent édictées par Moïse souvent au hasard des circonstances.

La CONCLUSION GÉNÉRALE qui se dégage de cet exposé est que la philosophie juive du Moyen Âge est avant tout, comme celle des Arabes, une puissante restauration du péripatétisme. Les infiltrations néoplatoniciennes lui permirent de rejoindre plus aisément le platonisme christianisé de saint Augustin ; mais dans ses cadres généraux, ses doctrines maîtresses et son allure didactique, elle reste franchement de l'école

d'Aristote. Par là, elle se rattache d'elle-même au grand courant de la formation de la scolastique qui est une philosophie à base d'aristotélisme.

Celle-ci cependant trouva plus immédiatement son origine dans l'évolution doctrinale des peuples chrétiens sortis de la barbarie ; il nous faut maintenant en reprendre l'histoire quelques siècles auparavant.

Précis d'histoire de philosophie (§197 à §227)

Article 2: Les Chrétiens.

§197). Entre la grande oeuvre augustinienne et les premiers essais des philosophes médiévaux, s'écoulaient plusieurs siècles pendant lesquels le monde romain s'écroula et un monde nouveau se forma de ses débris et des barbares. L'heure n'est pas à la réflexion philosophique : quelques penseurs seulement, croyants qui s'efforcent de donner une tournure rationnelle à leur foi, apparaissent « comme autant de pierres milliaires placées par Dieu pour indiquer la route à suivre pour entrer de nouveau dans les chemins de la lumière, de la vie et de la science » [°444]. Parmi ceux-ci, on peut citer des compilateurs, comme saint Isidore de Séville [°445] (vers 560-636) et saint Bède le Vénérable [°446] (673-735), des moralistes, comme saint Grégoire le Grand [°447] (540-604) et Cassiodore [°448] (477-570) ; mais les deux plus importants dans l'ordre philosophique furent, en Orient, Denys l'Aréopagite et en Occident, Boèce.

A) Denys l'Aréopagite [b27]).

Au Ve siècle, apparaissent plusieurs ouvrages de théologie mystique écrits par un auteur inconnu qui se donnait pour saint Denys, disciple de saint Paul. C'étaient : « Les noms divins », « La Théologie mystique », « La Hiérarchie céleste » et « La Hiérarchie ecclésiastique ». L'auteur qui fut probablement disciple de Proclus [°449], met en oeuvre la philosophie néoplatonicienne pour construire une théologie mystique vraiment catholique ; aussi sa doctrine ramène tout à Dieu, soit en lui-même, soit comme principe ou comme fin des choses, mais en évitant les erreurs de ses maîtres païens :

1) *Dieu en lui-même* possède toutes les perfections des créatures : il est bonté, beauté, force, unité ; mais non pas à la façon des créatures, car en

raison de sa transcendance, il est ineffable et obscur ; c'est dans la prière qu'« il se révèle au sein de l'obscurité superlumineuse d'un silence initiateur aux mystères » [[°450](#)].

2) *Dieu est principe des choses*, car il est bonté qui se répand ; les créatures sont des effusions de cette bonté à laquelle elles participent selon l'ordre de la Providence. Entre Dieu et le monde, il y a une distinction réelle ; pour descendre de l'un à l'autre, on rencontre toute une hiérarchie d'esprits célestes dont la hiérarchie ecclésiastique est le décalque.

3) *Dieu, fin des choses*, attire tout à lui ; le bien, après être descendu dans les créatures, remonte à son point de départ. La déification s'étend à toutes les créatures ; pour l'homme, elle se fait par la grâce, l'amour et l'extase.

B) Boèce [[b28](#)] (470-525).

§198). Ce chrétien, helléniste d'éducation, obtint la faveur de Théodoric qui le nomma consul, en 510 et 522 ; il essaya de créer dans la cour du roi barbare, un centre de culture intellectuelle. Il a laissé des traductions de l'Isagoge de Porphyre, de certaines oeuvres d'Aristote, probablement de l'Organon qu'on perdit et qu'on retrouva seulement au XIIe siècle, sauf les Catégories et le Périherméneias utilisés dès le début par les scolastiques. Il publia des Commentaires sur ces ouvrages, des traités personnels sur le syllogisme et autres sujets logiques et des écrits théologiques. Ayant encouru la disgrâce de Théodoric, il fut jeté en prison où il écrivit son traité célèbre : « *De consolazione philosophiae* » dont le titre indique bien le sujet : « Boèce dans son infortune cherche le bonheur ; la philosophie le console en lui apprenant où et comment il le trouvera » [[°451](#)]. Boèce fut exécuté entre 524 et 526.

Ces oeuvres mirent en circulation bon nombre d'idées augustinienes et surtout aristotéliennes : le Moyen Âge jusqu'au XIIIe siècle, ne connut Aristote que par lui ; il livra aux scolastiques plusieurs définitions célèbres, entre autres, celle de la *béatitude* : « Status bonorum omnium congregatione perfectus » [[°452](#)] ; celle de *l'éternité* : « Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » [[°453](#)] celle de la personne : « Rationalis naturae individua substantia » [[°454](#)]. Par là, cette oeuvre philosophique, bien que

fragmentaire et peu originale, eut une grande influence sur la formation de la scolastique.

Celle-ci s'accomplit en deux étapes. Dans la première, on voit réapparaître l'enseignement des arts libéraux et avec eux, de la philosophie : c'est *le temps des écoles* et des premiers scolastiques. Dans la seconde, les maîtres commencent à penser par eux-mêmes, mais leur inexpérience multiplie les opinions : c'est *le temps des systèmes* dominés par la question des universaux. Cependant, dès le XI siècle saint Anselme produit une oeuvre plus personnelle et déjà plus complète qui mérite une étude à part. D'où, trois paragraphes :

1. Les premiers scolastiques : Scot Erigène.
2. La querelle des universaux.
3. Saint Anselme.

1. - Les premiers scolastiques. (VIIIe-Xe siècle)

[b29\) Bibliographie générale \(Les premiers scolastiques\)](#)

Caractère général.

§199). De même que l'oeuvre des premiers penseurs de la Grèce se dégageait à peine des spéculations religieuses et mythologiques, ainsi dans les premiers temps de la scolastique, la philosophie ne se distinguait pas de la théologie ; puis, durant trois siècles (du milieu du VIIIe au milieu du XIe), l'histoire des doctrines rationnelles est comparable aux premiers essais des sages ; et nous avons l'aurore de la scolastique, comme nous avons eu l'aurore de l'hellénisme. Cependant, le Moyen Âge, plus favorisé que les penseurs païens, profite autant qu'il le peut, de ses devanciers et surtout de la Foi catholique. Aussi peut-on caractériser cette époque comme un « recommencement scolastique et catholique ».

1) **Recommencement.** Comme nous venons de le dire, le flot des barbares, en renversant la civilisation romaine, avait aussi arrêté le mouvement intellectuel. En dehors des écrivains ecclésiastiques signalés, et des îlots studieux des monastères, l'ignorance devint générale, parfois même dans le clergé. Ce fut Charlemagne (742-814) qui, par ses célèbres *Capitulaires* sur

l'instruction, ordonna la création de nombreuses écoles et suscita ce qu'on appelle à bon droit, la « *renaissance carolingienne* ».

Dans ce renouveau des études, la philosophie n'était que le sommet : le programme comprenait les sept arts libéraux [°455], divisés en deux groupes : le « *quadrivium* », comprenant l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique, (on y ajouta plus tard la médecine) ; et le « *trivium* », comprenant la grammaire, la rhétorique et la dialectique : celle-ci, où l'on expliquait les livres logiques d'Aristote traduits et commentés par Boèce, donna l'occasion de soulever plusieurs questions de philosophie ; mais cette dernière science qui se forma graduellement, conquiert son domaine propre et au XIIe siècle, elle avait sa place dans le programme scolaire, entre les arts libéraux et la théologie.

2) **Scolastique**. Nous prenons ici ce terme au sens étymologique, selon lequel au Moyen Âge, on appelait « *scolasticus* », tout maître enseignant dans une école. Ainsi entendu, il convient spécialement à cette époque, à deux points de vue :

a) D'abord, le moyen à peu près unique de devenir maître et de s'instruire était alors l'enseignement oral donné dans les *écoles*, de sorte que le progrès des sciences dépendait strictement de la multiplication de ces écoles et de la valeur des maîtres. Elles étaient principalement de deux sortes : les écoles *monacales*, annexées aux Abbayes bénédictines, d'abord ouvertes à l'extérieur puis réservées aux seuls moines ; et les écoles *épiscopales* qui s'établissent autour des cathédrales et deviennent très nombreuses et florissantes aux XIe et XIIe siècles.

b) En second lieu, le recommencement du Moyen Âge doit être appelé « *scolastique* », parce qu'il n'est pas proprement une invention, mais un effort d'ASSIMILATION de documents plus anciens que les maîtres d'école se donnaient pour mission de commenter. Aussi, leur travail s'appelle-t-il « *lectio* » ou « *declinatio* » : celle-ci était l'exercice le plus important de l'enseignement et elle comprenait un triple exposé : l'explication grammaticale, « *littera* » ; l'explication de la pensée, « *sensus* » ; l'intelligence profonde du contenu doctrinal, « *sententia* ». On y ajouta plus tard la « *disputatio* », procédant par objections et réponses entre maître et élèves ou entre élèves sous la direction du maître. C'était un

exercice de logique, et, avec la prépondérance de cette science, elle prit une grande importance, parfois même exagérée. Si en effet le Moyen Âge fut assez bien fourni en oeuvres littéraires, pendant longtemps les oeuvres philosophiques commentées se réduisirent à peu près aux livres de la logique d'Aristote [[°456](#)].

3) **Catholique.** Mais il restait la Révélation, source très riche de vérités, même naturelles. À cette époque, toutes les études inférieures sont délibérément soumises à la Foi et ordonnées à l'étude de l'Écriture Sainte, car tous les élèves se destinent, soit à la vie monastique, soit à la cléricature et au sacerdoce : dans la société qui s'organise, les autres classes, même les nobles, se désintéressent encore des sciences. La théologie couronne donc normalement l'enseignement ; elle consiste en commentaires de la Bible où l'occasion ne manque pas d'examiner diverses questions de psychologie, de théodicée, de morale ; avec les problèmes de cosmologie et de métaphysique soulevés en logique par les universaux, on voit peu à peu se reconstituer le domaine entier de la philosophie qui finit par se distinguer plus ou moins nettement de la théologie.

De là, dans cette résurrection, l'influence des controverses théologiques et surtout des nombreuses interventions de l'Église qui surveillait sagement les premiers essais, parfois téméraires, de la raison pour expliquer la Foi par la dialectique.

Dans cette organisation, la célébrité et la valeur d'une école dépendait toute entière du maître : aussi Charlemagne s'efforça-t-il d'attirer à lui les personnages les plus cultivés de tous les pays. Pour donner l'exemple, il fonda en son palais, une école dont lui-même avec sa famille suivait les leçons. Le premier maître en fut ALCUIN [[b30](#)] (vers 730-804) originaire d'Angleterre, qui seconda puissamment l'empereur dans la réorganisation de l'instruction et fonda lui-même une école à Tours.

Ses successeurs les plus célèbres à l'école palatine furent RHABAN MAUR [[°457](#)] (vers 776-856), de nationalité allemande, plus tard écolâtre à Fulda et Archevêque de Mayence ; et Scot Erigène dont le système philosophique mérite plus d'attention.

Le zèle de ces premiers maîtres fut excité par la *controverse prédestinatienne*, soulevée entre 840 et 860 par l'hérésie de *Gotescalc* (Gottschalk) : « Ce moine saxon affirmait deux prédestinations, absolument semblables, celle des bons à la vie et celle des mauvais à la mort » [[°458](#)]. La discussion ne s'inspire d'ordinaire que de l'Écriture Sainte et des Pères, sauf dans l'oeuvre de Scot.

Jean Scot Érigène [[b31](#)]. Entre 800 et 870.

§200). Originaire d'Irlande ou d'Écosse, Jean Scot Érigène (ou Éruigène) fut appelé par Charles le Chauve (840-877) à la direction de l'école du Palais. À la demande d'Hincmar de Reims (806-882), le grand adversaire de Gotescalc, il écrivit son opuscule *De praedestinatione*. Mais surtout, il trouva à la cour les ouvrages du Pseudo-Denys dont nous avons parlé [[§197](#)] : ils avaient été offerts à Pépin par des ambassadeurs byzantins, en 757, mais personne ne les comprenait. Jean Scot qui savait le grec, en donna une traduction et s'en inspira dans son ouvrage capital : *De divisione natura* (5 liv.) où il décrit le rôle de la Providence sous la forme d'une large synthèse, réfutation indirecte du prédestinatianisme. On y trouve aisément un principe fondamental que Scot applique hardiment, soit en métaphysique, soit en psychologie, tout en respectant à sa façon l'autorité de la Foi.

A) Principe fondamental.

§201). On peut le formuler ainsi :

Dieu seul étant L'ÊTRE VÉRITABLE est principe, terme et moyen de tout. C'est la théorie maîtresse du néoplatonisme, adaptée à la théologie catholique ; sans être étudiée et démontrée pour elle-même, elle ressort des spéculations du « *De divisione naturae* » qu'elle unifie pleinement. La meilleure façon d'en préciser le sens sera d'en exposer les applications.

B) Applications métaphysiques.

Jean Scot explique d'abord l'ensemble des créatures qu'il appelle *Natura*, c'est-à-dire *l'être en général* ; et selon la méthode habituelle des platoniciens, il commence *à priori* par l'affirmation de l'existence de Dieu,

source invisible et spirituelle de tout ce qui existe. Il distingue quatre stades dans son évolution :

1) *Natura INCREATA CREANS*. C'est d'abord Dieu considéré en lui-même, absolument ineffable et transcendant. Pour en parler, Scot admet les deux théologies, la négative et la positive ; mais celle-ci, usant des concepts abstraits, ne peut jamais avoir qu'une valeur de métaphore ; seule la négation est digne de Dieu : « In ea natura quae nec dici nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit (categoriarum virtus) » [°459]. On peut seulement savoir qu'il est source de tout : *natura creans*. Bien plus, à ce premier stade, la Nature divine est inconnaissable à elle-même, et c'est ce qui détermine son évolution.

2) *Natura CREATA CREANS*. En effet, pour se connaître, Dieu s'extériorise, se *crée* pour ainsi dire, dans un monde idéal où sa perfection se reflète d'une façon intelligible : « Creatur a seipsa, dit Scot, in primordialibus causis (divina natura), ac per hoc seipsam creat, hoc est in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est in nullo se cognoscit quia infinita est et supernaturalis... ; descendens vero in principiis rerum ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse » [°460]. Ce deuxième stade doit s'identifier avec le Verbe de la théologie catholique.

3) *Natura CREATA NON CREANS*. Ces Idées divines, déjà multiples mais encore universelles, sont aussi des forces actives qui tendent d'elles-mêmes à se manifester : ainsi naît l'univers sensible dont les perfections individuelles et spécifiques ne sont, dit Scot, qu'une « *théophanie* » : Dieu s'appelle en grec Θεός de θεῶν, courir : « Ipse enim in omnia currit et nullo modo stat, sed omnia currendo implet » [°461]. Cette *émanation descendante* des êtres constitue la création, c'est-à-dire l'acte par lequel Dieu se crée dans le monde.

Ces affirmations tendent irrésistiblement au panthéisme, d'autant plus que les théophanies sont *nécessaires* à la Nature divine. Cependant, Jean Scot se défend explicitement d'accepter cette erreur : car l'Être suprême, immuable et infini se distingue réellement de ses images changeantes et finies :

« Totum vero quod creavit et creat, intra seipsam continet (natura divina), ita tamen ut aliud sit ipsa quia superessentialis, et aliud quod in se creat »

[°462]. De semblables obscurités qui paraissent des contradictions, ne sont pas rares chez les penseurs platoniciens et elles se résolvent pour eux en faisant appel à une connaissance intuitive supérieure aux données conceptuelles.

4) *Natura* NEC CREATA NEC CREANS. Le mouvement d'émanation se parfait par le retour du créé vers son principe premier où il trouve, avec sa plénitude de perfection, une sorte de déification et sa béatitude. Ainsi le terme dernier est bien la Nature à la fois incréée « nec creata », et n'agissant plus au sens propre « nec creans » ; car elle attire seulement comme l'aimant, elle est cause finale et non cause efficiente : « Ita rerum omnium causa, omnia quae ex se sunt ad seipsam reducit sine ullo sui motu, sed sola pulchritudinis suae virtute » [°463]. Ici encore nous avons la double affirmation de notre transformation radicale en Dieu et de notre permanence individuelle.

C) Applications psychologiques.

§202). Notre connaissance est une image de l'évolution divine, et par conséquent elle comporte quatre degrés :

L'intellectus, le degré le plus élevé, nous permet d'atteindre une théologie valable. Cette faculté peut se considérer, soit à *posteriori* comme le sommet des connaissances inférieures et elle attribue à Dieu les perfections des autres êtres ; soit à *priori* comme se portant directement vers Dieu : elle en a ainsi l'intuition la plus haute, mais, semble-t-il, par une sorte *d'extase* où l'âme perd conscience de soi. Aussi, par le second degré appelé « *ratio* », l'âme pour se connaître, s'exteriorise en de multiples idées qui représentent les essences primordiales du Logos ; la raison encore intuitive, rend ainsi plus distincte la science ineffable de l'« *intellectus* ».

Mais, outre ce domaine de l'intuition, il y a la manifestation corporelle de la Nature divine qui comprend aussi deux degrés : le *sensus interior* qui saisit les essences universelles quoique réalisées dans la matière [°464] ; et le *sensus exterior* qui atteint seulement les attributs extérieurs, individuels et sensibles.

Or ce sera en remontant cette chaîne par un effort de réflexion et de purification que nous retrouverons notre fin et notre béatitude selon l'ordre de la divine prédestination.

D) La Foi et la raison.

§203). Pour Jean Scot, la philosophie ne se distingue pas de la vérité révélée pleinement comprise. Il tient pour première source de cette vérité l'Écriture Sainte, et pour seconde, la raison qui, à son tour, est préférable à l'autorité humaine, même des Pères. La Foi et la raison découlent donc de la même source divine et il ne peut y avoir de conflit. D'ailleurs, la « raison » désigne ici le second degré de connaissance, *intuition* supérieure aux idées abstraites ; et cette illumination des Idées divines est, selon Scot, une véritable grâce ; ce n'est pas non plus par des efforts naturels, mais par grâce que l'on s'élève à l'extase de *l'intelligence*.

C'est la raison ainsi comprise qui est déclarée par Scot capable de comprendre le vrai sens de l'Écriture : si on appelle cette théorie du « rationalisme », c'est donc en un sens tout spécial qui ressemble assez au « fidéisme ». Disons plutôt que Scot Érigène en reste à l'imprécision de la méthode platonicienne où le domaine de la philosophie [°465] et celui de la théologie ne sont pas encore distingués.

§204) CONCLUSION. Jean Scot Érigène eut le mérite de reconstruire par ses propres réflexions l'essentiel du système néoplatonicien insinué par la théologie du Pseudo-Denys. En un temps où renaissait à peine la philosophie, il présente une explication cohérente et générale de l'univers. Aussi son oeuvre eut-elle une influence considérable : beaucoup s'en inspirent parmi les philosophes suivants, et des plus célèbres, comme Gerbert, Abélard, Alain de Lille, Hugues de Saint Victor, etc. À côté de l'influence grandissante d'Aristote, il perpétue celle de Platon.

Cependant, cette oeuvre n'était pas sans dangers : les formules absolues et souvent sans nuances pouvaient conduire au panthéisme, et l'on voit bon nombre d'hérétiques chercher le patronage de Jean Scot. Ainsi *Bérenger de Tours* (1009-1088) qui, outre ses erreurs sur l'Eucharistie [°466], soumettait la Foi à la raison. « À la fin du XIIIe siècle, Amaury de Bènes y puise ses théories panthéistes ; les Albigeois s'en réclament, ce qui explique que, le

25 janvier 1225, Honorius III condamne le *De divisione naturae* déjà interdit par un Concile de Sens » [[°467](#)].

Pour achever cette étape de formation, signalons au Xe siècle, GERBERT (935 ou 938-1003) qui devint pape sous le nom de Silvestre II [[b32](#)].

Il avait étudié le *quadrivium*, alors presque oublié en France, en Espagne, sous la direction d'Atton, évêque de Vich, très versé dans la science arabe. Il vint ensuite à Reims où l'archevêque Adalbéron le mit à la tête de l'école épiscopale à laquelle il donna un grand éclat, attirant des élèves de toutes les parties de la France et de l'Allemagne : on vit même parmi eux, Robert, fils de Hugues Capet. En philosophie, il ne dépasse pas le domaine de la Logique, comme en témoigne son opuscule « *De rationali et ratione uti* » [[°468](#)]. Il fut surtout célèbre par ses connaissances scientifiques, en arithmétique et en astronomie, et par les instruments ingénieux au moyen desquels il illustrait ses leçons. Il se mêla aussi très activement à la politique. Son élection au siège archiépiscopal de Reims, en 991, ne fut pas ratifiée par le Pape Jean XV [[°469](#)] ; mais plus tard, grâce à la protection de l'empereur Otton III, il devint archevêque de Ravenne, et enfin Pape (999). Durant son court pontificat, couronnant son influence comme écolâtre de Reims, il donna une puissante impulsion au renouveau scientifique qui se déploya durant les deux siècles suivants.

2. - La querelle des Universaux. (XIe-XIIe siècle).

[b33](#)) Bibliographie générale (La querelle des Universaux)

§205). Le développement normal de l'enseignement des écoles amena d'abord aux XIe et XIIe siècles un *renouveau littéraire*, et des écrivains comme saint Bernard, Abélard, Jean de Salisbury, sont de véritables humanistes. Cependant, la traduction des livres de logique d'Aristote achevée à cette époque donna une nouvelle impulsion à la dialectique ; et lorsqu'à cette occasion fut soulevé un des problèmes les plus passionnants et les plus fondamentaux de la philosophie, celui des universaux, le mouvement scolastique s'orienta définitivement vers un *progrès* DOCTRINAL.

Ce ne fut pas sans lutte ni sans tâtonnements : autour de cette question, les maîtres se querellèrent longtemps, et ces deux siècles sont vraiment l'âge d'or des systèmes. C'est donc en exposant *la querelle des universaux* dans son développement historique aboutissant peu à peu à la vraie solution, que nous aurons une idée de la fermentation philosophique de cette époque. D'ailleurs, si cette question est la principale, elle n'est pas absolument la seule : outre la synthèse déjà remarquable de saint Anselme que nous étudierons à part, nous aurons à noter plusieurs progrès secondaires qui achèvent alors la formation définitive de la scolastique.

§206) *Position du problème*. En terminant son *Isagoge* [[§122](#)] ou *Introduction aux catégories d'Aristote* qui était alors le manuel des maîtres en dialectique, Porphyre proposait ainsi la difficulté : « De generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentra, dicere recusabo : altissimum enim mysterium est hujusmodi et majoris indigens inquisitionis ». Boèce, le traducteur de Porphyre, ne donnait pas non plus de réponse ferme. Les premiers maîtres philosophes se trouvaient ainsi en face d'un des problèmes les plus essentiels de la philosophie, celui qui avait dominé le platonisme et que s'efforce encore de résoudre le kantisme : « Quelle est la valeur de notre intelligence et de nos sciences ? »

La difficulté est surtout dans la première question qui retint l'attention des scolastiques : les universaux sont-ils réels ou non ? Ils peuvent en effet signifier, soit une nature commune à plusieurs réalités, soit l'idée qui fait connaître cette nature et ces réalités ; et de prime abord, il semble y avoir opposition entre les caractères des réalités individuelles et ceux des idées et des sciences, l'expérience nous montrant les premières multiples, changeantes, localisées comme les hommes réels, les secondes portant sur un objet unique, immuable, nécessaire et éternel comme l'humanité en soi. Laissés à eux-mêmes, les maîtres du Moyen Âge proposèrent divers systèmes ; mais il convient, pour en voir la portée exacte, de rappeler les réponses possibles au problème.

A) **Théoriquement**, quatre solutions se présentent :

1) **Réalisme.** On nie l'objet concret (comme objet de science) en le remplaçant par une Idée subsistante qui possède tous les caractères de nos concepts abstraits : ainsi avait fait Platon. De la sorte, les universaux ont une valeur absolue de réalité ; mais il faut compléter la solution en déterminant où se trouvent ces réalités, dans un monde à part, ou en Dieu, ou immanentes aux choses matérielles ?

2) **Nominalisme.** On nie, non plus le concret, mais l'IDÉE spirituelle, et on la remplace par un nom commun, simple représentant d'un groupe d'individus concrets ; et de nouveau, il y a pleine correspondance entre les universaux et les choses signifiées ; mais il reste à expliquer les caractères d'universalité et de nécessité des sciences.

3) **Conceptualisme.** On considère les idées comme données *à priori* indépendamment de l'objet concret, mais entre ces deux extrêmes dont on admet l'existence, on ignore s'il y a correspondance : « Les universaux n'ont d'autre objectivité que celle fabriquée par l'esprit : une objectivité conceptuelle, non réelle » [[°470](#)].

4) **Conceptualisme modéré** ou **réalisme mitigé.** Enfin, on distingue dans l'universel, la nature exprimée et ses différents modes d'être ; de sorte que cette nature, tout en restant la même, peut se trouver concrétisée dans la matière (théorie de l'individuation), universalisée dans nos concepts (théorie de l'abstraction), ou réalisée suréminemment en Dieu comme en sa source créatrice (théorie de l'exemplarisme). Ainsi donne-t-on la pleine solution.

B) **Au Moyen Âge**, les philosophes débutants ne soupçonnent pas d'abord ces nuances nécessaires et ils répondent par un OUI ou par un NON. Les premiers scolastiques, comme Scot Érigène et Gerbert, considèrent en général les universaux comme des réalités ; mais Rhaban-Maur les appelle déjà de pures idées et Bérenger de Tours les réduit à des noms.

Cependant, le bon sens défend à ces premiers penseurs d'être, soit de purs nominalistes, car ils ne peuvent nier l'existence en nous des idées, soit de purs conceptualistes, car ils peuvent moins encore nier l'existence hors de nous des choses : ce sont là deux constatations, l'une d'ordre psychologique, l'autre d'ordre ontologique, qui s'imposent spontanément à

la raison. Aussi, pour être conforme à l'histoire, devons-nous distinguer deux groupes seulement de philosophes médiévaux : 1) les *réalistes* qui, se mettant au point de vue métaphysique, affirment fortement que les universaux sont des choses ; 2) les *anti-réalistes* qui, du point de vue psychologique, soulèvent des objections forçant les réalistes à préciser leur solution ; ainsi, peu à peu, par divers systèmes, on s'achemine vers la vraie réponse.

1) - Les réalistes: aspect métaphysique.

§207). Puisque nous connaissons la réalité, les universaux sont des choses qui existent hors de nous : telle est l'opinion appelée jusqu'au XIIe siècle, « *doctrina antiqua* ». ODON de Tournai (ou de Cambrai, décédé 1113) [[°471](#)] y cherchait l'explication de la transmission du péché originel ; il en concluait aussi que Dieu ne crée pas chacune des âmes humaines mais seulement les accidents qui distinguent les individus de la nature humaine préexistente.

L'histoire nous montre, en une triple étape, l'évolution logique de cette doctrine jusqu'au panthéisme.

A) Guillaume de Champeaux [[°472](#)] (1070-1120).

§208). On a peu de renseignements sur cet auteur dont on connaît la doctrine surtout par les ouvrages d'Abélard. Il suivit les leçons du théologien *Anselme de Laon* [[°473](#)] (décédé 1117) et de l'anti-réaliste Roscelin [[§212](#)] ; mais devenu maître, vers 1100, à l'école Notre-Dame de Paris, il remit en honneur la « *doctrina antiqua* » et défendit le réalisme avec grand succès. Cependant les objections de son élève Abélard lui firent modifier ses positions et finalement le décidèrent à se retirer à Saint-Victor (1108). Là, il ouvrit une nouvelle école qu'il dirigea jusqu'en 1113 où il devint évêque de Châlon.

Guillaume admit successivement la théorie de l'identité, puis celle de l'indifférence.

1) **Théorie de l'identité.** Selon cette opinion, une nature, par exemple l'humanité, est numériquement une et identique en tous les individus, de

sorte qu'elle est totalement réalisée en chacun ; mais les individus se distinguent par les accidents. — Abélard en concluait que Socrate actuellement à Athènes, est en même temps à Rome où se trouve la nature humaine qu'il possède totalement, « et flagellato Socrate, flagellatur quaelibet substantia, quod est inconveniens » [°474]. Guillaume répond par une distinction.

2) **Théorie de l'indifférence.** Il faut concéder que les individus seuls sont réels et en eux les essences sont multiples : « Ubicumque personae sunt plures, plures sunt et substantiae ». Mais il faut distinguer en eux, a) ce qui est propre et personnel à chacun ; b) ce qui est commun et *indifférent* à tous. Ce deuxième élément seul constitue l'universel (le genre et l'espèce) avec son unité spéciale, de similitude plutôt que d'identité : « Non est eadem utriusque (scil. Petri et Pauli) humanitas, sed similis » [°475]. Mais cette unité spécifique ou essentielle [°476] est respectée par les distinctions numériques ou accidentelles.

Ces précisions nous orientent vers le réalisme modéré ; cependant deux points importants restent obscurs : a) en quel sens ce qui est propre à l'individu est-il *accidentel*, comme accident *logique* [°477] ou comme accident *métaphysique* ? [°478] b) L'unité de l'universel est-elle purement d'ordre idéal ou a-t-elle un fondement dans les choses ? Ces problèmes seront repris et approfondis par l'école de Chartres.

B) L'école de Chartres [°479].

§209). Fondée en 990 par saint Fulbert (960-1028), l'école de Chartres brille tout spécialement au XIIe siècle : trois maîtres célèbres s'y succèdent en effet : BERNARD DE CHARTRES (décédé 1130) qu'un contemporain appelle « perfectissimus inter platonicos saeculi nostri » [°480], enseigna de 1114 à 1119, et laissa un traité *De expositione Porphyrii*. GILBERT DE LA PORRÉE [b34] (1076-1154) disciple et successeur de Bernard, enseigna 12 ans à Chartres avant de devenir maître à Paris (1141) et peu après, évêque de Poitiers ; il écrivit des commentaires sur les traités de Boèce *De Trinitate* et *De duabus naturis in Christo* ; il est surtout célèbre par son *Liber sex principiorum* où il complète Aristote en traitant des six derniers prédicaments (actio, passio, quando, ubi, situs, habitus). Cet ouvrage devint classique au Moyen Âge ; mais l'application de son réalisme à la théologie

de la Sainte Trinité fut parfois téméraire et, en 1148, à la demande de saint Bernard, un synode de Reims condamna plusieurs de ses assertions qu'il rétracta. Enfin THIERRY DE CHARTRES (décédé 1155), frère de Bernard, érudit et savant autant que philosophe, qui écrivit un traité *De sex dierum operibus, l'Eptateuchon*, manuel des sept arts libéraux et probablement un commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce [[°481](#)].

C'est au moyen du platonisme que ces trois maîtres s'efforcent d'approfondir le problème des universaux.

1) Bernard et Thierry défendent à peu près la même doctrine. Pour résoudre l'opposition entre le concret et l'universel, ils font appel à deux théories platoniciennes. D'abord, ils expliquent *l'individualité* au moyen de la *matière*, tirée du néant par un acte créateur de Dieu, mais qui existe à part comme une masse chaotique et désordonnée. Ensuite, ils expliquent *l'universel* et ses divers caractères au moyen de *l'Idée exemplaire*, immuable et éternelle, présentant à l'Intelligence divine la perfection générique ou spécifique qui sera créée dans la matière et par suite, se multipliera dans les individus.

Reste à préciser de quelle façon se réalise cette union de l'Idée divine à la matière. Certains textes semblent affirmer qu'elle est immédiate : « Divinitas singulis rebus forma essendi est, dit Thierry ; nam sicut aliquid ex luce lucidum est vel ex calore calidum, ita singulae res esse suum ex Divinitate sortiuntur » [[°482](#)], et ce serait la pente vers le panthéisme. Mais d'autres textes distinguent clairement Dieu de son oeuvre et parlent de « *formes natives* » comme d'intermédiaires créés à l'image des Idées divines auxquelles ils participent, et destinés à mettre l'ordre dans le chaos matériel [[°483](#)].

Ces formes natives semblent aussi posséder deux propriétés contradictoires, comme la « nature semblable » de Guillaume de Champeaux. En effet, a) elles sont *uniques* et *immuables*, comme participation des Idées divines ; b) elles sont *multiples* et *changeantes* par leur contact avec la matière. Pour Bernard, elles « sont nanties d'unité et de fixité à travers la série des irradiations qui correspondent aux corps sensibles ; seules, elles sont l'être corporel, le reste n'étant qu'une ombre fugace ». Pour Thierry, « l'humanité

est numériquement une à travers le cortège mobile des individus dans lesquels elle existe. *Natura semper una est, persona diversae* » [°484].

2) **Gilbert de la Porrée** précise ce dernier point en reprenant, par sa théorie de la CONFORMITÉ, la théorie de la ressemblance de Guillaume de Champeaux. D'abord, il affirme nettement que les « formes natives », copies des Idées divines, en sont réellement distinctes et multipliées avec les individus. Mais en comparant ceux-ci entre eux, la raison y trouve réalisée une même forme qu'elle prend à part *par abstraction* : « quodammodo abstrahit » [°485]. Cet élément *conforme*, image de l'Idée divine, constitue le genre ou l'espèce.

Cependant, Gilbert reste réaliste exagéré en multipliant les distinctions réelles d'après les diverses idées : ainsi dans un individu, par exemple dans Pierre, il considère comme des perfections réellement distinctes l'individualité et l'humanité et certains attributs transcendants comme l'unité. Dans l'ensemble cependant, la solution proposée est nettement orientée vers le réalisme modéré.

3) Outre sa valeur philosophique, l'école de Chartres eut une influence plus générale sur le mouvement intellectuel du XIIe siècle. Les écoles de ce temps n'avaient souvent d'autre célébrité que celle du maître qui transportait pour ainsi dire l'école avec lui ; ou bien elles se spécialisaient en une seule matière, comme celle de Tours en poésie, celle de Paris en dialectique et en théologie, celle de Montpellier en médecine ; celle de Chartres, au contraire, brilla également en toutes les branches du *Trivium* et du *Quadrivium*.

À ce point de vue, il faut lui rattacher GUILLAUME DE CONCHES [°486] (vers 1080-1154), humaniste et savant physicien, défendant en philosophie, l'atomisme et l'Âme du monde ; et JEAN DE SALISBURY [°487] (né entre 1115 et 1120, mort en 1180, évêque de Chartres), auteur d'une *Historia pontificalis*, d'un poème philosophique, *Entheticus sive de dogmate philosophorum* ; et surtout de deux traités, le *Polycraticus* et le *Metalogus* où il nous a laissé une histoire sommaire des divers systèmes de son temps et a ridiculisé sous le nom de « cornificiens » les partisans des études réduites. Ces deux humanistes, avec Thierry de Chartres dans son *Heptateucon*, menèrent une campagne vigoureuse et efficace en faveur des

études classiques ; ils défendaient aussi l'utilité de la dialectique, mais en combattant les exagérations des *sophistes* dont le plus connu était à cette époque ADAM *du Petit Pont* [[°488](#)].

C) Les panthéistes.

§210). Le réalisme exagéré, par ses formules absolues, tendait logiquement au panthéisme ; dans l'école de Chartres, BERNARD DE TOURS ou Bernhardus Silvestris, dans son poème philosophique « *De mundi universitate* » [[°489](#)] écrit entre 1145 et 1153, accentue encore cette tendance en représentant Noys ou le Verbe comme l'Âme du monde. À la fin du XIIe siècle, deux philosophes y aboutissent pleinement, par des voies d'ailleurs opposées.

1) AMAURY DE BÈNE [[°490](#)] (décédé vers 1206) est idéaliste. Il pousse à son terme le réalisme platonicien de l'école de Chartres ; pour lui, « tout est UN » en participant à l'être de Dieu : « Omnia unum, quia quidquid est, est Deus », car Dieu se manifeste par ses diverses Idées qui se réalisent dans la perfection de chaque être ; ainsi, selon le mot de saint Thomas, « Dieu est le *principe formel* de toutes choses » [[°491](#)]. Au début du XIIIe siècle, une secte d'amauriciens tiraient de ces théories des conséquences hérétiques en dogme et en morale : elle enseignait qu'après cinq ans, tout homme serait le Saint-Esprit (Âme du monde) : d'où possibilité de nous mettre au-dessus du péché, et justification de tous les désordres moraux ; l'erreur des cathares et les rêveries de *Joachim de Flore* [[°492](#)] (décédé 1202) à la même époque, avaient la même inspiration.

2) DAVID DE DINANT en Belgique [[°493](#)], qu'on trouve à la cour du pape Innocent III, vers 1205, aboutit au contraire au panthéisme *matérialiste*, en appliquant sans nuance une dialectique réaliste et sophistique à l'explication de la physique d'Aristote, dont les premières traductions venaient de paraître.

Il distingue d'abord la *réalité* qui est une et immuable, de la multiplicité changeante des individus qui est pure apparence ; en conséquence, il n'admet que trois réalités : la matière première, élément commun et stable qui fonde les variétés corporelles ; l'intelligence, fond commun des pensées ; et Dieu qui joue le même rôle pour les formes séparées. Mais ces

trois réalités fondamentales et indéterminées doivent elles-mêmes s'identifier, car il n'y a en elles, à cause de leur simplicité, aucune « différence » (en prenant ce mot au sens logique d'une perfection surajoutée au genre pour former l'espèce, ce qui suppose une composition) ; et donc, puisqu'elles ne peuvent différer, elles sont identiques : « Stultissime posuit Deum esse materiam primam », dit de lui saint Thomas qui le réfute, après son maître saint Albert le Grand [[°494](#)].

Amaury de Bènes et David de Dinant furent ensemble condamnés au concile réuni à Paris en 1210 par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens ; et leurs livres prohibés, en 1215, par le Légat Robert de Courçon, en même temps que ceux de Jean Scot Érigène [[°495](#)]. Ainsi la vigilance de l'Église préservait les philosophes des excès de leurs spéculations, favorisant la réaction des anti-réalistes.

2) Les anti-réalistes: aspect psychologique.

§211). Au principe du bon sens réaliste : « Nos idées sont objectives », s'oppose le principe de bon sens anti-réaliste : « Seuls les individus sont réels ». Au XI^e siècle déjà, Bérenger s'était engagé dans cette voie jusqu'au nominalisme [[§204](#)] ; mais au XII^e siècle surtout et dès le début, ce nouveau point de vue est soutenu avec grand succès ; et pour résoudre l'apparente contradiction qui en résulte, les philosophes sont amenés à préciser la part de l'esprit dans l'élaboration de l'universel.

A) **Roscelin** [[°496](#)] (vers 1050-1120).

§212). Chanoine de Compiègne, il est un maître célèbre en cette ville vers 1085 ; il eut pour élève Guillaume de Champeaux et Abélard ; celui-ci nous a conservé, avec quelques autres adversaires, ce que nous savons de sa doctrine.

Roscelin est connu comme premier défenseur de l'antiréalisme : « qui primus, dit un contemporain [[°497](#)], nostris temporibus sententiam vocum instituit » ; or cette doctrine est avant tout négative et critique. Il nie donc fortement que les universaux, c'est-à-dire les natures générales abstraites, puissent se réaliser telles quelles. Les universaux ne sont pas des choses,

puisque'ils ne sont pas des individus concrets. Il affirme aussi que l'objet de la logique, ainsi que le pensait déjà Boèce, est d'abord le *terme universel* ORAL, et en ce sens, « universale est vox, flatus vocis » : la logique revient, pour lui, à une grammaire supérieure.

Mais il ne semble pas que Roscelin pousse plus loin sa théorie. Il nie l'existence au sens propre de l'« *universale in re* » ; il affirme l'existence de l'« *universale in voce* » ; y a-t-il un concept signifié par le mot et représentant les choses par abstraction : un « *universale in intellectu ?* » Il n'en dit rien. Cependant, en appliquant son anti-réalisme à l'explication de la Sainte Trinité, il en concluait que les trois Personnes divines étaient réellement trois Dieux, comme trois anges, leur unité consistant seulement à posséder même puissance, sagesse et volonté. Cette hérésie du TRITHÉISME fut condamnée au Concile de Soissons en 1092 ; on en trouve la réfutation principalement chez saint Anselme qui se met plutôt au point de vue théologique ; et chez Abélard qui s'attaque directement à la théorie philosophique.

B) Pierre Abélard [[b35](#)] (1079-1142).

§213). Né dans une famille de guerriers, Pierre Abélard est le « chevalier de la philosophie ». Après de brillantes études sous les maîtres les plus célèbres, Roscelin, Guillaume de Champeaux, Anselme de Laon, où déjà il s'exerçait aux objections, il devint bientôt lui-même le professeur le plus célèbre du XIIe siècle : grâce à sa clarté, sa fécondité, son habileté dialectique et critique, il attirait des milliers d'élèves sur la Montagne Sainte Geneviève à Paris. Mais son orgueil et sa vie déréglée avec Héloïse lui valurent de nombreux déboires qu'il décrit dans son « *Historia calamitatum mearum* ». Il dut se retirer à l'Abbaye de Saint Denis ; puis dans la solitude du Paraclet où il ouvrit une école et composa ses principaux ouvrages. De 1136 à 1140, il revient enseigner à Paris et compte Jean de Salisbury parmi ses élèves. Condamné au synode de Sens (1141) sur le réquisitoire de saint Bernard, il fut accueilli par Pierre le Vénérable, Abbé de Cluny et mourut pénitent au monastère de Saint Marcel lez-Châlons.

Abélard écrivit de nombreux ouvrages : des exposés de logique sous forme de *gloses* et une *Dialectica*, oeuvre plus personnelle ; la *Theologia christiana*, remaniement d'un traité *De unitate et trinitate divina* dont un

nouveau remaniement nous a donné *Introductio ad theologiam* ; le *Sic et Non*, recueil de sentences patristiques ; *Scito teipsum*, traité de morale où l'auteur garde les cadres théologiques mais insiste sur la notion philosophique de conscience qu'il met au centre de sa doctrine.

1) Dans la question des universaux, Abélard est d'abord un démolisseur de systèmes : contre le réalisme de Guillaume de Champeaux, il démontre l'existence exclusive des individus ; contre la « *sententia vocum* » de Roscelin, il prouve victorieusement l'existence d'un concept universel signifié par le mot concret [[°498](#)]. Mais il sait aussi construire et apporte les principaux éléments à la solution du réalisme modéré. Il affirme en effet que l'idée universelle, (ce qu'il appelle le « *nomen* »), exprime une réalité commune, à savoir la *nature* immanente aux individus concrets ; mais ce contenu pensé néglige les caractères individuels grâce au travail *abstractif* de l'esprit. Puis Abélard complète cette explication *psychologique* par une théorie de *critique* : selon lui, l'universel ne déforme pas le réel, ce qui le rendrait vain : sans dire tout, il dit bien ce qui est. Par exemple, si dans un homme concret, on ne considère que la nature de substance, « *profecto, dit Abélard, nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo... Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur... Intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa ; alioquin cassus esset* » [[°499](#)]. Cette solution lui permet d'insister sur la distinction de nature entre l'intelligence dont l'objet est abstrait et universel, et les sens dont l'objet est concret et singulier ; et de signaler la grande loi que notre intelligence puise toute la matière de ses connaissances dans l'expérience sensible.

2) L'importance des succès d'Abélard comme maître fut plus grande encore dans l'application qu'il fit en théologie de la dialectique et de la philosophie, soit pour résoudre les contradictions des Pères, soit pour expliquer les dogmes. Il mit en vogue la méthode d'exposition par arguments précis, disposés en objections et réponses (*sic — non*) et il conçut le projet d'un exposé systématique de la Révélation ; par là, il donna une puissante impulsion au mouvement intellectuel dont les oeuvres des grands théologiens du XIII^e siècle marqueront l'apogée. Car cette méthode s'inspire d'un principe excellent *en droit*, à savoir que si la Foi et la raison sont essentiellement distinctes, cependant la théologie ne peut s'élever au

rang de science que par l'aide de la philosophie. Mais *en fait*, Abélard en fit parfois des applications téméraires ; ainsi, sous prétexte qu'on doit comprendre les mystères pour y croire raisonnablement, il veut qu'on les démontre et déclare, par exemple, la Sainte Trinité accessible à la raison ; ces exagérations rationalistes le firent condamner par l'Église [[°500](#)].

C) Le réalisme modéré.

§214). Cependant, ces luttes et ces tâtonnements ne furent pas inutiles. L'action d'Abélard en particulier, fut décisive, et dans l'oeuvre probable d'un de ses disciples, le traité anonyme « *De intellectibus* » [[°501](#)], écrit vers la fin du XIIe siècle, on voit clairement exposée, la solution parfaite du problème des universaux. Cette solution est le RÉALISME MODÉRÉ, concédant à la fois, et que seul l'individu existe, et que les universaux expriment le réel, et que le mot est signe d'une idée spirituelle ; il concilie ces divers points par la théorie de l'abstraction « ab individuis, universale abstrahitur ». Parce que l'esprit ne considère pas les caractères individuels, mais la seule nature semblable en tous, cette nature que les universaux expriment vraiment, revêtra cependant deux modes d'être distincts : concret et matériel dans la chose, abstrait et universel (spirituel) dans l'esprit. Telle est la solution qui sera désormais unanimement acceptée par les scolastiques, et nous venons d'assister à son élaboration progressive.

Cependant, le caractère commun de tous ces philosophes dont nous venons de suivre les efforts, est le *manque de systématisation*, l'inachevé et l'incomplet des systèmes qui n'abordent encore que quelques problèmes isolés. Mais ce défaut ne se retrouve pas autant dans l'oeuvre de saint Anselme, et il convenait de lui réserver une étude spéciale à cause de l'important progrès qu'il réalise dans la matière même des spéculations philosophiques.

3. - Saint Anselme. (1033-1109)

[b36\) Bibliographie générale \(Saint Anselme\)](#)

§215). Anselme est né à Aoste en Piémont ; vers l'âge de 20 ans, ayant perdu sa mère, et son père le prenant en aversion, il quitta son pays et vint

chercher aventure en Bourgogne, en France et enfin en Normandie. Attiré par la renommée de son compatriote Lanfranc, alors Prieur à l'Abbaye du Bec, il vint suivre ses leçons et entra lui-même à l'Abbaye (1060). Il y dirigea l'école avec grand succès, attirant de nombreux élèves par sa douceur autant que par sa science. En 1078, il succéda comme Abbé, à Herluin, fondateur du Bec ; puis, en 1093, à Lanfranc, comme archevêque de Cantorbéry. Il n'abandonna pas ses travaux intellectuels, tout en se dépensant sans compter pour la liberté de l'Église : celle-ci était alors en pleine lutte contre les investitures laïques. Saint Anselme résista noblement aux exigences de Guillaume II le Roux (1087-1100) et dut s'exiler en France et en Italie. Henri Beauclaire (1100-1131) le rappela d'abord en Angleterre, puis de nouveaux dissentiments forcèrent l'évêque à un second exil de trois ans qu'il passa à Rome ; il obtint pourtant satisfaction et ses dernières années s'écoulèrent en paix avec son souverain.

Ses principales oeuvres [[°502](#)] qui intéressent la philosophie sont : le MONOLOGION, exposé scientifique, en 79 chapitres, de théologie rationnelle et surnaturelle, auquel il ajouta un PROSLOGION, opuscule contenant une preuve décisive de l'existence de Dieu ; le *De grammatico*, préparation à l'étude des catégories ; les dialogues *De veritate* et *De libero arbitrio*, écrits dans la paix de l'Abbaye du Bec ; *De fide Trinitatis*, réfutation de Roscelin ; plusieurs ouvrages sur le mal et la Rédemption, *De casu diaboli*, surtout *Cur Deus Homo*, etc. ; et son dernier travail *De concordia*, montrant l'accord avec notre libre arbitre de la prescience divine, de la prédestination et de la grâce.

Saint Anselme se réclame avec prédilection de saint Augustin et, comme lui, il est avant tout théologien, mais avec le même intense désir d'éclairer par la raison les vérités proposées par la Révélation : aussi est-ce sa conception des rapports entre la raison et la Foi qui unifie le mieux ses diverses thèses philosophiques. Saint Anselme d'ailleurs, ne se borne plus à la question des universaux ; il n'en traite même qu'incidemment pour réfuter le trithéisme de Roscelin ; mais il s'efforce d'élargir le champ de la science : il aborde ainsi diverses recherches, non seulement théologiques [[°503](#)], mais proprement philosophiques ; et si plusieurs sont restées fragmentaires à cause de ses multiples occupations, il a du moins constitué en science la *théodicée*.

A) Théorie fondamentale.

§216). « *Credo ut intelligam* » [[°504](#)] : *La Foi est source de toute science, tant philosophique que théologique, soit comme fondement essentiel en apportant toute vérité, soit comme préparation morale et comme guide.*

Saint Anselme établit cette thèse sur la nature même de la Foi et de la science. Pour lui, la foi est une connaissance immédiate et infaillible, mais encore obscure, de la vérité. En effet, elle vient du dehors : elle est obtenue par l'enseignement de Jésus-Christ et de son Église et n'est pas le fruit de nos réflexions ; elle exige des conditions morales : il faut l'accepter par un acte de bonne volonté, fruit de la grâce. C'est pourquoi, en nous donnant pour ainsi dire la vérité toute faite, elle n'en découvre pas le sens intime, l'intelligence profonde.

Cette obscurité sera dissipée par l'effort de la raison ; alors, de la Foi naîtra la science : car celle-ci est la possession claire de la vérité dont elle saisit par le détail le contenu intrinsèque. Mais l'homme serait souvent incapable de découvrir de lui-même ces objets d'étude si la Révélation ne les lui présentait.

De là découle le rôle respectif et l'aide mutuelle de la raison et de la Foi. La Foi est la source et le fondement : son rôle est d'apporter un ensemble de vérités à la spéculation philosophique, et ainsi de diriger la raison en orientant ses recherches et en la préservant de l'erreur. La raison de son côté, a un double rôle : elle doit d'abord défendre la Foi contre les infidèles et amener ceux-ci à la conversion ; puis elle doit expliquer le donné révélé par des arguments, soit probables, soit autant que possible, nécessaires et démonstratifs.

Cette collaboration de la Foi et de la raison constituait déjà la *méthode* scolastique qui reconnaît à la raison le pouvoir de s'élever d'elle-même à certaines vérités et d'expliquer la Révélation. En même temps, saint Anselme conservait à sa méthode le caractère augustinien de piété et de mystique : lui aussi va à la vérité « avec toute son âme », et oriente toutes ses recherches vers Dieu, parce que c'est de Dieu que parle la Foi ; c'est donc à ce point de vue qu'il envisage tous les problèmes, s'attardant

principalement sur la théodicée. Ainsi le principe « Credo ut intelligam », unifie bien les diverses parties de la philosophie de saint Anselme.

§217). Dans cette perspective cependant, le domaine de la Foi et celui de la philosophie ne sont pas encore délimités scientifiquement comme ils le seront en thomisme [§244] grâce à la détermination des objets formels. En effet, au lieu de considérer ces deux sciences dans leur nature et leurs rapports *de droit*, saint Anselme les prend comme unies *de fait* dans le croyant et il applique autant qu'il peut sa raison à comprendre sa Foi : si l'argument est démonstratif, il étend le domaine de la philosophie ; sinon, l'exposé appartient à la théologie au sens strict. Cette imprécision n'est pas sans danger et elle peut conduire à exagérer ou à minimiser le rôle de la raison. Ainsi saint Anselme semble considérer d'une façon absolue la Foi comme première, sans insister sur la préparation nécessaire de la raison donnant les motifs de crédibilité, et ce serait du *fidéisme* ; à l'opposé, il semble parfois attribuer à la raison le pouvoir de démontrer certains mystères, comme celui de la Sainte Trinité, et ce serait du *rationalisme*. Mais, d'une part, on peut comprendre la formule : « Crede ut intelligas », ou comme indiquant la nécessité morale de *croire à la vérité* pour la chercher efficacement [°505], ou mieux, comme s'appliquant aux seuls croyants sans exprimer une loi générale ; et d'autre part, guidé par un sens catholique très sûr, saint Anselme a toujours reconnu la transcendance des mystères sans jamais les ramener à la mesure de notre raison. Disons que le saint Docteur, comme tout initiateur, exprime en formules incomplètes plutôt que fausses, les grandes vérités qu'il entrevoit.

B) Recherches fragmentaires.

§218). Du point de vue apostolique où se met d'ordinaire saint Anselme, la créature qui a le plus de rapport avec Dieu, c'est l'homme : car il doit, par *son âme* s'unir éternellement au Créateur, s'il a su se soumettre à la *vérité* et pratiquer le bien dans la vraie *liberté*. D'où les trois questions importantes auxquelles se ramènent, dans l'ordre rationnel, les recherches fragmentaires de saint Anselme.

1) **L'homme et l'âme humaine.** Saint Anselme reconnaît après saint Augustin, que l'homme est composé de deux substances : « Duabus naturis constat, ex anima et carne » [°506], unies dans l'unité de la personne, de

sorte que l'âme est toute entière en chacune des parties du corps. Il reste indécis sur l'origine de cette âme ; car, d'un côté, la paternité semble exiger que non seulement le corps, mais aussi l'âme provienne des parents ; et d'un autre côté, l'âme est certainement spirituelle, étant capable de connaître Dieu, et par là, elle semble devoir aussi venir de Dieu par création.

§219). *L'immortalité* de l'âme est au contraire démontrée par l'argument suivant. La destinée naturelle de l'âme est de connaître la Vérité éternelle et d'aimer le Bien absolu, c'est-à-dire de s'attacher à Dieu même. Or Dieu existe toujours et il n'est pas possible qu'il éloigne de soi celui qui l'aime et met son bonheur à le contempler. Donc l'âme aussi doit exister toujours.

Cet argument présenté ici d'une façon intuitive, selon la méthode augustinienne, paraît ne valoir que pour les justes ; mais on peut aisément en montrer la valeur universelle en le complétant par deux principes qui y sont sous-entendus : savoir, que « la nature de l'objet détermine la nature des facultés », et que « la perfection des facultés mesure celle de la substance ». Ainsi, la volonté et l'intelligence ayant un objet immortel, exigent d'une façon absolue l'immortalité de l'âme.

§220). 2) **La vérité et la connaissance.** Saint Anselme définit d'abord la vérité en général : « *La rectitude de l'être* » [°507], chaque chose réalisant ainsi la pensée de Dieu, en sorte que tous les êtres sont vrais par leur essence même. Ce caractère commun de rectitude se retrouve en effet, soit en logique, dans la vérité de la proposition qui est la « rectitude de l'énonciation » où les mots disent ce qu'ils doivent ; soit dans les divers emplois que l'Écriture Sainte fait du terme « vérité » : elle dit, par exemple, que le démon a perdu la vérité, bien que son intelligence reste entière, parce qu'il a perdu la rectitude de volonté ; et quand Notre Seigneur a dit : « Qui facit veritatem, venit ad lucem » [Jn 3 : 21], « faire la vérité » signifie « agir avec droiture ». Mais en un sens plus strict, il convient de réserver la vérité au domaine intellectuel, d'où la définition : « *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* » [°508] ; elle est « la rectitude de l'être envisagée par la raison » ; la rectitude de la volonté s'appellera plutôt « justice » ou vertu morale [°509].

Avec saint Augustin, saint Anselme relie sa théorie de la vérité à l'étude de Dieu, en cherchant dans les Idées exemplaires la LUMIÈRE qui éclaire nos connaissances, et dans la Vérité divine, la source de nos sciences et l'explication de l'immutabilité et de l'éternité de nos vérités participées. Mais il reconnaît aussi la coopération du sensible dans la formation de nos idées. Selon lui, l'intelligence se tourne vers la mémoire où sont conservées les impressions du dehors ; et pour exprimer ce que sont les choses, elle se forme une image semblable à ce qu'elle voit. Ainsi, le verbe mental naît de la mémoire : « De memoria nasci verbum videtur » [[°510](#)].

Dans cette perspective augustinienne, saint Anselme devait naturellement pencher vers le *réalisme* pour résoudre le problème des universaux. Il n'en traite d'ailleurs qu'incidemment pour réfuter Roscelin ; celui-ci concluait au trithéisme parce que seuls les individus sont réels ; saint Anselme au contraire compare l'unité de la nature divine existant en trois Personnes à l'unité de l'espèce existant en plusieurs individus, comme si la réalité appartenait surtout à la nature universelle ; mais il place ces réalités en Dieu dans les Idées exemplaires auxquelles participent toutes les créatures : il met ainsi en relief l'« *universale ante rem* » dans le Verbe Créateur.

§221). 3) **La liberté.** Pour étudier la liberté, saint Anselme se met comme d'habitude au point de vue moral. Il refuse d'abord de la définir : « le pouvoir de choisir entre le bien et le mal », car ce serait l'exclure de Dieu et des anges. Mais, puisqu'elle est une grande perfection, et que ce n'est pas dans le péché mais dans la vertu que se trouve la perfection, la vraie liberté doit se définir : « le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté : *Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* » [[°511](#)].

Saint Anselme ne nie pas sans doute l'existence de la liberté dans les actions mauvaises, mais il veut réfuter le « libertain » qui prétend être entraîné comme nécessairement au mal, et il lui montre dans le don que Dieu lui fait de la liberté, le pouvoir de ne jamais céder malgré soi : il définit ainsi cette faculté par sa fonction la plus noble en morale, plutôt que par son essence psychologique. Il suit de là que cette prérogative suppose la volonté et la raison, et ne peut donc appartenir aux êtres inférieurs à l'homme.

Enfin, pour concilier la liberté et la prescience divine, il faut faire appel, soit à l'Éternité divine présente d'une façon indivisible et simultanée à tous les temps, soit à ce principe que la connaissance ne change pas la nature de l'objet connu, mais le constate seulement et l'exprime tel qu'il est : ainsi, en connaissant nos actes libres, Dieu ne peut les rendre nécessaire.

CONCLUONS que ces théories sont bien des « recherches fragmentaires » : leur point de vue reste incomplet ; l'étude de la liberté psychologique n'est pas épuisée ; de même, la théorie de l'illumination n'est pas coordonnée avec les recherches alors si actives sur l'origine et la valeur des idées universelles ; nous y trouvons cependant le germe de grandes thèses scolastiques. Enfin, la théodicée est déjà une science assez complète.

C) **Théodicée constituée.**

§222). Saint Anselme développe dans le traité suivi du *Monologium* cette partie de la philosophie ; et en expliquant rationnellement la foi, selon son principe « Credo ut intelligam », il construit ici une vraie science. Mais la rigueur du raisonnement n'enlève rien au caractère de piété de son exposé, car il écrit pour aider ses moines à élever leurs coeurs vers Dieu en comprenant mieux leur foi. Selon l'ordre même du saint Docteur, la théodicée se divise en trois chapitres : l'existence de Dieu, ses rapports avec le monde, sa nature intime.

1) **Existence de Dieu.** Elle est d'abord établie par la preuve platonicienne et augustinienne : les perfections, les êtres et les grandeurs multiples et variées que nous constatons, exigent une source qui soit la Perfection, l'Être et la Grandeur par essence. Mais saint Anselme voulant surtout faire aimer Dieu, insiste sur l'aspect de *bonté*. Il y a, dit-il, dans le monde, de multiples choses bonnes qui ne sont pas la bonté absolue mais y participent : il faut donc affirmer à plus forte raison l'existence de la Bonté même par laquelle tout est bon, et c'est Dieu. Le saint Docteur présente aussi cet argument d'une façon plus personnelle, en concluant de l'inégalité des perfections et de la hiérarchie des natures à l'existence d'un suprême degré qui ne dépend plus d'aucun : ce suprême degré est la Nature divine.

§223). Saint Anselme est surtout célèbre par l'ARGUMENT A PRIORI [[°512](#)] qu'il a exposé dans son *Proslogion* comme un moyen infaillible,

court et facile de réduire au silence l'insensé « qui dit en son coeur : Il n'y a point de Dieu » [°513]. Voici l'essentiel de cette preuve : Dieu est « un être tel qu'on ne peut s'en représenter de plus grand », et l'insensé lui-même comprend cette définition, de sorte qu'on peut le convaincre qu'un tel être existe au moins dans son intelligence. Mais « ce qui est si grand qu'on ne peut rien se représenter de plus grand ; ne peut exister seulement dans l'intelligence, car s'il existe seulement dans l'intelligence, on peut se représenter quelque chose qui existerait dans l'intelligence et en réalité, ce qui est plus grand ». Donc cet être tel qu'on ne peut s'en représenter de plus grand existe sans aucun doute et dans l'intelligence et en réalité [°514].

Cet argument déplut à Gaunilon, moine de Marmoutier : il lui objecta aussitôt dans son « *Liber pro insipiente* », qu'on ne peut jamais conclure à l'existence d'une chose par l'analyse de l'idée qu'on en a : « Si on imagine, disait-il, une île dans l'Océan, la plus belle de toutes, s'ensuit-il que cette île existe ? » -- Cela est vrai [°515], répond saint Anselme dans son « *Liber apologeticus ad insipientem* », de toutes les idées, *sauf celle de Dieu* : seule en effet l'idée de Dieu exprime une nature tellement grande qu'on ne puisse en concevoir de plus grande, et une telle nature comprend parmi ses perfections essentielles l'existence : c'est la nature de l'être nécessaire et éternel. Donc, un tel Être existe nécessairement.

Cet argument est resté célèbre dans l'histoire de la philosophie. Les uns le défendent en le « colorant » de diverses manières : ainsi saint Bonaventure [§275, (1)], Duns Scot [§295], Descartes [§329] et Leibniz [§364] les autres, après saint Thomas, et chez les modernes, après Kant, le rejettent comme passant indûment de l'ordre logique à l'ordre réel : « Mais admettons, dit saint Thomas, que tous donnent au mot »Dieu« la signification qu'on prétend, à savoir celle d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand : il s'ensuit que chacun pense nécessairement qu'un tel être est dans l'esprit comme appréhendé, mais nullement qu'il existe dans la réalité. Pour pouvoir tirer de là que l'être en question existe réellement, il faudrait supposer qu'il existe en réalité un être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, ce que refusent précisément ceux qui nient l'existence de Dieu. » [°516].

§224). 2) **Rapports de Dieu avec le monde.** Nous retrouvons ici la théodicée augustinienne [[§158-160](#)]. En dehors de Dieu, Bonté suprême, tout a une bonté et un être participé, et par conséquent, doit nécessairement être produit par Dieu qui, selon ses Idées exemplaires, répand sa perfection en chacun. Cette participation est une CRÉATION, c'est-à-dire une production de tout l'être sans rien présupposer. Dieu en effet ne peut transformer, ni une matière préexistante, car celle-ci étant la plus infime des réalités, n'a pas l'être par soi et ne préexiste pas à l'action divine ; — ni le néant qui ne peut rien fournir : Dieu est donc Créateur au sens propre.

De cette doctrine, découlent deux corollaires capables d'alimenter la piété. D'abord, le monde dépend continuellement de Dieu par conservation, puisque c'est tout son être, dans sa durée comme dans son apparition qui est produit ; et par là, il nous élève naturellement vers son auteur. — De plus, il faut en conclure que Dieu est intimement présent en toutes choses et spécialement en nous-mêmes où nous pouvons l'adorer et l'aimer toujours.

§225). 3) **Nature de Dieu.** Ayant abouti par ses deux preuves, à l'existence de la Bonté infinie qui existe par soi, et aussi de l'Être nécessaire qu'on ne peut concevoir comme inexistant, saint Anselme en déduit scientifiquement les divers attributs de Dieu.

a) Dieu est absolument SIMPLE et IMMuable. Aucune composition ne peut lui convenir, parce que l'union des parties exigerait une cause supérieure dont il dépendrait ; il est donc une substance sans accidents, une essence identique à son existence, d'où découle pour lui, l'impossibilité de cesser d'être. C'est pourquoi il est immuable, car, en un être simple, on ne peut rien changer sans le détruire.

b) Dieu est *suréminemment* PARFAIT. Parce qu'on ne donne que ce que l'on a, il possède toutes les perfections qu'il répand dans le monde : la vie, la bonté, la liberté, l'intelligence, etc.

Mais saint Anselme distingue deux genres de perfections : *celles dont la négation est meilleure*, parce qu'elles sont encore mélangées de limite et d'imperfection : par exemple, grandir, s'instruire, car il vaut mieux posséder la vie ou la science d'une façon immuable ; — celles qui sont *toujours meilleures que leur négation* [[°517](#)], parce qu'elles sont exemptes de toute

imperfection : comme l'intelligence, la bonté. Or Dieu ne possède au sens propre que ces dernières perfections ; et il les possède d'une façon ineffable, beaucoup plus parfaite que les créatures, en sorte qu'elles s'identifient toutes en la divine simplicité.

De là découlent comme corollaires, deux autres attributs : l'UBIQUITÉ et l'ÉTERNITÉ. L'excellence de Dieu en effet, se manifeste en dominant tous les lieux et tous les temps qu'il remplit par sa puissance, et donc, par son essence qui ne se distingue pas de sa puissance ; et parce qu'il est simple et immuable, il est tout entier en chaque lieu et à chaque moment.

c) Enfin, saint Anselme complète sa théodicée par l'étude théologique de la Sainte Trinité, montrant que, pour résoudre les difficultés et éviter le trithéisme de Roscelin, il faut distinguer ce qui convient à la nature ou les perfections *absolues*, et ce qui convient aux personnes ou les attributs *relatifs* [°518] exprimant la vie intime de Dieu ; puis, en étudiant le Verbe, il montre comment Dieu possède la science parfaite et la Providence.

§226) CONCLUSION. Saint Anselme n'a pas constitué une synthèse complète : son oeuvre garde l'imperfection de la période patristique où le domaine de la philosophie et celui de la théologie ne sont pas encore nettement délimités. Mais d'abord, en appliquant sa puissante raison à comprendre sa foi, il est le précurseur des grands théologiens du XIIIe siècle, bien qu'il use encore d'une argumentation moins rigoureuse et moins impersonnelle : ses recherches donnent l'impression d'un voyage de découverte dans le pays de la Vérité divine où l'âme trouvera son bonheur, et non pas d'une oeuvre achevée et classique, comme la Somme de saint Thomas.

Dans le domaine de la pure philosophie, saint Anselme a travaillé, sans le vouloir explicitement, à restaurer cette science, comme distincte des exercices dialectiques et de la théologie, en ressuscitant les principaux problèmes de la psychologie, de la théodicée et de la morale ; car, en retrouvant son rôle et son domaine propre, la philosophie reconquit le droit d'avoir sa place spéciale dans la série des sciences.

§227). Le XIIe siècle poursuivit en effet le mouvement intellectuel si bien amorcé par saint Anselme, et peu à peu, de la théologie, se dégagèrent la

philosophie. À ce point de vue, on peut alors distinguer trois groupes de théologiens :

1) Les *dialecticiens* conduits par Abélard [[§213](#)], qui veulent continuer l'oeuvre de saint Anselme et appliquer à fond la raison à l'explication de la foi. Mais leur témérité qui aboutit parfois à l'hérésie, suscite la réaction d'un deuxième groupe.

2) Les *théologiens intransigeants* qui proscrivent complètement ou à peu près, la dialectique de la théologie, celle-ci étant une étude sacrée où ne doivent entrer que les commentaires des Pères et les méditations pieuses de la prière. Le précurseur de ce groupe fut, au XI^e siècle, saint PIERRE DAMIEN [[b37](#)] (988-1072) qui proclama la subordination de la science profane à la science sacrée « *velut ancilla dominae* ». — Au XII^e siècle, saint BERNARD [[b38](#)] (1091-1153), sans mépriser la science, est le grand polémiste et le gardien vigilant de la Foi. D'autres, plus exaltés, appelleront la dialectique « l'art du diable » [[°519](#)].

3) Entre ces deux groupes, apparaît celui des MODÉRÉS qui ne rejettent pas la dialectique, mais en limitent l'usage. Ils l'emploient moins pour démontrer la vérité et expliquer la Foi, que pour coordonner les matières de l'enseignement.

C'est d'abord l'école mystique de Saint-Victor dont les deux principaux représentants sont HUGES [[b39](#)] (maître de 1125 à 1142) et RICHARD [[b40](#)] (décédé 1173). Ils proposent une nouvelle classification des sciences où ils réservent une bonne place à la philosophie dont l'objet, selon eux, est l'étude par la raison, de toutes les choses divines et humaines ; ils approfondissent aussi la psychologie dans le sens du réalisme modéré et de l'abstraction. Mais leur oeuvre principale est l'étude de la contemplation affective des choses divines qui, dépassant les forces de la nature, relève de la Foi et de la grâce surnaturelle : c'est principalement à ce titre d'école mystique franchement catholique et orthodoxe que leur influence fut profonde et durable.

Parmi les modérés, se rangent aussi les *éclectiques*, dont l'effort fut de rassembler en un ordre logique l'ensemble des opinions théologiques enseignées de leur temps : ce sont les auteurs de « SOMMES » : Citons

ALAIN DE LILLE [b41] (décédé 1212) et surtout PIERRE LOMBARD [b42] (vers 1100-1160) dont le « *Liber sententiarum* » devint le livre classique des théologiens et fut commenté des centaines de fois.

Ces essais de synthèses et de classifications qui se multiplient à la fin du XIIe siècle sont un signe de maturité dans l'enseignement des écoles dont la prospérité d'ailleurs ne cesse de grandir. Aussi n'était-il guère possible d'arrêter au nom de la Foi le développement de la raison naturelle ou philosophique, et ce fut finalement l'école des dialecticiens qui l'emporta. Bientôt l'apparition d'Aristote rendra leur poussée irrésistible et ce sera l'apogée de la philosophie scolastique.

Précis d'histoire de philosophie (§228 à §245)

Chapitre 2. L'apogée.

[b43\) Bibliographie générale \(L'apogée de la scolastique\)](#)

§228). Le grand travail de formation doctrinale qui se poursuivait depuis quatre siècles dans les écoles du Moyen Âge, aboutit au XIII^e siècle, grâce à un ensemble de circonstances favorables, à un magnifique épanouissement d'ordre à la fois théologique et philosophique ; et de nouveau, comme au temps de l'apogée de l'époque païenne, nous trouvons, non des écoles ou des théories fragmentaires, mais de puissantes personnalités qui nous offrent chacune une synthèse philosophique complète : les écoles viendront après eux pour les continuer. Le plus grand d'entre eux est incontestablement saint Thomas d'Aquin. Autour de lui, nous montrerons les autres docteurs importants, soit comme précurseurs, soit comme indépendants ou même rivaux : de là, trois articles :

Article 1. Les précurseurs de saint Thomas.

Article 2. Saint Thomas d'Aquin.

Article 3. Les synthèses non thomistes.

Article 1. Les précurseurs de saint Thomas.

§229). Par *précurseurs*, nous n'entendons pas seulement les maîtres, spécialement saint Albert le Grand dont saint Thomas connut et utilisa les doctrines, mais aussi les circonstances où naquit le thomisme. En effet, cette grande oeuvre ne fut possible que par la convergence d'un certain nombre de causes qui en expliquent plusieurs aspects et en précisent la portée. Ces causes d'ailleurs débordent le thomisme et constituent le cadre général où se créent les divers systèmes : de là leur air de parenté et le fond doctrinal

commun qui caractérise l'époque scolastique. Nous aurons donc trois paragraphes :

1. Les Circonstances.
2. Les premiers Maîtres aristotéliens.
3. Saint ALBERT LE GRAND.

1. Les Circonstances.

§230). Une triple circonstance favorisa puissamment, au début du XIII^e siècle, l'apogée de la scolastique et la naissance du thomisme : l'érection des Universités, la fondation des Ordres mendiants, et les traductions d'Aristote.

A) Les Universités [[b44](#)].

Vers la fin du XII^e siècle, la célébrité des écoles épiscopales de Paris attira maîtres et élèves en nombre de plus en plus grand, de sorte qu'ils furent amenés à se réunir en association sur le modèle des autres corporations de métiers. L'ensemble des maîtres et des élèves des écoles de Notre-Dame (*universitas magistrorum et scholarium*) reconnut la juridiction du Chancelier de la Cathédrale ; en 1200, Philippe-Auguste approuva cette union, et en 1215, le légat du Pape Robert de Courçon lui donna ses statuts. Ainsi fut érigée la première Université, la plus célèbre du Moyen Âge, qui servit de modèle à toutes les autres : citons Bologne (début du XIII^e siècle : renommée pour le droit) ; Toulouse (1233) ; Salamanque (1248) ; Oxford [[°520](#)] (1258) ; Montpellier (1289, célèbre pour la médecine) ; et plus tard, Louvain (1425). Celle de Paris fournit aussi le cadre où enseignèrent la plupart des grands scolastiques et en particulier saint Thomas : il convient d'en signaler l'organisation.

L'Université de Paris, suivant les traditions des écoles de Notre-Dame, comprenait surtout deux facultés : la théologie et la philosophie, celle-ci appelée « *Maîtrise ès-arts* » en souvenir des sept arts libéraux dont la dialectique était le sommet ; on y ajouta plus tard celle de droit et celle de médecine.

La faculté des « arts » était en un sens [°521] la plus importante, parce qu'elle devait servir de préparation à toutes les autres : aussi les « artistes » à eux seuls comprenaient-ils la majorité des élèves. Ceux-ci se groupaient par nations : Français, Picards, Normands, Anglais, Espagnols ; et comme on restait affilié à sa nation même après avoir terminé la philosophie, ces associations représentaient en fait toute l'Université. Or les artistes avaient le droit d'élire à leur tête, un « Recteur » qui ne tarda pas à entrer en lutte avec le Chancelier et qui finit par le supplanter au XIV^e siècle.

Les statuts exigeaient un minimum d'âge pour enseigner : en philosophie, 20 ans et 6 ans de fréquentation scolaire ; en Théologie, 34 ans et 8 ans d'études ; il fallait en outre conquérir les trois grades de la faculté. Le premier était le *baccalauréat* : après un examen préliminaire devant trois et plus tard quatre maîtres, l'aspirant bachelier devait soutenir publiquement ses thèses durant tout le carême : on appelait cet acte, la « détermination » parce que le candidat « ne se contentait pas d'argumenter pour et contre, mais résolvait et tranchait (*determinare*) les questions discutées » [°522]. Il expliquait ensuite durant deux ans, en qualité de bachelier dirigé par un maître, les manuels en usage ; puis il se présentait au Chancelier pour en recevoir la « licence », c'est-à-dire la permission d'enseigner à son propre compte. Il ne lui restait plus alors qu'à prononcer en grande solennité sa première leçon, pour être déclaré « Docteur » ou « Maître ès-arts ».

La faculté de théologie comprenait les trois mêmes grades, mais le baccalauréat se subdivisait en trois épreuves : pendant trois carêmes, l'aspirant devait soutenir ses thèses en expliquant, d'abord la Bible d'une façon littérale, puis les Sentences de Pierre Lombard, enfin la Bible d'une façon approfondie : on distinguait ainsi le « baccalarius biblicus, sententiarius, formatus » [°523]. Après quoi, le « bachelier formé » devait soutenir, devant ses collègues, quatre argumentations dont le succès lui permettait de recevoir la « licence » et la « maîtrise ».

Comme exercice d'enseignement, on continuait ceux des écoles [§199,(2)], la « lectio » ou commentaire, et la « disputatio » qui avait un intérêt spécial lorsqu'elle était dirigée par un maître célèbre. Les plus retentissantes se tenaient eu théologie ; mais la méthode scolastique, telle surtout que la

pratiqua saint Thomas, obligeait sans cesse le maître en théologie à exposer les thèses philosophiques [[°524](#)].

Deux principes dominaient l'organisation de l'Université de Paris : La LIBERTÉ et l'INTERNATIONALISME. Quiconque avait réussi les examens pouvait s'établir maître à son tour, ou bien au compte des nations qui le choisissaient, ou bien à son propre compte. De même, les élèves étaient libres de choisir leurs cours : ils devaient seulement s'attacher à un maître. Cette liberté était évidemment très favorable à l'influence des maîtres les plus remarquables, non sans susciter parfois des rivalités. Mais tous ne restaient pas à Paris comme professeurs en titre (Magistri actu regentes), beaucoup étaient seulement Docteurs honoraires (Magistri actu non regentes) : ils abordaient d'autres études ou retournaient professer dans leur pays.

Au XIIIe siècle en effet, Paris était le grand foyer intellectuel international : de tous les pays d'Occident, les élèves y affluaient et le titre de Docteur de Paris avait une valeur spéciale, si bien que le Pape Nicolas IV, en 1292, reconnut à ceux qui le portaient le droit d'enseigner dans les autres Universités sans avoir besoin d'un nouvel examen. Aussi, les rois de France protégèrent et dotèrent de privilèges ce puissant moyen d'influence et de prospérité pour leur capitale. Mais surtout l'Église par les Souverains Pontifes en prit résolument la direction : en un temps où tous les étudiants se destinaient au sacerdoce [[°525](#)] et où toutes les doctrines convergeaient vers la théologie, un centre intellectuel comme Paris était nécessairement, ou une pépinière d'hérésies, ou une source de pure vérité catholique pour toute la chrétienté. C'est pour assurer ce dernier résultat que les Papes en surveillèrent toujours très activement l'enseignement, condamnant les livres hérétiques ; faisant expulser les maîtres dangereux, imposant les professeurs les plus orthodoxes. Ainsi, pour le plus grand bien de la scolastique, s'exerça le légitime contrôle de la Foi, ne laissant à la raison que la liberté de chercher la vérité.

B) Les Ordres mendiants [[b45](#)].

§231). À la fin du XIIe siècle, c'était surtout dans les écoles épiscopales que fleurissait la philosophie, et dans le premier quart du XIIIe siècle, seuls les maîtres séculiers professent à l'Université de Paris. Mais saint François

d'Assise en 1214 et saint Dominique en 1217 fondent deux grands Ordres nouveaux qui, mieux que les anciens moines, s'adapteront aux besoins intellectuels de leur temps : nous les verrons bientôt prendre la tête du mouvement philosophique et théologique, attaqués par la jalousie des maîtres séculiers, mais efficacement défendus par les interventions pontificales.

Les dominicains surtout, dès le début, inscrivent les études dans leur règle : ils s'installent dans les grands centres intellectuels, comme Paris et Bologne, où ils se recrutent abondamment parmi les étudiants et les maîtres et où chaque fondation est une école. Officiellement, il est vrai, ces écoles ont pour objet exclusif les « études sacrées », l'Écriture et la théologie ; mais elles sont obligatoires pour les religieux et ouvertes aux séculiers. On en distinguait trois sortes : le « *studium ordinarium* » avec un maître et quelques auxiliaires ; le « *studium solemne* » pour une province, avec un maître et un ou deux bacheliers, interprétant la Bible et les Sentences et tenant les disputes publiques ; enfin dans les grands centres, le « *studium generale* », avec un maître et deux bacheliers : il tenait les mêmes exercices que le précédent mais recrutait ses maîtres et ses élèves dans toutes les provinces.

Le *studium generale* le plus célèbre au Moyen Âge est celui du couvent Saint-Jacques à Paris : il est incorporé à l'Université en 1229 et une seconde chaire lui est concédée en 1231. En 1248, quatre nouveaux *studia generalia* sont fondés à Oxford, Cologne, Montpellier, Bologne, et à la fin du XIII^e siècle, la plupart des 18 provinces dominicaines possèdent leur centre intellectuel.

Mais la théologie, telle qu'on l'enseignait dans les meilleures écoles de l'époque, exigeait une formation philosophique. Aussi, malgré l'usage qui interdisait aux religieux l'enseignement des sept arts libéraux, les dominicains organisèrent bientôt chez eux, quoique prudemment [[°526](#)], des études purement philosophiques : réservées d'abord aux religieux, elles s'ouvrirent au public au XIV^e siècle. Cette initiative leur valut, comme le comportait leur vocation, une influence doctrinale exceptionnelle au grand siècle scolastique et les papes trouvèrent en eux leurs meilleurs auxiliaires pour maintenir l'esprit catholique dans le puissant mouvement intellectuel

des Universités, spécialement de Paris. Clément V (1305-1314) en fondant une école au palais pontifical d'Avignon, la confia à un maître dominicain et institua la charge de « Magister Sacri Palatii » qui est restée dominicaine.

Les franciscains eux aussi, encouragés par les Papes, entrèrent dans le mouvement des études et leur école de Paris fut incorporée à l'Université en 1231. L'exemple des deux grands ordres entraîna les autres congrégations qui ouvrirent à leur tour des écoles à Paris, les Cisterciens en 1256, les Ermites de saint Augustin en 1287, les Carmes en 1295. Les séculiers eux-mêmes à l'imitation des couvents, se rassemblèrent en *collèges* où les élèves en théologie se formaient aux disputes et à la prédication. Le plus célèbre est celui que fonda en 1253, Robert Sorbon, chapelain de saint Louis.

C) Traductions d'Aristote [[b46](#)].

§232). Jusqu'au XIIe siècle, les scolastiques ne connaissaient guère d'Aristote que les traités logiques, traduits et commentés par Boèce ; mais le grand mouvement des croisades et le contact forcé avec les Arabes en Espagne leur révélèrent les trésors doctrinaux de l'antiquité et ils les reçurent en masse au moment où tout était disposé dans les écoles pour les faire fructifier. Ce fut d'abord par l'intermédiaire de l'arabe que la pensée d'Aristote passa au latin, à la fin du XIIe siècle, grâce au collège de traducteurs établi à Tolède par l'archevêque Raymond (1126-1151). *Jean d'Espagne*, *Gérard de Crémone* (décédé 1187) et surtout *Dominique Gundisalvi* [[°527](#)] s'y font spécialement remarquer, et traduisent en même temps qu'Aristote, les oeuvres principales d'Al Kindi, d'Al Farabi, de Gazali, d'Avicenne, de Maïmonide, d'Averroès ainsi que des ouvrages scientifiques de Ptolémée, de Gallien, etc.

Au début du XIIIe siècle, un second foyer de traductions du même genre apparaît à la cour de Sicile, sous Frédéric II (1194-1250) et Manfred (1258-1266) où travaillent spécialement *Michel Scot*, *Herman l'Allemand* et *Barthélemy de Messine* [[°528](#)] : ils vulgarisent surtout l'oeuvre d'Averroès.

Pour connaître la pensée d'Aristote, l'imperfection de ces oeuvres était évidente : aussi les grands scolastiques préférèrent-ils toujours les traductions latines faites directement sur le grec, moins nombreuses et plus

tardives, mais plus fidèles. Deux hellénistes se distinguèrent dans ce travail : l'anglais *Robert Grossetête* (1175-1253) qui traduisit l'Éthique à Nicomaque et le Pseudo-Denys ; et surtout *Guillaume de Moerbeke*, dominicain (mort archevêque de Corinthe vers 1286) qui, à la demande de saint Thomas, donna une nouvelle édition latine des principales oeuvres d'Aristote traduites ou révisées directement sur le grec, et traduisit plusieurs commentaires de Simplicius, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Thémistius, *l'Elementatio theologica* de Proclus contenant le *Liber de causis*, des ouvrages médicaux d'Hippocrate et de Gallien, des traités d'Archimède, etc. « Ces traductions, dit M. de Wulf, furent classiques au XIVe siècle : elles sont littérales et fidèles et quoique dépourvues d'élégance, conservent encore leur valeur » [[°529](#)].

Les scolastiques trouvent dans cet afflux d'idées nouvelles un aliment très riche à leurs recherches, non seulement de philosophie, mais de médecine, de chimie, d'astronomie, de géométrie, en un mot, de l'ensemble des sciences humaines ; et c'est alors que s'accomplit l'étape doctrinale de ce qu'on peut appeler au sens large, la RENAISSANCE [[°530](#)] qui permit à l'Europe latine d'assimiler tous les aspects de la culture antique : le XIIIe siècle en effet reprend à son compte la pensée des anciens déjà synthétisée dans l'oeuvre d'Aristote et enrichie de platonisme sous l'influence des Arabes et des augustinien.

L'entrée du Philosophe [[°531](#)] dans les écoles fut en effet l'événement capital qui donne au XIIIe siècle sa physionomie propre. C'était la sagesse païenne exprimée en une large synthèse scientifique avec son idéal de vie qui se dressait en face de la sagesse chrétienne, jusque là seule maîtresse des esprits [[°532](#)]. La rencontre ne se fit pas sans heurts.

On peut distinguer quatre étapes dans la conquête progressive des esprits par Aristote au XIIIe siècle, principalement à Paris [[°533](#)]. La première, qui s'étend de 1200 à 1230 environ, est celle des « *Premières escarmouches* » entre le Philosophe et les tenants de l'orthodoxie. Au début du siècle en effet, les essais d'utilisation de l'aristotélisme par les latins ne furent pas heureux : ils occasionnèrent les doctrines panthéistes d'Amaury de Bènes et de David de Dinant [[§210](#)]. Aussi l'autorité ecclésiastique intervint-elle vigoureusement. En 1210, un concile de la province de Sens réuni à Paris,

interdit l'enseignement public et privé de la « Philosophie naturelle » d'Aristote [°534] et les commentaires arabes, en même temps qu'il condamnait Amaury de Bènes et David de Dinant ; en 1215, le légat du Pape, Robert de Courçon, renouvelle cette interdiction à l'université naissante ; et ces prohibitions furent en général observées jusqu'après 1230.

De 1230 à 1260 environ, il se produit un « apaisement » dont profite Aristote pour progresser et *triumpher* dans l'enseignement officiel. En 1231, lors de la réorganisation de l'Université de Paris, après la grève scolaire déclenchée en 1229, le pape Grégoire IX (1227-1241) ne maintient plus les prohibitions que provisoirement : les livres péripatéticiens sont exclus « quousque examinati fuerint et ab omni erroris suspicione purgati » ; et dix jours après, le Pape nommait une commission de trois Maîtres en théologie, chargés de les expurger en vue de l'enseignement. Un esprit nouveau se manifeste donc en faveur du Philosophe, si bien que vers 1245, Roger Bacon pourra expliquer à Paris tous les ouvrages d'Aristote, comme on le faisait à Oxford et ailleurs [°535], sans provoquer de protestation. Bien plus, cet enseignement, d'abord facultatif, devint vite général ; et les nouveaux statuts de la faculté des Arts, promulgués le 19 mars 1255, mettent officiellement au programme des études tous les livres connus d'Aristote. Il faut en conclure que les prohibitions précédentes étaient tombées en désuétude avec l'approbation tacite de l'Église [°536]. D'un élan unanime, tous les penseurs de ce temps s'assimilent les richesses de la Grèce et les grands commentaires d'Averroès qui, vers 1245, sont enfin bien connus à Paris [°537], favorisent cet effort, sans que d'abord paraissent les dangers des nouvelles doctrines.

Bientôt cependant, cette étude intense du philosophe païen amène une crise qui constitue la troisième période : celle des « *grandes luttes* » (1260-1277) où se dessine un triple courant caractérisé par trois attitudes diverses envers Aristote : la soumission, la défiance, l'assimilation.

Les uns, principalement les jeunes de la faculté des Arts, sont enthousiasmés par les richesses du vaste système péripatéticien, embrassant dans une forte unité toutes les sciences humaines, et ils proclament avec Averroès que le génie d'Aristote est le dernier mot de la science humaine [°538] ; ils se soumettent donc sans réserve à toutes ses affirmations ; et,

chose plus grave, dans les points obscurs, ils sont portés à suivre avec la même soumission les interprétations d'Averroès comme exprimant seules le pur aristotélisme.

Par réaction, un groupe de théologiens plus attachés à la tradition et préférant l'ancienne méthode augustinienne conçoivent dès lors pour Aristote une défiance qui tourne bientôt à l'hostilité : ils font complaisamment ressortir ses défauts et ses erreurs, sans toujours bien distinguer ce qui en revient aux arabes. Surtout ils ont vivement conscience des dangers que court la pureté de la Foi et, pour combattre efficacement l'hérésie averroïste, ils estiment qu'il faut en plusieurs points sacrifier Aristote lui-même pour en revenir aux principes de saint Augustin.

Or entre ces deux groupes apparaît celui des esprits lucides, respectueux de la tradition, mais indépendants, comprenant à la fois que le seul moyen efficace d'arrêter les ravages du péripatétisme, était d'en capter la puissance en faveur de la vérité, et que cette oeuvre d'assimilation vitale mise au service de la doctrine catholique, assurerait la bienfaisante domination de la théologie. Ceux-ci trouvèrent leur chef en saint Thomas d'Aquin qui eut assez de génie pour dominer l'aristotélisme tout entier, le repenser et corriger ses défauts par ses propres principes.

Cependant, l'hostilité des théologiens augustiniens aboutit à la grande condamnation de 1277 qui engloba dans une même prohibition l'aristotélisme hétérodoxe des averroïstes et celui de saint Thomas ; et cet événement ouvre une quatrième période : celle des « *deux philosophies, thomiste et augustinienne* ». Car, en dépit de ces condamnations, le thomisme poursuivit sa marche triomphale dans le double domaine philosophique et théologique ; mais en face de lui les augustiniens prennent conscience des thèses communes qui les réunissent sur le terrain philosophique et ils les organisent en une synthèse cohérente qu'on peut appeler un « néo-augustinisme » et dont l'achèvement logique sera le scotisme ; — tandis que, de son côté, l'aristotélisme hétérodoxe évolue vers l'averroïsme latin du XIV^e siècle à Padoue.

Le problème d'Aristote domine ainsi tout le XIII^e siècle. Nous signalerons ici les essais des premiers maîtres aristotéliens, avant d'exposer l'oeuvre

définitive de saint Albert le Grand et de son génial disciple, saint Thomas d'Aquin.

2. Les premiers Maîtres aristotéliens.

§232bis). Durant la période d'apaisement où l'on se mit à étudier Aristote, bon nombre de maîtres produisirent une oeuvre déjà remarquable. Mais chez eux, les théories nouvelles entrent en contact avec les thèses traditionnelles de la sagesse augustinienne, sans compter plusieurs sources néoplatoniciennes directes, comme le *Liber de causis*, résumé de Plotin attribué à Aristote, et les influences arabes et juives : le résultat est un « *éclectisme* » dont le fond seul reste aristotélien. L'oeuvre de saint Albert le Grand et de saint Thomas qui prit son essor durant cette même période, ne se fit pas en réaction, mais en continuation avec ces travaux : elle en fut l'achèvement, en réalisant, après des essais encore imparfaits, la pleine assimilation d'Aristote par la pensée chrétienne. Ces maîtres, précurseurs du thomisme, n'ont pas proprement en philosophie [°539] de système défini : ils gardent leur indépendance et défendent souvent des opinions divergentes. Cependant, leur commun effort pour s'assimiler Aristote constitue parmi eux un certain courant d'idées qu'on peut appeler un « *éclectisme aristotélien néoplatonisant* » [°540]. Nous donnerons d'abord sous forme de synthèse, leurs doctrines les plus caractéristiques ; puis nous signalerons les principaux représentants.

A) Doctrine.

On peut grouper les thèses les plus généralement défendues sous deux chefs : une doctrine mystique ; une théorie de la matière.

1) *Mysticisme volontariste*. L'éclectisme néoplatonisant admet la logique d'Aristote et sa classification des facultés de l'âme ; mais il cherche la vérité dans un contact immédiat avec Dieu, et dans ce sens, on doit l'appeler un « *mysticisme* » [°541]. En effet, il exige une *illumination spéciale de Dieu*, non seulement pour la Foi et la contemplation surnaturelle qui supposent en effet la Révélation, mais aussi pour les vérités naturelles, au moins pour les premiers principes.

De là une tendance à fusionner la philosophie et la théologie en une seule science dépendant également de Dieu dans ses deux parties, naturelle et surnaturelle, destinées toutes deux inséparablement à conduire à Dieu. La différence des deux sciences est bien affirmée, mais sans critère précis : elles apparaissent comme deux étapes ou degrés divers d'un même et unique savoir.

De là aussi la priorité reconnue à l'amour pour acquérir la sagesse ou science au sens strict ; car la bonté morale apparaît comme la disposition essentielle pour recevoir l'illumination divine, et ainsi le mysticisme devient *volontariste*. C'est pourquoi, la volonté prime l'intelligence, la notion de bien est première et tend à définir celle de vrai ; le vouloir constitue *formellement* la béatitude et entre *formellement* dans l'acte de Foi ; et Dieu est avant tout Bien suprême.

Pour ces philosophes, le primat du vouloir sur le connaître est une manière de sauvegarder la liberté humaine et surtout la liberté de l'acte créateur de Dieu : ils corrigent ainsi Aristote par saint Augustin. De même, dans la question si discutée de *l'éternité du monde*, ils défendent la nécessité d'une création dans le temps, considérant comme absurde et impossible l'hypothèse d'un univers à la fois créé et éternel ; et cette thèse deviendra un des traits caractéristiques de leur éclectisme.

2) *Matière première, acte incomplet*. Au XIIe siècle, la matière est conçue avec saint Augustin comme douée de *raisons séminales*, principes actifs de son évolution ; au XIIIe siècle, avec la terminologie d'Aristote qui s'impose de plus en plus, cette thèse devient celle de la *matière première acte incomplet*, qui remplace la notion de puissance pure, restée incomprise.

C'est pourquoi, la matière première étant acte n'est pas essentiellement liée à la quantité ou au corps : elle peut s'élever au rang des esprits et l'on distingue ainsi une matière corporelle dont la forme corrélatrice est toujours corruptible et localisée ; et une matière spirituelle dans les anges et l'âme humaine, dont la forme est en dehors du lieu et incorruptible : c'est la théorie de *l'hylémorphisme généralisé*, hérité du *Fons vitae* d'Avicenne [§192].

En conséquence, l'âme humaine peut être individualisée indépendamment du corps ; et elle s'unit à celui-ci lorsqu'il est déjà doué de forme substantielle, au moins de la forme de corporéité : d'où la thèse de la pluralité des formes substantielles [[°542](#)] défendue par beaucoup.

C'est pourquoi encore la notion de facultés, accidents distincts réellement de la substance, n'est guère comprise, parce que la pluralité des formes suffit à expliquer la diversité des opérations ; aussi est-elle généralement remplacée par la conception de *fonctions* [[°543](#)] émanant de l'âme sans distinction réelle.

B) Principaux représentants.

1) *Les séculiers*. — Aux premiers temps de l'université, tandis que certains docteurs se cantonnent dans la méthode purement théologique de Pierre Lombard, d'autres s'intéressent aux ouvrages philosophiques récemment découverts et s'orientent vers l'aristotélisme. Ainsi, GUILLAUME D'AUXERRE (décédé 1231), maître à Paris dès le début du siècle ; sa compétence en philosophie péripatéticienne l'avait fait nommé par le Pape Grégoire IX, en 1231, membre de la commission de trois docteurs chargée de réviser Aristote. Mais sa mort, survenue en novembre de la même année, l'empêcha de réaliser sa tâche. Il écrivit une somme théologique importante : la *Summa aurea*, où l'on rencontre de remarquables essais de systématisation ; il identifie l'âme et ses facultés ; il propose la preuve ontologique de l'existence de Dieu, quoiqu'il se défende par ailleurs de personnifier les abstractions ; et il admet que l'âme, image de Dieu, voit celui-ci en elle-même et contemple en lui la vraie justice [[°544](#)].

Il y avait aussi le Chancelier PHILIPPE (vers 1170-1236), maître à Paris dès la première décade du XIIIe siècle ; « son ouvrage capital la *Summa de bono*, est la première synthèse faite au Moyen Âge sur les diverses espèces de biens » [[°545](#)]

Citons encore deux commentateurs d'Aristote dans la première moitié du siècle : PIERRE D'ESPAGNE qui devint Pape en 1272 sous le nom de Jean XXI, auteur de *Summae logicales* et d'un *Compendium* de logique ; — et NICOLAS DE PARIS qui nous a laissé un vaste *corpus* consacré lui aussi à la logique [[°546](#)].

Mais le premier grand scolastique du XIII^e siècle est GUILLAUME D'AUVERGNE (décédé 1249) appelé aussi Guillaume de Paris, parce qu'il fut évêque de cette ville à partir de 1228. Son oeuvre principale est le *Magisterium divinale* (traité sur Dieu, l'âme humaine, le monde et la morale), où il utilise abondamment Aristote, mais en le corrigeant à la lumière de la Foi. Il nous présente ainsi un premier essai de synthèse métaphysique et psychologique.

a) *En Métaphysique*, Dieu est au sommet de l'univers comme la source créatrice de tout être ; cette création a lieu dans le temps ; et pour résoudre les objections d'Aristote, Guillaume d'Auvergne enseigne que cette nouvelle apparition d'être n'a rien changé à la perfection divine, parce qu'elle dépend de la libre volonté du Créateur. Seul l'être nécessaire et infini a une essence identique à son existence ; ce qui caractérise les êtres contingents, c'est la distinction en eux de ces deux principes. Les anges, créatures spirituelles sont ainsi placés à leur rang dans la hiérarchie des êtres : leur essence est réellement distincte de leur existence, mais il n'y a pas en eux de matière et de forme ; cette nouvelle composition caractérise le corps, soumis à la quantité, au mouvement local et à la corruption. Cependant Guillaume d'Auvergne reste partisan de la pluralité des formes substantielles : il y en a, dit-il, en chaque corps autant que de perfections irréductibles.

b) *En psychologie*, l'âme humaine étant spirituelle, n'a point de matière, pas plus que les anges ; mais elle s'identifie en son fond avec ses facultés. Dans la thèse de la connaissance, nous voyons apparaître les formules techniques d'Aristote, mais la doctrine reste encore très augustinienne. Sans doute, la connaissance du monde externe est l'oeuvre des sens qui sont passifs vis-à-vis de leur objet ; mais pour découvrir les natures abstraites, formes idéales et universelles, l'intelligence ne subit pas l'action du sensible : elle engendre ces idées en elle-même à l'occasion de la sensation. Mais pour avoir cette activité qui la rend apte à saisir l'immuable et l'éternel, notre intelligence est passive vis-à-vis de Dieu, elle a besoin de la divine *illumination* ; celle-ci est spécialement requise pour saisir les premiers principes, fondements de toute science. Cette action de Dieu rend inutile l'intellect agent d'Aristote [[°547](#)].

2) *Les dominicains*. — Les maîtres dominicains de formation antérieure à l'influence thomiste défendent généralement l'éclectisme néoplatonisant. Ainsi ROLAND DE CRÉMONE (décédé après 1244, peut-être après 1258), le premier dominicain agrégé à l'université, auteur d'une *Somme théologique* où il cite abondamment, mais en se tenant encore dans le vague, les nouveaux ouvrages d'Aristote et des arabes.

HUGUES DE SAINT-CHER (décédé 1264) maître à Paris vers 1230-1244, puis cardinal ; il montra sa sympathie pour les nouvelles études en intervenant, en 1252, sur la demande d'Albert le Grand, en faveur de saint Thomas d'Aquin, pour lui permettre d'aller aussitôt conquérir ses grades à Paris, sans avoir l'âge requis ; cependant, son *Commentaire des Sentences*, se tient principalement sur le plan théologique.

THOMAS DE CANTIMPRÉ qui entra chez les dominicains de Louvain en 1232, auteur d'une encyclopédie *De natura rerum* ; — vers le même temps en Angleterre, RICHARD FISHACRE qui professe à Oxford de 1240 à 1248 ; dans son *Commentaire des Sentences*, il invoque souvent l'autorité d'Aristote à côté de celle de saint Augustin, mais c'est à ce dernier qu'il est le plus fidèle : il explique la connaissance intellectuelle par l'illumination divine, il défend les raisons séminales et admet une matière spirituelle dans l'âme humaine.

Citons encore, un peu plus tard, PIERRE DE TARENTEISE [[°548](#)] (1225-1276), maître à Paris de 1258 à 1265, plus tard Pape sous le nom d'Innocent V ; plusieurs propositions de son *Commentaire des Sentences* furent expliquées par saint Thomas ; « auteur de quatre traités philosophiques (*De unitate formae, De materia coeli, De aeternitate mundi, De intellectu et voluntate*), il reste généralement attaché aux théories préthomistes » [[°549](#)].

3) *Les franciscains*. -Les maîtres franciscains dans leur ensemble, tout en exploitant volontiers Aristote, restent éclectiques à tendance platonicienne jusqu'à la fin du siècle. Le philosophe la plus remarquable parmi eux, avant saint Thomas, fut ALEXANDRE DE HALÈS (1180-1245) devenu franciscain vers 1231 et le premier titulaire de la chaire de théologie attribuée à son ordre dans l'université. Son oeuvre principale est une *Summa universae theologiae* renommée et volumineuse. Elle fut plus tard complétée par des emprunts littéraires à des oeuvres similaires de Philippe le

Chancelier, de Guillaume d'Auxerre, de Jean de la Rochelle et même de saint Bonaventure ; elle exprime assez bien la synthèse de l'éclectisme franciscain et fut parfois appelée la *Summa minorum*. Alexandre de Halès y défend la composition hylémorphique de toute créature y compris les anges et l'âme humaine ; mais il distingue de la matière terrestre, source de mouvement local et de corruption, la matière spirituelle, exempte de ces deux imperfections. En psychologie, il unit Aristote à saint Augustin, adoptant la théorie de l'abstraction pour la connaissance des natures corporelles, mais exigeant une illumination divine de l'intellect agent pour connaître les esprits et surtout Dieu.

Citons aussi JEAN DE LA ROCHELLE (1200-1245) qui succéda à Alexandre de Halès vers 1238, auteur d'une *Summa de anima* où il défend résolument la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les créatures ; mais où il s'efforce lui aussi, de fusionner la psychologie d'Aristote avec celle de saint Augustin [[°550](#)] ; — puis, saint BONAVENTURE et ses disciples dont nous parlerons plus loin [[§274 sq.](#) et [§282](#)].

Tous ces maîtres, dans la première moitié du XIII^e siècle coopèrent pacifiquement à la grande oeuvre de l'assimilation du péripatétisme où se distinguent saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

3. Saint ALBERT LE GRAND (1206-1280).

[b47\) Bibliographie spéciale \(Saint Albert Le Grand\)](#)

§233). Albert est né à Lauingen (diocèse d'Augsbourg en Bavière) de la famille des Comtes de Bollstädt ; à Padoue où il faisait ses études, il fut conquis par la prédication de Jourdain de Saxe et entra chez les dominicains en 1223. Doué d'une grande facilité d'assimilation pour toutes les sciences, il rassembla des connaissances nombreuses et variées en suivant les cours de diverses Universités, comme Bologne, Fribourg, Cologne, et par plusieurs voyages d'études. Entre 1240 et 1248, il enseigne à Paris et y conquiert ses grades en théologie, puis il va fonder le *Studium Generale* de l'Ordre à Cologne ; c'est alors qu'il compte parmi ses élèves, saint Thomas

d'Aquin ; il commence aussi à devenir célèbre par la publication de ses grands Commentaires sur Aristote.

À partir de 1254, la vie active le distrait un peu de ses travaux intellectuels : il intervient en de nombreuses affaires d'arbitrage et est provincial d'Allemagne. En 1256, le Pape Alexandre IV (1254-1261) l'appelle à la curie d'Anagni où il soutient une dispute contre l'averroïsme et le réfute dans son opuscule *De unitate intellectus*, à la demande du Pape. En 1259, on le trouve à Valenciennes, élaborant, avec saint Thomas et Pierre de Tarentaise, un programme d'études pour l'Ordre ; en 1260, il est évêque de Ratisbonne, mais il démissionne en 1262 ; en 1263-64, il parcourt la Germanie, prêchant la croisade ; en 1274, il assiste au concile de Lyon, puis il se retire à Cologne. Il entreprend encore, en 1277, à 71 ans, le voyage de Paris, pour défendre la doctrine de saint Thomas et il meurt en 1280, 6 ans après son disciple préféré.

Saint Albert écrivit une oeuvre immense et on a dit que, de tous les écrivains, il fut le plus fécond ; la plupart de ses oeuvres intéressent la philosophie, les unes directement, comme ses *Paraphrases sur tous les traités d'Aristote* [°551], son commentaire *De causis et processu universitatis* (néoplatonicien) ; ses opuscules *De unitate intellectus contra Averroem* et *De quindecim Problematibus* [°552] ; les autres indirectement : une *Summa de creaturis* en 5 parties, un *Commentaire sur les Sentences* de P. Lombard, une *Summa theologiae* et des *Commentaires* sur tous les livres du Pseudo-Denys [°553].

Le but qu'il poursuivit sans relâche et qui constitue à la fois sa mission providentielle et le principe unificateur de sa philosophie, fut, selon son expression, de « refaire Aristote à l'usage des latins : Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, mathematicam, metaphysicam) facere latinis intelligibiles » [°554]. De là découlent sa méthode, sa doctrine et son influence.

A) Méthode.

§234). Dans son *caractère général*, la méthode de saint Albert garde encore quelque chose d'approximatif et d'incomplet. Elle consiste à reproduire toute l'encyclopédie d'Aristote dont nous avons noté plus haut les vastes

proportions [[§67](#)], non pas en suivant de près le texte, mais chacun des traités est repris avec ses divisions en livres et chapitres, et dans ce cadre ancien, l'auteur, par une large paraphrase, reproduit tout le contenu d'Aristote sans jamais le citer et en le complétant par ses propres connaissances, puisées à d'autres sources ou fruit de ses découvertes personnelles.

Ce procédé très favorable à la vulgarisation, l'était moins à la clarté ; parfois en effet, Albert réfute explicitement Aristote, parfois il expose simplement ses opinions sans les adopter, d'autres fois enfin il les approuve explicitement ; mais en l'absence de déclarations formelles, on peut hésiter sur la valeur historique de ses exposés.

Cependant, dans ses *règles essentielles*, la méthode de saint Albert se manifeste *parfaitement scientifique*. D'abord, elle distingue clairement le domaine de la philosophie et celui de la théologie, en précisant leurs objets formels, comme le fera aussi saint Thomas [[§244](#)] et il « inaugure, dit M. de Wulf, une tradition nouvelle : cultiver la philosophie et les sciences, non plus comme de simples instruments théologiques, mais pour elles-mêmes, au même titre que la théologie » [[°555](#)] ; ensuite, il fait un usage très judicieux, soit de la déduction et du syllogisme pour ordonner les traités, soit de l'induction et de l'expérience comme base de toute la philosophie et moyen principal dans les sciences de la nature. Ce dernier point est spécialement remarquable : Albert le Grand eut toujours une prédilection marquée pour les « sciences » au sens moderne : ses oeuvres contiennent des exposés de zoologie, de botanique, de géographie, d'astronomie, de minéralogie, d'alchimie, de médecine ; et il professe que dans ces matières, la vérité ne peut s'obtenir que par des expériences répétées. Aussi sait-il critiquer les opinions d'Aristote et plusieurs fois, il les corrige par ses propres observations [[°556](#)].

B) Doctrine.

§235). 1) *Pour l'essentiel*, la doctrine de saint Albert le Grand est franchement péripatéticienne. Il enseigne et explique en leur sens véritable les théories fondamentales des diverses parties de la philosophie : en *métaphysique*, la puissance et l'acte, la matière et la forme, la substance et les accidents ; en *psychologie*, la spiritualité de l'âme, les diverses facultés

de connaissance ; il insiste sur la sensation, pour en étudier les lois expérimentales et les conditions physiologiques dans le cerveau et il réfute les erreurs d'Averroès sur l'intelligence, car pour lui, chaque âme humaine a son intellect agent et son intellect possible ; en *théodicée*, la théorie de l'Acte pur dont il précise l'attribut d'infinité ; en *logique*, la théorie du réalisme modéré où il distingue nettement les trois aspects de l'universel : « ante rem », dans les Idées divines, « in re », dans les multiples individus matériels participant à une même forme, reflet des Idées ; et « post rem », dans nos concepts.

2) Mais dans les *applications* de ces principes, la synthèse d'Albert manque encore d'unité, soit parce qu'il hésite sur certaines questions, soit parce qu'il conserve des solutions augustinienne ou platonicienne incompatible avec le péripatétisme parfait.

Ainsi, lorsqu'il applique en physique la théorie de la matière et la forme, il admet les raisons séminales au sens augustinien, ce qui compromet la notion de *puissance pure* (matière première au sens d'Aristote). Il explique le « mixte » par la permanence des formes antérieures malgré le changement substantiel, ce qui est une exception à la théorie de l'unité de la forme ; l'âme humaine, selon lui, est l'unique principe de la triple vie végétative, sensitive et intellectuelle, mais elle n'informe pas le corps directement par son essence : cette information, comme disait Avicenne [§183] est une *fonction*, la plus fondamentale qu'elle exerce dans son corps.

La théorie de la *liberté* est un exemple d'indécision : Albert l'explique parfois par la volonté qu'il décrit, avec Aristote, comme un appétit rationnel incapable d'être nécessité par les biens particuliers ; et parfois, il en fait la propriété de l'intelligence qui en jouit à son dernier degré d'actualité, quand elle est, selon la terminologie d'Avicenne, *l'intelligence acquise*, « intellectus adeptus » [§183] ; et il n'harmonise pas pleinement ces deux points de vue.

Enfin, en parlant des *anges* il les considère comme formes pures, mais il admet encore, semble-t-il, qu'ils sont multipliables numériquement, car il leur attribue un élément générique commun, qu'il nomme « *fundamentum* » ne voulant pas l'appeler *matière* parce qu'il n'a pas de rapport avec la quantité.

C) Influence.

§236). L'oeuvre immense d'Albert le Grand n'est donc qu'un premier essai de synthèse qui n'a pas encore sa pleine cohésion interne : elle est moins un système définitif qu'une *vigoureuse* ORIENTATION *vers l'aristotélisme parfait*, et tel est le caractère propre de son INFLUENCE PHILOSOPHIQUE. Non seulement Albert révèle à son temps l'aristotélisme, mais il *l'épure* par le souci constant d'en écarter ce qui appartient aux commentaires et aux déformations des arabes ; et il commence à le *christianiser* par l'assimilation raisonnée de ses théories, surtout scientifiques. Par l'exposé direct de la pensée d'Aristote, il démontra que la vérité surnaturelle de la Foi catholique n'avait rien à craindre de ces trésors de vérités naturelles accumulés par la philosophie païenne ; et qu'il y aurait au contraire grand profit à s'en servir, soit pour expliquer théologiquement les dogmes, soit pour compléter dans l'ordre des sciences de la nature, les enseignements de la Bible.

Car son INFLUENCE SCIENTIFIQUE fut plus grande encore. L'exposé des sciences expérimentales qu'il développe avec complaisance, fut particulièrement goûté de ses contemporains et contribua pour une large part à cette renommée extraordinaire qui lui fit décerner de son vivant même, le nom de « Grand ». Roger Bacon, qui pourtant le combat passionnément, est obligé de le reconnaître et d'avouer qu'on le citait comme une autorité : tandis que l'habitude universelle était de n'invoquer nommément que les anciens et de taire les noms des contemporains, on faisait exception pour Albert le Grand et son disciple Thomas d'Aquin dont l'autorité égalait celle d'Aristote ou d'Averroès.

Mais l'oeuvre la plus féconde d'Albert au point de vue philosophique et théologique, fut la formation de saint Thomas. Il sut discerner ce génie, l'encourager, lui ménager les circonstances les plus favorables à son épanouissement ; et il considéra le thomisme comme l'achèvement de son propre effort, si bien que la gloire du disciple finit par absorber et faire oublier quelque peu par la postérité celle de son Maître [[°557](#)]. Mais on peut dire que si le grand siècle scolastique fut essentiellement péripatéticien, il le doit en bonne part à l'influence de saint Albert le Grand

qui accomplit cette grande oeuvre par sa double mission de révéléateur d'Aristote et de maître de saint Thomas.

Article 2. Saint Thomas d'Aquin (1225-1274).

[b48\) Bibliographie spéciale \(Saint Thomas d'Aquin\)](#)

§237). La philosophie thomiste, en ces derniers temps, a retrouvé une grande vitalité, et le système est intelligible, dans ses principes directeurs et son essence vivante, indépendamment du temps de son origine ; mais il reste très utile, pour mieux comprendre certaines pages du Maître et certains aspects de sa doctrine, d'en étudier la *réalisation historique* : en quelles circonstances, favorables ou hostiles, par quelle évolution et quelles luttes saint Thomas a-t-il construit sa synthèse [[558](#)].

D'autre part, si l'école thomiste a progressé et progresse encore de nos jours, le rôle de l'histoire est de préciser ce qui revient au fondateur. Dans ce but, nous ne nous attacherons pas aux détails de la doctrine, mais nous la considérerons dans son ensemble, afin de montrer le *caractère propre* de cette synthèse philosophique, et de déterminer *l'apport spécial* de saint Thomas dans l'évolution des doctrines. Ainsi apparaîtra dans quelle mesure on peut considérer le thomisme comme une des meilleures réalisations de la « philosophia perennis », et de la véritable interprétation rationnelle de l'univers.

Notre étude comprendra donc deux sections :

Section 1 : Réalisation historique.

Section 2 : La synthèse thomiste.

Section 1: Réalisation historique.

§238). Thomas d'Aquin naquit en 1225 [[559](#)] au château de Rocca Secca près de Naples, de la famille des Comtes d'Aquin. Par ses ancêtres paternels, il était neveu de Frédéric Barberousse, cousin de Henri VI et de Frédéric II ; par ses ancêtres maternels, il se rattachait aux chefs normands illustrés par les Guiscard, les Tancrède, les Bohémond. On trouve en lui la

patience et la ténacité germaniques, l'ardeur chevaleresque des français du Nord, la facilité de l'esprit latin ; et pour compléter les richesses de son tempérament, son éducation fut, elle aussi, latine au Mont Cassin, allemande à Cologne, française à Paris.

Dès l'âge de 5 ans en effet, il est conduit au célèbre monastère bénédictin du Mont Cassin où il fait de rapides progrès ; de 10 à 18 ans, il suit les cours de l'Université de Naples où il s'initie à la dialectique, à la métaphysique, à la morale. Il y entend aussi l'appel de Dieu : en 1244, il y prend l'habit des frères Prêcheurs, et, malgré l'opposition redoutable de ses parents qui le retiennent un an prisonnier, il persévère dans son sacrifice : pendant l'été de 1245, il conquiert la liberté de rejoindre le couvent dominicain de Paris où il fait bientôt profession. Ainsi, dès le début de sa formation, par son zèle pour l'étude et par sa fidélité à sa vocation, il se prépare à son rôle doctrinal et religieux.

En l'attirant dans la famille dominicaine, la Providence lui réservait une préparation plus précieuse encore : l'enseignement de saint Albert le Grand. Le jeune frère Thomas resta en effet à cette école de 1245 à 1252, d'abord à Paris où Albert était venu conquérir ses grades et commencer ses grands travaux sur Aristote [[°560](#)], puis à Cologne où frère Thomas vient fonder avec son maître le *Studium generale* (1248), restant à la fois son collaborateur et son disciple. Il est ainsi longuement initié au péripatétisme christianisé, et sans autre évolution que sa formation scolaire, il est en possession d'une synthèse philosophique complète.

Désormais, sa vie entière sera consacrée à sa double mission toute intellectuelle : d'abord, proposer, comme étant la bonne manière de recevoir et d'assimiler les richesses d'Aristote, un *péripatétisme* régénéré, repensé et pour ainsi dire « baptisé » [[°561](#)] par son intelligence de chrétien et de saint ; puis, se servir de cette base rationnelle pour construire une vaste *synthèse théologique* qui serait son oeuvre vraiment originale. Pour accomplir fidèlement cette mission, Thomas sacrifia généreusement toute dignité extérieure [[°562](#)], voulant rester toujours simple frère prêcheur, professeur de théologie.

Cette réalisation du thomisme s'accomplit en trois périodes :

1. Période de fondation : Premier séjour à Paris (1252-1260).
2. Période d'extension : Séjour à la cour romaine (1260-1268).
3. Période de combat : Deuxième séjour à Paris (1268-1272).

Enfin les deux dernières années de sa vie qu'il passe en Italie, apparaissent comme une conclusion où s'achève son oeuvre.

1. Période de fondation: Premier séjour à Paris (1252-1260).

A) Le Philosophe.

§239). En 1252, saint Thomas, malgré sa jeunesse et sur les instances de saint Albert le Grand, est désigné pour aller enseigner à Paris au couvent Saint Jacques, et conquérir ses grades à l'Université. Dès qu'il commence ses leçons publiques, il apparaît comme un chef, attirant de nombreux disciples. La cause de cette influence immédiate est sa position philosophique, claire, ferme, logique et alors très nouvelle, comme l'a bien noté son premier biographe, Guillaume de Tocco : « Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas inducens in determinationibus rationes, et nemo qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset esse judicii ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset noviter inspirare » [[°563](#)].

Ses auditeurs, émerveillés de la limpidité et de la précision de ses thèses métaphysiques, lui demandèrent sans doute d'en rédiger un résumé, et saint Thomas écrivit son premier opuscle : *De ente et essentia* [[°564](#)]. Il y montre déjà ses qualités maîtresses : brièveté, précision, clarté, profondeur ; et il y affirme la plupart de ses doctrines caractéristiques : passivité complète de la matière première, identité de l'unité individuelle et de l'unité spécifique dans les anges et absence en eux de matière, distinction réelle entre essence et existence dans les créatures, de sorte qu'on peut dire que dès le début, la *synthèse philosophique* est achevée dans l'esprit de saint Thomas.

À ce point de vue, l'ordre chronologique de ses oeuvres, pour ceux qui cherchent sa doctrine, a moins d'importance que chez un saint Augustin, par exemple ; il n'est pas négligeable cependant et peut révéler un progrès dans l'exposition. Au point de vue théologique d'ailleurs, on trouve des variations plus sensibles.

Voici le plan du *De Ente*. Après un bref préambule, le ch. 1 est consacré à quelques définitions, être, essence, etc. ; le corps de l'ouvrage se divise en deux parties très inégales : traitant des substances (2 à 6) et des accidents (ch. 7) ; la 1re partie parle d'abord des substances composées (2-4) puis des substances simples (5) ; enfin le ch. 6 résume la doctrine. Pendant tout le cours de l'ouvrage, s'entremêlent les considérations logiques et métaphysiques.

Il faut mentionner de la même époque, un second opuscule philosophique : *De principiis naturae*, où il est traité des quatre causes.

B) Le Théologien.

§240). Cependant, saint Thomas était à Paris comme professeur de théologie et pour parcourir le cycle de trois ans qui devait le conduire au baccalauréat en théologie [[§230](#)] ; aussi, le point de vue purement philosophique était-il officiellement secondaire dans son oeuvre. Comme son enseignement consistait à expliquer les « *Sentences* » de Pierre Lombard, il composa son premier grand ouvrage : les *Commentaires sur les Sentences* [[°565](#)] (1255-1257). Il s'y applique à interpréter et coordonner le dogme révélé au moyen de sa philosophie, travaillant ainsi immédiatement à fonder sa synthèse théologique ; mais dans cette oeuvre vraiment nouvelle, on constate un certain progrès dans le thomisme, non pas quant aux thèses fondamentales où l'influence de la métaphysique est plus immédiate, mais quant à un certain nombre de conclusions plus particulières. Le « *Commentaire des Sentences* » garde encore des traces d'augustinisme, et plusieurs fois, l'auteur se rétracte explicitement dans la *Somme théologique*.

Dans le catalogue officiel de 1319, on trouve la mention d'un deuxième commentaire sur le premier livre des *Sentences* : on suppose que saint Thomas, peu satisfait du premier, l'aurait d'abord repris ; puis, gêné par les

cadres trop étroits de Pierre Lombard, l'aurait abandonné pour composer sa Somme théologique.

L'enseignement scolastique comprenait aussi diverses discussions publiques ou « disputationes » [[§230](#)] auxquelles pouvaient assister les élèves et parfois les maîtres des autres écoles. Saint Thomas régularisa ces discussions, les rendit périodiques et leur donna un sujet suivi : il en fit les « *disputes ordinaires* ».

Pendant son premier séjour à Paris, pour répondre au goût et aux besoins de ses élèves, il les multiplia même considérablement : il les tint deux fois par semaine, « avec les séances de déterminations correspondantes, ce qui remplissait quatre matinées de la semaine » [[°566](#)]. Il eut ainsi, durant trois ans, 253 séances, dont il rédigea la matière dans son ouvrage « *Quaestiones disputatae de Veritate* » qu'il divisa en 29 questions. Il y traite de la vérité, en général d'abord (1), puis en Dieu, ou science divine (2) et des questions connexes : les Idées exemplaires (3), la Providence (4), le Verbe (5), la Prédestination (6), le Livre de Vie (7) ; puis il aborde, après la connaissance des anges (8-9), celle des hommes (10-20), d'abord la connaissance naturelle, soit directe (10), soit indirecte par le maître (11) ; ensuite, la connaissance surnaturelle : prophétie (11), extase (12), foi (14), puis il étudie quelques fonctions spéciales à notre intelligence, raison supérieure et inférieure (15), syndérèse (16), conscience (17), science du premier homme (18), de l'âme séparée (19) et du Christ (20). Les questions 21 à 26 traitent de la faculté qui accompagne la connaissance : du bien (21), de l'appétit en général (22), et de la volonté : de la volonté en Dieu (23), du libre arbitre (24), de l'appétit sensible (25), des passions (26), ; enfin, il s'agit des moyens surnaturels d'action, la grâce (27), la justification (28), et le cas particulier de la grâce du Christ (29).

« Dans les questions disputées, dit le Père Coconnier, saint Thomas ne se sentant pas gêné par les cadres étroits d'un programme strictement défini et imposé, donne libre essor à son génie ; textes d'Écriture Sainte, citations des Pères, digressions et synthèses historiques, preuves empruntées à tous les domaines de la science, 10, 15, 20 objections précédant chaque article et amenant autant de réponses où la vérité reçoit son dernier lustre et sa

dernière précision, une vraie profusion de doctrine et de savoir, voilà ce qu'on trouve en ce livre » [[°567](#)].

C) Le Polémiste.

§241). Le succès même de saint Thomas lui suscita une première difficulté en excitant la jalousie des séculiers contre les réguliers : car les étudiants, accourant en foule à ses cours, désertaient les autres maîtres. La lutte qui s'engagea sur le droit des réguliers à occuper une chaire à l'Université de Paris, dégénéra bientôt en querelle théologique sur l'excellence de la vie religieuse. Le chef des adversaires était le turbulent Guillaume de Saint-Amour ; dès le carême 1253, il suscita, avec quelques autres maîtres séculiers de la faculté de théologie, une opposition si violente contre les dominicains et les franciscains que saint Thomas et saint Bonaventure qui préparaient leur licence et leur maîtrise, ne purent les recevoir régulièrement.

En 1255, Guillaume de Saint-Amour publia son libelle « *De periculis novissimorum temporum* », le présentant comme le résultat de la collaboration des maîtres séculiers : il y soutenait que, sans le travail des mains, par la seule étude et contemplation de la vérité, les religieux ne pouvaient arriver au salut éternel. Une fausse interprétation des conseils évangéliques, surtout de la pauvreté, accompagnait une notion erronée de l'état religieux et des vœux.

Saint Thomas répondit par son opuscule « *Contra impugnantes Dei cultum* » [[°568](#)] (1257) où, après avoir étudié la nature et la perfection de l'état religieux, il montre l'inanité des objections qu'on lui oppose, en déterminant si les religieux peuvent enseigner, entrer dans un collège de maîtres, prêcher et confesser sans avoir charge d'âmes ; s'ils doivent travailler des mains, s'ils peuvent tout quitter et vivre d'aumônes ; enfin, il fait ressortir la méchanceté de la diffamation des docteurs.

Ces querelles avaient causé quelque désordre dans la faculté de théologie : vers la fin de 1256, les maîtres séculiers s'étaient mis en grève et Guillaume de Saint-Amour s'était rendu à la cour pontificale. Ce fut pour remédier à cette situation que saint Thomas institua, comme nous l'avons dit, les disputes régulières deux fois la semaine. Mieux encore, pour démontrer

expérimentalement la capacité des religieux à l'enseignement, il créa les *disputes quodlibétales*, séances particulièrement solennelles auxquelles étaient invités, avec les élèves, les autres maîtres, et où lui-même devait répondre à toutes les questions posées sur *n'importe quel* sujet théologique ou philosophique, par les auditeurs [°569] ; il les tenait deux fois l'année, à Noël et à Pâques ; et il rédigeait ensuite, en les ordonnant du mieux possible, les questions qui avaient été soulevées et qui étaient souvent des problèmes d'actualité : de là est sorti l'ouvrage de 12 quodlibets [°570].

Le pape Alexandre IV condamna le *De periculis* et par une lettre de 1257, il interdit la publication de pamphlets contre les religieux, valida leur incorporation à l'Université et ordonna de les recevoir aux grades académiques ; les principaux fauteurs de désordres, et parmi eux, Guillaume de Saint-Amour, furent expulsés de l'Université et exilés : ainsi se termina la première phase de la lutte. Protégé par le Pape, saint Thomas put prononcer sa leçon inaugurale de Docteur et devint « *Magister actu regens* » [°571]. Il écrivit alors comme maître, les *Commentaires* sur *Isaïe* et sur *saint Matthieu* (1257-59) ; et il ajouta en privé les *Commentaires De hebdomadibus* et sur le *De Trinitate* de Boèce (1257-1258).

2. Période d'extension: Séjour à la cour romaine (1260-1268).

§242). En 1260, saint Thomas est appelé par le Souverain Pontife, comme professeur de théologie à l'école attachée à la cour papale dont il suit les pérégrinations : il est à Anagni avec Alexandre IV (1254-1261), à Orvieto avec Urbain IV (1261-1264), à Rome [°572] et à Viterbe avec Clément IV (1265-1268). Le développement du thomisme s'accomplit alors dans le triple domaine philosophique, théologique et mixte.

A) Domaine philosophique.

Saint Thomas rencontre à la cour pontificale l'helléniste Guillaume de Moerbeke. Urbain IV les avait réunis au moment où il renouvelait la condamnation d'Aristote, pour leur confier la révision du philosophe grec avant de le laisser s'établir en Occident. C'est alors que saint Thomas édite, à l'aide des nouvelles traductions d'Aristote, ses principaux commentaires philosophiques : sur la *Physique* (vers 1265), la *Métaphysique*, les 12

premiers livres (1265), les 3 livres *De anima*, les opuscules *De sensu et sensato*, *De memoria* (1266), *l'Éthique à Nicomaque* (1266), la *Politique*, livres 1, 2, 3, ch. 1-4 (1268), enfin les *Deuxièmes analytiques* (vers 1268).

Les commentaires thomistes marquent un grand progrès sur les paraphrases de saint Albert le Grand. Ils reprennent la méthode littérale d'Averroès, donnant au début l'analyse détaillée des divisions de l'ouvrage, puis suivant pas à pas le texte pour en faire ressortir le sens et la force d'argumentation. Enfin, et c'est un perfectionnement propre au commentaire latin, qui le rend bien supérieur à l'arabe, il s'arrête de temps en temps pour résumer la doctrine précédemment détaillée et en montrer la beauté synthétique ; ainsi remplit-il parfaitement son premier but : exposer clairement le sens du texte. Mais il poursuit en même temps deux autres fins : — d'abord, séparer la cause d'Aristote des erreurs introduites par les commentaires arabes, et pour cela, il l'interprète toujours favorablement, explicitant même la vérité restée obscure ; — puis, réfuter les erreurs positives qui, après cette épuration, restent encore, quoique en petit nombre ; mais il s'attache et réussit à imposer ses corrections par une application plus profonde des principes mêmes d'Aristote.

Saint Thomas réalise son oeuvre avec une rigoureuse concision : il n'insiste pas sur les interprétations bienveillantes, comme si elles allaient de soi ; il ne s'arrête aux objections que rarement, devant une opinion contraire à la Foi [[°573](#)] ; ces commentaires sont vraiment l'édition d'Aristote, expurgée et « baptisée », telle que la désirait le Pape.

B) Domaine théologique.

§243). La grande oeuvre de saint Thomas fut, nous l'avons dit, la constitution de la *science théologique* ; pendant son séjour en Italie, il y travaille, d'abord par ses ouvrages scolaires. Les disputes ordinaires qu'il continue à tenir régulièrement, mais désormais tous les quinze jours, nous ont valu les *Questions disputées* : *De potentia Dei*, en 10 questions (1259-1263), *De malo* en 16 questions (1263-1268), puis *De virtutibus*, *De unione Verbi incarnati*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus* dont chacune n'a qu'une question (1268).

Le *De potentia*, après une introduction sur la puissance divine en général, étudie cette puissance en Dieu le Père engendrant son Fils, dans la création du monde, en général et quant à la matière première ; dans la conservation et dans les oeuvres miraculeuses (q. 1-6) ; puis il expose la conséquence de l'oeuvre de Dieu qui est de le rendre relatif sans détruire la simplicité de son essence (q. 7) ; et il distingue ces relations des relations réelles qui constituent les Personnes divines (q. 8-10).

Le *De malo*, après avoir traité du mal en général et du péché, étudie les causes de celui-ci, puis le péché originel, sa nature, son châtement, le péché véniel, les péchés capitaux, en général et en particulier, enfin, les démons.

Ajoutons divers opuscules de circonstance : le *Contra errores Graecorum* (1261-1262) dédié à Urbain IV, qui défend la doctrine catholique sur la Sainte Trinité, l'Incarnation, la Primauté du Pape [[°574](#)] ; et le commentaire *In Dionysium de divinis nominibus* (après 1259).

Mais c'est surtout par la composition de ses DEUX SOMMES que saint Thomas réalise systématiquement son plan de science sacrée : il convient d'en parler ici.

a) La **Summa contra Gentiles**, appelée aussi, mais improprement, « Somme philosophique », fut commencée à Paris sur la demande de saint Raymond de Pennafort, et achevée en Italie (1259-1264). Saint Thomas y a coordonné en 4 livres toute la théologie, naturelle et révélée, mais dans un but apologétique ; le premier livre traite de Dieu ; le second, des créatures ; le troisième, de la fin de la création, le bonheur, et des moyens d'y parvenir, la loi et la grâce ; le quatrième expose les mystères : la Sainte Trinité, l'Incarnation, les Sacrements, la vie future ; et leur accord avec la raison.

Rentrant dans le puissant mouvement de défense religieuse contre les juifs et les Maures provoqué par saint Raymond de Pennafort, cet ouvrage est proprement une apologie rationnelle de la Foi catholique considérée dans ses deux grandes catégories de vérités : les vérités naturelles accessibles à la raison, et les vérités surnaturelles qui la dépassent. De plus, il esquisse au début, la preuve du fait de la révélation en rappelant brièvement, mais avec vigueur et netteté, les raisons qui vengent les chrétiens du reproche de croire à la légère : miracles évangéliques, prophéties de l'Ancien Testament,

et surtout, conversion du monde avec les circonstances qui en font un miracle perpétuant tous les autres.

Cependant saint Thomas, ni aucun scolastique de son temps, n'a constitué à part la science apologétique [°575] comme on le fait aujourd'hui, parce que les fondements de la foi n'étaient pas alors ébranlés comme ils le sont par les rationalistes modernes.

b) La Somme théologique À partir de 1265, saint Thomas commence ce grand chef-d'oeuvre auquel il travaillera avec ardeur jusqu'à la fin de sa vie sans pouvoir l'achever : en Italie, il écrit la *Prima* et la *Prima Secundae* ; à Paris, il composera la *Secunda Secundae* ; et à Naples, la *Tertia Pars* jusqu'à la question 90.

Saint Thomas y ramène tout à Dieu considéré, soit en lui-même, soit comme principe et fin des créatures, spécialement de l'homme. Il divise son exposé de la doctrine catholique en trois grandes parties [°576] :

La *première* traite de la nature de Dieu et de son oeuvre.

La *seconde*, du retour de l'homme vers Dieu, en exposant les moyens intrinsèquement nécessaires pour atteindre ce but.

La *troisième*, des moyens extrinsèquement nécessaires, par décision de la libre volonté de Dieu.

Prima Pars. Après avoir déterminé la nature et la méthode de la théologie (Sacra doctrina), la distinguant nettement de la philosophie, (q. 1), elle comprend, sur la nature de Dieu, le traité *De Deo uno* (q. 2-26) et *De Deo Trino* (q. 27-43) ; sur Dieu, premier Principe, les traités de la Création (q. 44-49), des Anges (q. 50-65), de la création du monde corporel (q. 66-74), de l'âme humaine (q. 75-89), du premier homme et de l'état d'innocence (q. 90-102), et du gouvernement général du monde (q. 103-119).

Secunda Pars. Elle est subdivisée en deux grandes sections, parce que la science pratique exige, pour être parfaite, après une étude générale (Ia-IIae), une étude plus spéciale (IIa-IIae).

Prima Secundae. Après avoir établi que Dieu est fin dernière ou béatitude de l'homme (q. 1-5), elle expose les moyens nécessaires pour atteindre ce but, à savoir : essentiellement, les diverses activités rationnelles, d'où le traité des actes humains (q. 6-21), des passions (q. 22-48), des habitudes, vertus et vices en général (q. 49-90) ; puis les principes extérieurs des actes, d'où le traité de la loi (q. 91-108), et de la grâce (q. 109-114).

Secunda Secundae. Elle reprend l'étude détaillée de toutes les vertus, soit théologiques : la Foi (q. 1-16), l'Espérance (q. 17-22), la Charité (q. 23-46) ; soit morales : celles-ci sont groupées autour des 4 vertus cardinales : la prudence ou butance (q. 47-56), la justice (q. 57-123), avec la religion (q. 81-102), la force (q. 123-140), la tempérance (q. 141-170) ; enfin deux traités concernent des cas spéciaux : la prophétie (q. 171-178) et les divers états de vie, surtout les états de perfection (q. 179-189).

Tertia pars. Les moyens nécessaires selon la libre volonté de Dieu sont contenus dans l'économie de l'Incarnation et Rédemption de Jésus-Christ : d'où le traité de l'Incarnation, dans sa nature (q. 1-26), et dans sa réalisation historique (q. 27-59) ; puis le traité des Sacrements, soit en général (q. 60-65), soit en particulier, le Baptême (q. 66-71), la Confirmation (q. 72), la Sainte Eucharistie (q. 73-83) et la Pénitence (q. 84-90).

Dans plusieurs d'éditions, un *Supplementum*, tiré du Commentaire des Sentences par Réginald de Piperno, le compagnon du saint Docteur, achève le plan de l'oeuvre : il continue le traité de la Pénitence (q. 1-28), puis traite de l'Extrême-Onction, de l'Ordre, du Mariage (q. 29-68). Enfin saint Thomas devait terminer par le traité *De novissimis* qui comprend les q. 69-100 du Supplément.

Foi et Raison ; Théologie et Philosophie chrétienne.

§244). En réalisant son oeuvre, saint Thomas a précisé lumineusement les rapports entre la Foi et la raison, leur domaine respectif, leur collaboration pour constituer la philosophie chrétienne et la théologie.

1) **Domaine respectif.** a) La Foi et la raison ont un domaine indépendant *de droit* : à la raison seule, appartient toute vérité connue avec évidence intrinsèque, par expérience ou par démonstration ; — à la Foi seule, toute

vérité connue sans évidence intrinsèque, par l'enseignement basé sur l'autorité de la Révélation divine : d'où l'on déduit qu'une même vérité ne peut pas être simultanément objet de science et de Foi, celle-ci excluant l'évidence qui caractérise la science. Cette distinction très nette ne se prend donc pas du côté de l'objet connu considéré en lui-même et qui est identique : Dieu et son oeuvre (objet matériel) ; mais du côté de l'aspect particulier que l'on considère en cet objet, ou de la lumière spéciale qui nous le fait voir et qui est, soit la force naturelle de la raison, soit la puissance surnaturelle de la Révélation (objets formels).

b) Cependant, *en fait*, les plus importantes vérités naturelles ne sont connaissables par l'ensemble des hommes, « *prompte, faciliter, sine errore* », que grâce à la Foi : d'où la nécessité morale de la Révélation pour suppléer à la raison ; ce qui n'empêche pas le philosophe de constituer sa science comme un tout achevé en dehors de la Foi.

2) **Rapports mutuels.** *La Foi et la raison ne peuvent jamais se contredire*, parce qu'elles ont la même origine : Dieu qui est l'unique Vérité.

Ce principe fondamental était communément admis par tous les philosophes du Moyen Âge ; mais saint Thomas a su, mieux que tous, montrer dans le détail, le plein accord des doctrines révélées avec la vérité naturelle. Cette harmonie a pour origine les bons offices que se rendent l'une à l'autre la Foi et la raison.

1. - La Foi par rapport à la raison a un double rôle:

a) **Rôle guérisseur.** Étant une vertu surnaturelle dont le siège propre est l'intelligence, la Foi est comme le rayonnement spécial de la grâce dans cette faculté. Or la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait : c'est pourquoi elle rétablit d'abord la raison dans toute sa puissance native, en guérissant les blessures d'ignorance et d'erreur causées par le péché originel. Indirectement, en apaisant le trouble des passions et en éloignant les préjugés de l'orgueil, elle donne les dispositions indispensables pour trouver la vérité, surtout dans les problèmes pratiques. Plus directement, dans les doctrines qui intéressent le salut et qui sont fondamentales en philosophie (Dieu et la création, l'âme humaine et sa destinée) [[°577](#)] la Foi

montre d'avance avec une infaillible certitude, le but à atteindre par la démonstration rationnelle, nous épargnant ainsi les hésitations et les tâtonnements où se glisse aisément l'erreur.

b) **Rôle surélévateur.** L'influence de la Foi est plus profonde encore, d'autant plus que, dans une vie chrétienne fervente, elle s'accompagne de l'exercice des dons du Saint-Esprit, de Science, d'Intelligence, de Sagesse, qui affermissent le regard de l'âme dans la contemplation des plus hautes vérités. Car, bien que la Foi nous présente des mystères en eux-mêmes inévidents, elle est surtout une *lumière suréminente* qui agrandit la raison, loin de l'écraser, étendant pour ainsi dire à l'infini, la portée de sa vue. Ainsi, en étudiant la Sainte Trinité ou l'Incarnation, les philosophes chrétiens ont découvert d'admirables précisions sur la valeur de notre connaissance, sur l'intelligence et ses actes, sur les notions de personnes, de relations, de nature, etc.

Corollaire. Cet enseignement montre bien comment le thomisme est très consciemment une philosophie au sens strict, et en quel sens on peut parler, selon lui, de PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE [[b49](#)].

Si l'on considère la philosophie comme sagesse naturelle prise en elle-même, il n'y a pas pour saint Thomas de philosophie chrétienne, pas plus qu'il n'y a d'astronomie ou de chimie chrétienne, ces sciences ayant leur domaine indépendant et leur objet spécifique propre. Mais à cause de l'aide puissante donnée par la Foi à la sagesse rationnelle, celle-ci, plus que les autres sciences humaines, a le droit de se dire *chrétienne*, lorsque le philosophe s'appuie en ses travaux sur l'aide surnaturelle de la grâce, et cherche ses inspirations dans le champ des vérités révélées [[°578](#)]. Or tel est bien le cas des grands penseurs chrétiens, de saint Augustin, de saint Anselme, et aussi de saint Thomas dont beaucoup de doctrines philosophiques sont approfondies à l'occasion de ses oeuvres théologiques [[°579](#)].

Il semble d'ailleurs que le thomisme, par la séparation très nette qu'il établit entre le naturel et le surnaturel, mérite moins que le système augustinien, le nom de « philosophie chrétienne ».

On pourrait encore appeler ainsi les études faites par la raison, comme du dehors, sur le donné révélé [°580] : nous aurions alors une forme *d'apologétique* et nous rejoindrions l'autre aspect des rapports entre Foi et raison.

2. - La raison par rapport à la foi a, de son côté, un triple rôle:

a) **Rôle apologétique.** « Ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei » [°581]. La raison, pour conduire à la Foi, peut démontrer au sens strict ce que saint Thomas appelle les « préambules de la Foi », c'est-à-dire les vérités fondamentales, comme l'existence de Dieu et surtout la possibilité et le fait de la Révélation : ce que nous appelons la « crédibilité » de la Révélation. Ces preuves coordonnées constituent la science apologétique.

b) **Rôle théologique.** « Ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei ». La raison explique la Foi. Ceci non par des preuves démonstratives, car les mystères échappent par définition à toute démonstration rationnelle et ne peuvent se prouver que par l'autorité de l'Écriture divinement sanctionnée par les miracles, et par l'enseignement officiel des Pères et de l'Église. Mais la raison explique la Foi en proposant des raisons de convenance pour ces mystères ; elle ordonne logiquement les diverses vérités révélées et explicite leur signification par comparaison avec les thèses de la philosophie. Ce sont les conclusions ainsi déduites et intégrées dans une même construction logique avec les dogmes, qui constituent la science théologique.

c) **Rôle polémique.** « Ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria ». La raison défend la Foi en réfutant toutes les objections qu'on lui oppose, montrant leur fausseté ou leur inefficacité ; de sorte que le mystère, tout en restant en un sens « inconcevable » et *au-dessus de la raison*, ne se trouve jamais opposé à la raison et n'implique jamais contradiction.

C'est dans l'exercice de ce triple rôle que saint Thomas a principalement déployé les ressources de sa puissante intelligence en écrivant ses deux Sommes [°582] et ses nombreux ouvrages théologiques.

C) **Domaine mixte.**

§245). Les relations de saint Thomas avec plusieurs grandes familles étendent son influence jusqu'au domaine politique et social, où ses conseils s'inspirent à la fois de sa philosophie et de sa théologie. Sur ces questions, il écrivit principalement deux opuscules :

1) *De regimine Principum* ou *De Regno* (1265-1269) pour l'éducation de Hugues II de Lusignan, roi de Chypre [[°583](#)]. Cet ouvrage est avant tout le code détaillé des devoirs des rois ; cependant, les premiers chapitres exposent la nature de la société politique, démontrent la raison d'être du pouvoir et renferment une esquisse critique des constitutions diverses de l'État : c'est la plus complète systématisation des doctrines thomistes sur la société.

2) *De regimine Judaeorum* (1269-1272), adressé à la duchesse de Brabant qui l'avait consulté sur la conduite à tenir à l'égard de ses sujets juifs. On y trouve rassemblées, sur la question juive, la plupart des solutions thomistes, dont quelques-unes sont reprises ou complétées en divers endroits de la Somme.

La position thomiste en ce domaine mixte a un double caractère :

- a) *fermeté des principes* qui proclament les droits d'une façon absolue ;
- b) *modération des applications* où les droits opposés se tempèrent mutuellement.

1) *En politique*. Saint Thomas fonde la nécessité de l'autorité sur la nature sociale de l'homme ; c'est pourquoi tout pouvoir politique vient de Dieu, auteur de la nature. Mais ce pouvoir réside d'abord dans le « peuple » ou la communauté cherchant à s'organiser selon le bien commun ; quant au chef, d'ailleurs indispensable, son mode de désignation (par élection, hérédité, etc.) reste libre et dépend des circonstances. La forme de gouvernement qui lui semble préférable est la *monarchie tempérée* : un seul chef, mais dont l'autorité soit contrôlée et conseillée par une organisation sociale.

2) *Dans la question juive.* Saint Thomas établit le *droit* de la société chrétienne à se défendre contre les juifs : soit au point de vue religieux, en leur défendant toute propagande de leur erreur, en les excluant des charges où ils commanderaient aux chrétiens, comme celle de gouvernement ou de maître tenant en servage des chrétiens ; — soit au point de vue social, où le saint Docteur accepte le principe du droit en vigueur : « *Judaei sunt servi* ».

Mais en pratique, il faut harmoniser ce droit avec le droit naturel sous ses diverses formes : — avec celui des parents sur leurs enfants : ainsi, les enfants ne peuvent être baptisés sans le consentement des parents, « *quia secundum jus naturale sunt sub cura parentum quamdiu ipsi sibi providere non possunt* » ; — avec le droit de chacun à sa liberté de conscience : ainsi, on ne peut violenter les juifs pour les christianiser « *quia credere voluntatis est, et voluntas cogi non potest* » ; — avec le droit de tous à la vie et à la charité : ainsi, en appliquant le principe, légitime en un sens, que « les juifs sont taillables et corvéables a merci », il faut leur laisser le nécessaire, éviter de bouleverser leur train de vie habituel ; et le saint Docteur conseille à la duchesse de se contenter des impôts fixés par ses prédécesseurs ; — enfin avec le droit du judaïsme au respect, car il a été l'annonciateur du Christ ; il faut donc autoriser les juifs à pratiquer leur culte. Ce n'est pas la liberté, c'est la tolérance.

Au point de vue économique, spécialement important, les juifs étaient les grands *usuriers* de l'époque. Saint Thomas condamnait le prêt à intérêt comme une injustice [°584] : il faut donc selon lui, obliger les juifs à restituer, rendre le produit des confiscations légales à leurs propriétaires légitimes, ou, si c'est impossible, l'employer aux bonnes oeuvres. Mais il vaut mieux encore prévenir l'usure en forçant les juifs à se procurer un travail utile et rémunérateur.

Comme oeuvre importante du séjour en Italie, il faut citer encore les *Commentaires* sur le Cantique des Cantiques, sur les Lamentations et sur Jérémie, sur saint Paul [°585] ; et l'Office du Saint Sacrement composé en 1264 à la demande d'Urbain IV. Sur le désir du même Pape, il entreprit aussi son beau recueil intitulé *Catena aurea* où, pour expliquer les quatre Évangiles, il enchaîne en un texte suivi les meilleurs commentaires des Pères de l'Église [°586].

Précis d'histoire de philosophie (§246 à §270)

3. Période de combat: Deuxième séjour à Paris (1268-1272).

§246). En janvier 1269, saint Thomas revient à Paris, occuper une chaire de théologie comme « Magister actu regens ». Ce retour était exceptionnel [°587] : l'Ordre dominicain ne reconnaissant que les maîtres munis de grades reçus à Paris, les gardait peu de temps en cette ville, afin d'en multiplier le nombre, et ne les y renvoyait pas : on ne connaît qu'une seconde exception pour le XIIIe siècle. Ce fut sans doute à cause des graves intérêts en jeu et de l'importance des luttes doctrinales que saint Thomas, ayant acquis par son oeuvre une grande autorité dans le monde intellectuel, fut jugé nécessaire à la défense de la vérité dans le grand centre universitaire. Il eut en effet à faire face à une triple opposition : celle des séculiers, celle des averroïstes, celle des augustinien.

A) Les Séculiers.

Guillaume de Saint-Amour, de son exil, entretenait l'animosité des maîtres parisiens ; à l'avènement de Clément IV (1265), Pape de nationalité française, il espéra un revirement dans les sentiments de la cour pontificale et il lui adressa son « *Liber de Antichristo et ejus ministris* » que le Pape d'ailleurs, désapprouva. En 1268, Gérard d'Abbeville, maître séculier resté à Paris et ami de Guillaume, publia son *Contra adversarium perfectionis christianae* qui renouvelait les vieilles attaques contre les religieux. Ceux-ci protestèrent vigoureusement : saint Bonaventure répondit par son *Apologia pauperum* ; John Peckam, régent à Paris de l'école franciscaine, par son *Tractatus pauperis contra insipientem* ; et saint Thomas par son opuscule *De perfectione vitae spiritualis* (1269).

Il y établit d'abord que l'essence de la perfection consiste dans la charité dont il montre les divers degrés en Dieu, dans les Bienheureux, dans les justes ici-bas (ch. 1-6) ; puis il prouve que les moyens d'acquérir cette

perfection sont la pauvreté, la chasteté, l'amour du prochain et l'obéissance (ch. 7-14) ; il traite ensuite de l'état de perfection : la perfection en général, celle de l'état épiscopal et religieux, la comparaison des curés et des religieux (ch. 15-25) ; enfin il étudie les oeuvres qui conviennent aux religieux et rappelle ce qu'il avait déjà dit dans le *Contra impugnantes*.

En 1270, Nicolas de Lisieux, autre maître séculier influent, répliqua spécialement à saint Thomas dans son libelle : « Sur la perfection et l'excellence de l'état clérical ». Celui-ci aussitôt répondit par un second opuscule : *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*.

C'est un ouvrage de polémique directe où, après avoir mentionné les exemples de Notre Seigneur appelant à la voie de perfection, le saint Docteur rappelle les efforts de Jovinien et de Vigilance pour détourner de la perfection ; puis il en arrive aux nouveaux Vigilances : ils refusent l'entrée en religion à ceux qui ne se sont pas encore exercés dans les préceptes, aux enfants et aux nouveaux convertis ; avant d'entrer en religion, selon eux, il faut beaucoup consulter et longtemps ; ils empêchent de faire le voeu d'entrer en religion ; ils s'efforcent enfin d'adoucir la pauvreté. Saint Thomas reprend toutes ces difficultés, les expose, les réfute, les réduit à néant et résout toutes les objections.

La lutte continuait dans les « Disputes publiques », comme on le voit dans plusieurs *Quodlibets* ; cependant les maîtres séculiers, quoique remuants et obstinés, étaient peu nombreux et peu influents : leur mort [[°588](#)] mit fin à l'agitation à Paris.

B) L'averroïsme.

§247). C'est entre 1260 et 1265 que prit naissance à Paris un courant d'aristotélisme radical qu'on peut appeler avec saint Thomas un « *averroïsme* », parce que, dans le problème spécialement obscur de l'intelligence humaine selon Aristote [[°589](#)], il se rallie à l'explication du philosophe arabe. Jusqu'au retour de saint Thomas, aucune personnalité marquante n'enseigne alors à Paris et l'enthousiasme des jeunes maîtres ès arts pour leur nouveau manuel put aisément dégénérer en théories hétérodoxes.

Le chef de cet « averroïsme » était SIGER DE BRABANT. « Né vers 1235, chanoine de S. Martin à Liège, maître ès arts dans la nation des Picards, Siger est, pendant une dizaine d'années, l'âme des agitations qui se succèdent dans l'Université » [°590]. Dès 1266, les documents nous le montrent remuant et audacieux, en litige avec le légat Simon de Brie. En 1270, un sixième à peu près des philosophes, spécialement de la nation des Picards et des Normands, le suivaient avec quelques maîtres, dont les deux principaux étaient Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles [°591].

Siger, intelligence claire et pénétrante, souple aussi comme son caractère, écrivit bon nombre d'ouvrages remarquables qui, longtemps perdus, nous sont maintenant connus en grande partie : les uns sont des traités originaux, d'autres, des « reportations » de ses leçons, soit revues et éditées par le maître, soit simples copies d'élèves. Ils peuvent être distribués en trois groupes [°592] : D'abord, ceux qui furent écrits avant le retour de saint Thomas à Paris : ce sont des traités de logique (*Quaestiones logicales*, sur les universaux ; exercices sur les *Sophismes*, etc.) ; puis, une première série de Commentaires d'Aristote : in *Phys.*, lib. I-IV ; in *De generatione* ; et surtout in *III De anima* où est défendu le pur averroïsme. — D'autres oeuvres sont contemporaines des controverses avec saint Thomas : les *Impossibilia*, nouveaux exercices de logique ; *De aeternitate mundi*, et *De necessitate et contingentia causarum* ; le fameux traité *De anima intellectiva* et une deuxième série de Commentaires in *Phys.*, lib. I-IV. — Enfin, après la mort de saint Thomas, parurent de nouveaux Commentaires d'Aristote : in *Phys.*, lib. VIII ; in *III De anima* et quelques petits traités de psychologie.

Ces ouvrages manifestent sur certains points une évolution doctrinale assez importante. Cependant le maître brabançon possède un système philosophique nettement apparenté à celui des arabes et auquel il reste fidèle jusqu'au bout. Nous l'exposerons donc d'abord sous sa première forme, la plus radicalement averroïste ; et nous indiquerons ensuite ses variations en rapportant les péripéties de sa lutte avec saint Thomas.

1. - Synthèse doctrinale de Siger de Brabant.

§248). a) **Caractère général.** Comme tous les maîtres du Moyen Âge, Siger de Brabant considère comme son premier devoir de bien comprendre Aristote, son auteur, et de l'exposer objectivement. Mais il n'est pas un pur historien : il fait sienne cette puissante synthèse où il voit un idéal de vie et de bonheur sur le plan humain, philosophique, auquel la théologie se contentera d'ajouter son couronnement. Son système est d'abord une remarquable assimilation de l'aristotélisme authentique, avec ses théories fondamentales de l'acte et la puissance, matière et forme, substance et accidents, etc., purifiées de tout mélange éclectique : en cela, Siger est pleinement d'accord avec saint Thomas. Mais si l'on cherche dans ses oeuvres actuellement connues ce qui lui est propre et le distingue à la fois de l'aristotélisme païen et du thomisme, on trouve deux séries de thèses, en physique et métaphysique, et en psychologie.

b) **Physique et métaphysique.** L'univers est formé d'une hiérarchie d'espèces, immuables, nécessaires et éternelles. En bas : les êtres corporels, composés de matière et de forme, dont les représentants individuels sont voués à la naissance et à la corruption. Plus haut, les sphères célestes, soumises au seul changement accidentel de déplacement local et mues par des intelligences, formes pures, de droit éternelles ; et au sommet, le couronnement de l'Acte Pur.

L'existence de Dieu est démontrée par la preuve du premier moteur (Aristote §92) et celle de l'être nécessaire (Avicenne §185) ; et les attributs divins sont remarquablement approfondis. Parce que Dieu est Acte pur, il est nécessairement *unique* : l'unique cause efficiente de tout être. N'ayant point de principe de limite et de changement, il est l'infini, l'immuable, l'éternel. Tout autre être, étant composé de puissance et d'acte, se distingue réellement de lui. Et pour préciser les rapports de causalité entre Dieu et l'univers, Siger fait appel à ce qu'on peut appeler le « principe de symétrie », selon lequel « à tout acte correspond une puissance passive » : à la forme, une matière ; à l'accident, une substance, etc. À l'Acte pur correspond dans tous les autres êtres la puissance fondamentale à l'existence ; mais cette « potentia ad esse » qui correspond en thomisme à l'essence distincte de l'existence, est pour Siger une puissance logique : c'est le caractère foncier de tout être fini d'être *participé*, de n'avoir pas en soi la raison de son existence et donc, d'être dérivé de l'Acte pur.

Ainsi, Dieu est véritablement *Créateur*, cause de l'être comme tel ; son action, qui produit tout sans sujet préexistant, est universelle et continuelle : elle est une « conservation ». Dieu connaît le monde, puisqu'il le crée ; et non seulement en général, mais jusqu'en ses modalités individuelles : il est Providence au sens propre. Cependant, Siger ne parvient pas à comprendre la liberté de l'acte créateur. Cet acte pour lui, est nécessaire, parce qu'il découle de l'essence même de l'Acte pur. Et cette nécessité se prend aussi du côté de l'effet, en ce sens que, et les êtres spirituels, et toutes les essences comme telles, même corporelles, participent *immuablement* à l'être de Dieu. À la suite d'Avicenne et d'Averroès, il pose en thèse que l'effet immédiat de Dieu est nécessaire, éternel et unique : c'est la première Intelligence. « De celle-ci dérivent, suivant la même loi d'éternelle nécessité, les autres Intelligences, les sphères célestes et tous les mouvements du ciel ; les corps célestes à leur tour exercent une influence profonde et permanente sur le monde infralunaire et on peut discerner plusieurs aspects dans cette causalité ; enfin les causes particulières dont est formé le monde infralunaire agissent les unes sur les autres, produisant certains effets *per se et necessario*, d'autres *per se ut in pluribus*, d'autres enfin *per accidens* » [[°593](#)].

Dans son système si bien lié, Siger maintient donc la *contingence* ; car la causalité physique des sphères célestes, grâce à leur complication successive, permet sur la terre l'existence d'effets imprévisibles dus à ce que la cause ordinaire peut être empêchée de produire toujours le même effet ; de la sorte, elle n'a qu'une nécessité relative : et c'est ce qu'on appelle la contingence. Or notre volonté humaine est une cause pleinement assimilable à toutes les autres causes physiques. Il n'y a pas en elle une activité indépendante et dominatrice, mais son opération doit s'expliquer comme toutes les autres, par les lois de la nature ; la variété d'effets qu'on y constate est simplement un cas d'interférence des lois : l'incertitude de l'acte libre futur s'explique comme celle d'un effet du hasard.

Mais plus haut, dans le monde des *essences* et des *esprits*, c'est le règne de l'immuable nécessité : l'univers est un « donné » qui existe nécessairement de toute éternité. Bien plus, c'est le mouvement sidéral et terrestre constituant l'ordre actuel du cosmos qui est nécessairement éternel : les averroïstes reprennent ici les preuves d'Aristote [[§79](#)] et ils déduisent aussi

cette thèse, de *l'éternité* de l'effet immédiat de Dieu. Celle-ci « entraîne l'éternité de toutes les substances séparées, y compris l'âme intellectuelle, l'éternité des espèces matérielles, de la matière, du mouvement, du temps et de la génération » [[°594](#)]. Ainsi l'évolution de notre monde est conçue comme un immense déroulement d'événements logiquement enchaînés, dont chacun à chaque moment est nécessairement le fruit des influences célestes, de sorte qu'après la période de 30 000 ans où les astres auront repris la même position qu'aujourd'hui, les mêmes événements se reproduiront dans tous leurs détails.

Bref, l'univers est créé, conservé et gouverné par Dieu, mais *nécessairement*, comme il convient à l'effet d'une cause immuable et éternelle.

c) **Psychologie.** — La thèse caractéristique est ici celle de *l'unité de l'Intelligence*. Parce que l'intellection, acte spirituel, s'accomplit sans organe, l'âme intellectuelle ne peut être forme du corps. Or c'est la matière seule qui donne la multiplicité numérique ; l'âme intellectuelle humaine est donc nécessairement unique ; il faut l'identifier avec la dernière Intelligence céleste qui meut la sphère la plus proche de la terre, celle de la lune.

Les hommes sont cependant multiples et distincts numériquement par la partie sensible de leur être ; et comme la loi de leur unique intelligence est de connaître par abstraction, c'est-à-dire en s'unissant au phantasme sensible, la multiple variété des actes de l'intelligence trouve une explication. En ce sens même, il faut attribuer l'intellection à l'homme individuel qui fournit la matière à l'abstraction et dans lequel se produit l'opération.

Une telle conception de l'homme détruit toute immortalité personnelle. Seule la race humaine, concentrée en cette unique intelligence, est, non seulement immortelle, mais éternelle comme l'univers. En effet, étant spirituelle, elle échappe aux vicissitudes des substances corporelles : elle est inengendrée et incorruptible. De tout temps, elle a nécessairement existé, à la fois toujours séparée substantiellement, et toujours unie pour l'action aux générations successives d'ici-bas.

Par abstraction, l'intelligence saisit à travers le phantasme, en le dépouillant de ses notes individuantes, la nature en soi, universelle, éternelle et nécessaire ; et Siger rejoint ici le pur conceptualisme modéré d'Aristote et de saint Thomas. Mais lorsqu'il cherche le fondement métaphysique de ces essences, il ne le trouve pas dans les Idées exemplaires de Dieu, mais conformément à son système, dans l'ordre immuable de l'univers qui découle éternellement de Dieu.

2. - La lutte. Évolution doctrinale de Siger de Brabant.

§249). Cette vaste synthèse, fortement enchaînée, heurtait sur plus d'un point trop directement l'enseignement catholique pour ne pas susciter la réaction des théologiens. Dès 1267, saint Bonaventure, se mettant au point de vue de la Foi, dans une série de sermons donnés à Paris, dénonçait éloquemment l'hérésie nouvelle. Dans le courant de 1270, l'autorité ecclésiastique fit rédiger et circuler un catalogue officiel des principales erreurs proposées à la condamnation : il contient 15 propositions qui furent examinées et discutées dans les écoles. Saint Albert le Grand, alors à Cologne, en reçut communication par un ami et il les réfuta dans son opuscule « *De quindecim problematibus* ». Saint Thomas surtout intervint vigoureusement. Dans un sermon du 20 juillet 1270, prêché aux étudiants de Saint-Jacques, il condamne ces philosophes qui se mettent en contradiction avec la Foi, comme s'il pouvait exister des vérités opposées ; et pour combattre leur présomption, il montre, par l'exemple de l'immortalité personnelle, les incertitudes et les erreurs de la pure raison en face de la clarté et de la certitude de la Foi [[°595](#)].

De toutes les erreurs averroïstes en effet, la plus dangereuse était celle de *l'unité de l'intelligence*, à cause de ses applications pratiques. Aussi, en cette même année 1270, saint Thomas publie son opuscule *De unitate intellectus contra averroistas*. Il y examine, non pas un traité original de Siger qui n'avait encore rien publié, mais son enseignement oral qui faisait sensation et qui circulait sans doute en des « reportations » d'élèves. Avec une juvénile ardeur, le maître ès arts soutenait sa thèse hardie comme répondant seule à la pensée d'Aristote et aux démonstrations de la pure raison. Saint Thomas déclare se mettre lui aussi sur le terrain de la philosophie pour le réfuter à ce double point de vue.

a) Il se place d'abord *au point de vue de l'autorité des philosophes et surtout d'Aristote*. Il justifie son interprétation du *De anima* en se basant sur la définition de l'âme qu'on y trouve : « *actus primus corporis physici organici* », et sur cette affirmation que les opérations humaines sont : végéter, sentir, comprendre et se mouvoir. Ces quatre puissances sont donc dans un même sujet qui est l'âme, bien que l'intelligence soit une puissance sans organe.

Mais si l'âme intellectuelle est forme du corps, objecte Siger, l'intelligence n'est plus que la faculté d'un composé matériel, et elle devient une forme unie à un organe, ce que nie Aristote.

Saint Thomas répond que, par sa position dans la hiérarchie des formes, l'âme humaine participe à la nature des êtres spirituels et corporels, de sorte qu'elle est à la fois unie et séparée, selon ses diverses facultés. Ainsi est résolue l'objection essentielle contre l'interprétation thomiste d'Aristote.

Saint Thomas en résout plusieurs autres secondaires, et montre qu'il est d'accord avec trois commentateurs : Algazel, Avicenne et Thémistius : ce dernier qu'il connaissait par une traduction récente de Guillaume de Moerbeke [[§232](#)], était ignoré de Siger.

b) *Il résout ensuite le problème en lui-même* : et il établit que seule sa thèse est démontrée par la raison. La preuve fondamentale est l'argument de la conscience : pour que la constatation d'expérience que c'est « chaque homme qui comprend » puisse être réellement intelligible, il faut nécessairement que chacun possède son intelligence. Il ajoute plusieurs raisons *à priori*, basées par exemple sur la définition de l'homme, sur la nature de l'unité essentielle, etc. [[°596](#)]. Il remarque aussi que l'unité d'intelligence entraînerait l'unité de volonté dans tous les hommes, ce qui détruirait l'indépendance et la responsabilité personnelles, affirmées par la conscience ; enfin, l'existence de sciences dans certains individus à l'exclusion des autres et le fait d'erreurs opposées en divers hommes, exigent que chacun ait son intelligence. Il concède d'ailleurs que ces raisons n'ont leur pleine valeur que pour l'intelligence passive et que l'unité de l'intellect agent pourrait être admise à la rigueur [[°597](#)].

Saint Thomas réfute ensuite les objections de Siger et il met en relief l'étrange position d'un philosophe catholique qui ose défendre, comme démontrées par la raison, des thèses formellement contraires à l'enseignement de la Foi ; cet homme est logiquement acculé à admettre l'existence de *deux vérités*, l'une naturelle, l'autre surnaturelle qui pourraient se contredire [[°598](#)], théorie absurde rejetée par tout catholique. Et il termine en défiant son adversaire de répondre : « non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare, sed contra hoc scriptum scribat, si audet », défi qui montre combien il jugeait dangereuse la propagande averroïste.

Siger fut vivement impressionné par ce vigoureux opuscule qui le rencontrait sur son propre terrain ; il releva le défi par son traité *De anima intellectiva* [[°599](#)].

L'ouvrage divisé en 10 chapitres [[°600](#)], traite des doctrines les plus difficiles et les plus incertaines d'Aristote sur l'âme. Dans les deux premiers concernant la définition nominale et réelle de l'âme, forme du corps, il est d'accord avec le thomisme. Mais il précise ensuite (ch. III) en quel sens l'âme intellectuelle est forme du corps ; puis, après avoir traité de l'éternité et de la vie séparée de l'âme, il aborde le problème de la multiplication des intelligences selon les corps ; et ici, Siger prend nommément à partie Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qu'il appelle d'ailleurs « duo praecipui viri in philosophia ». Pour répondre à l'opuscule thomiste qui qualifiait Averroès de « corrupteur » plutôt que de commentateur d'Aristote, il abandonne franchement le philosophe arabe pour s'en tenir au texte du *De anima* ; il en présente une exégèse personnelle qu'il oppose à celle de saint Thomas, comme plus fidèle au Philosophe. Pour résoudre l'objection fondamentale et montrer comment « hic homo intelligit », il enseigne que l'unique âme intellectuelle s'unit à chaque individu humain, non plus par la simple abstraction du phantasme (Averroès) ni comme une vraie forme substantielle (saint Thomas), mais « ut forma intrinsecus operans » : en agissant, dit-il, l'intelligence est unie au corps par sa nature même [[°601](#)]. Mais cette modification laisse intactes les grandes lignes de son système, même en psychologie ; l'unité et l'éternité de l'intelligence sont maintenues, en connexion avec la création nécessaire « ab aeterno ».

Cependant, note Siger après saint Thomas, plusieurs thèses ainsi défendues comme authentiquement aristotéliennes sont opposées à la Foi ; et dans ce cas, ajoute-t-il, *il faut s'en tenir à la Foi*. De semblables déclarations reviennent souvent dans les ouvrages du deuxième et du troisième groupe, et rien n'autorise à mettre en doute leur sincérité [°602]. Homme d'Église autant que philosophe, le maître brabançon est vivement touché des reproches véhéments de saint Thomas sur ce point, et, dès lors, le problème des rapports entre sa doctrine philosophique et sa Foi qu'il avait cru pouvoir négliger comme une question de pure théologie, s'impose à lui comme un cas de conscience.

Logiquement, il aurait dû aboutir à la théorie des deux vérités ; mais ses principes même s'y opposent. Pour lui, « il ne peut exister de contradiction entre le vrai révélé et le vrai découvert par la raison ; car le vrai est ce qui est ; et Dieu ne peut concilier des choses contradictoires » [°603]. D'autre part, il lui paraît évident que « la vérité révélée est supérieure en excellence et en certitude à la vérité entrevue par la raison humaine » [°604] ; dès lors, en cas de conflit, il faut préférer la Foi à la thèse philosophique. Enfin, pour expliquer l'existence de ces conflits, il note que la raison est limitée et faillible, et surtout que Dieu peut intervenir d'une façon « miraculeuse » ou surnaturelle, en sorte qu'une thèse aussi rigoureusement démontrée par Aristote que l'éternité du monde, pourrait être corrigée par la Foi, si Dieu décide de créer « miraculeusement » le monde dans le temps.

De plus, dans la question de l'unité de l'intelligence, sous la pression des exigences de la Foi et de l'exégèse serrée de saint Thomas, Siger continue son évolution, et dans les écrits du troisième groupe, il se rallie à la solution thomiste : l'âme intellectuelle, dit-il, est *forme substantielle* du corps, bien qu'indépendante dans ses opérations supérieures ; elle peut ainsi se multiplier numériquement avec chaque homme. Elle n'est pas éternelle, mais créée par Dieu au terme de la génération humaine ; et elle est subsistante et immortelle [°605]. Enfin Siger corrige sa doctrine de la liberté humaine et il l'explique désormais comme saint Thomas, par la disproportion entre le bien particulier choisi librement et le bien absolu, objet formel de la volonté.

Cependant, malgré ces modifications importantes, Siger reste jusqu'au bout fidèle à sa « vision du monde », à saveur fortement averroïste où le système des sphères célestes découle nécessairement et *ab aeterno* de la création par l'acte pur.

C) Les augustinien.

§250). On conçoit que cet aristotélisme hétérodoxe ait suscité les vives oppositions des théologiens. Ceux qui, d'esprit plus traditionaliste, tenaient davantage aux thèses néoplatoniciennes de leur éclectisme, empruntées en bonne partie à saint Augustin, furent portés à condamner en bloc l'aristotélisme comme entaché d'hérésie : ainsi s'explique leur opposition non seulement à Averroès et à Siger de Brabant, mais aussi au thomisme.

Pour préciser la position de saint Thomas en face de cet *augustinisme* du Moyen Âge, il faut bien distinguer en celui-ci deux aspects : l'un théologique, l'autre philosophique. En théologie, il s'était formé vers la fin du XIIe siècle, sous l'influence prépondérante de saint Augustin, un corps de doctrine constituant un esprit plutôt qu'un système [°606] et qui devint l'enseignement traditionnel au XIIIe siècle. Un grand courant d'« *augustinisme* » traverse ainsi tout le siècle et nul n'y est plus fidèle que saint Thomas lui-même ; à ce point de vue, il y a parmi les théologiens opposition unanime à l'averroïsme et elle obtint la condamnation portée le 10 décembre 1270 par E. Tempier, évêque de Paris, contre les 13 propositions [°607] résumant l'hérésie nouvelle.

Mais cette théologie augustinienne contenait implicitement une vraie doctrine *philosophique* qui, en s'amalgamant avec l'aristotélisme donna d'abord l'éclectisme néoplatonisant de la deuxième période [§232bis]. Cependant, le plus éminent des théologiens traditionalistes, saint Bonaventure, retrouva l'inspiration profonde du docteur d'Hippone et, sans négliger les richesses nouvelles du péripatétisme, il créa une philosophie authentiquement augustinienne [§274, sq.]. D'autres restèrent plus éclectiques, et, en face de l'averroïsme, naquit chez eux la tendance à se détacher d'Aristote pour organiser l'augustinisme en philosophie.

Citons, parmi les maîtres florissants en cette troisième période de « luttes doctrinales » : a) Les séculiers HENRI DE GAND (décédé 1293), auteur

d'une *Somme théologique* et de 15 *Quodlibets*, qui fait de grands éloges de saint Thomas, mais défend ses thèses propres, comme l'existence d'une *forma corporeitatis* dans l'homme en plus de l'âme spirituelle [°608] ; GODEFROID DE FONTAINES (décédé vers 1303) dont les *Quodlibets*, (on en connaît 16) son oeuvre principale, le montrent adversaire de Henri de Gand, et aussi de saint Thomas, niant la distinction réelle entre l'essence et l'existence et l'individuation par la matière [°609] ; l'évêque de Paris, ÉTIENNE TEMPIER ; PIERRE D'AUVERGNE (décédé 1304), auteur aussi de *Quodlibets* qu'il disputa de 1296 à 1302 ; et HENRI BATE (1246-1310) de Malines dont l'oeuvre capitale, *Speculum divinarum et quorundam naturalium* [°610] s'efforce de concilier Aristote avec Platon et saint Augustin et reproche à saint Thomas son attachement « exagéré » au péripatétisme.

b) Parmi les *religieux*, citons GILLES DE ROME, ermite de saint Augustin [§282,(2)] ; le dominicain anglais ROBERT KILWARDBY (décédé 1279) qui enseigna à Paris et à Oxford avant de devenir archevêque de Cantorbéry (1272-1278) et cardinal ; il commenta les *Sentences* de Pierre Lombard et divers ouvrages d'Aristote ; dans son *De ortu et divisione philosophiae*, il adopte les cadres aristotéliens ; mais dans son *De unitate formarum* et sa lettre à Pierre de Conflans, il défend résolument les raisons séminales et la pluralité des formes ; et il usa de toute son influence pour extirper le thomisme de l'Université d'Oxford ; les franciscains, disciples de saint Bonaventure [§282,(1)] dont le principal était, durant le second séjour de saint Thomas à Paris, JOHN PECKAM (vers 1240-1292), alors régent du couvent des franciscains et, en 1278, successeur de Robert Kilwardby sur le siège de Cantorbéry ; il a écrit principalement des *Commentaires sur les Sentences*, diverses Questions disputées et *Quodlibets* et des *Lettres* où se révèle la vivacité des luttes doctrinales de ce temps.

Pour ce groupe de penseurs, saint Thomas prend naturellement figure de novateur hardi, imprudent même, allié naturel de l'averroïsme, car il défend les thèses fondamentales d'Aristote invoquées par Siger et opposées aux quelques théories spécialement chères aux augustiniens.

Ainsi, loin de fusionner philosophie et théologie [°611], il les distingue et maintient l'autonomie de la raison dans son domaine propre ; il rejette les

raisons séminales pour défendre la potentialité absolue de la matière première ; il exclut toute matière des anges et de l'âme spirituelle et il enseigne que celle-ci informe directement le corps : les augustiniens en concluaient que, par cette union directe à la matière, notre âme devait perdre son immortalité ; ils ne niaient pas d'ailleurs pour cela qu'elle fût « forme » du corps [[°612](#)], mais bien qu'elle fût directement la forme de la matière première. Saint Thomas développe abondamment cette dernière doctrine des « formes pures » dans son opuscule *De substantiis separatis* écrite en cette « période de lutte » ; il y réfute spécialement le « Fons vitae » d'Avicébron.

La discussion s'engageait d'ordinaire dans les exercices scolaires, spécialement aux séances publiques des *Questions disputées* où étaient admis les étrangers, et surtout aux *Quodlibets* de Noël et de Pâques. Saint Thomas répondait avec calme, sans s'émouvoir des expressions parfois vives de l'objectant ; il ne laissait aucune difficulté sans réponse ; mais en quelques formules à la fois précises et profondes, il en donnait la solution immédiate et définitive. Cependant, toujours respectueux de l'autorité, il terminait parfois en soumettant humblement son enseignement au jugement de l'Église Romaine : c'est ainsi que John Peckam, racontant une de ces séances où il avait fait opposition sur la question de l'unité de forme en présence de l'évêque Tempier, essaie de tourner cette formule à son avantage. Nous savons au contraire, non seulement par la Somme théologique, mais par les *Questions disputées* et les *Quodlibets* où sont conservées les réponses de saint Thomas aux objections qui lui furent réellement posées, que le maître dominicain garda toujours sans faiblir ses positions.

C'est pour défendre celles-ci en face de ses deux adversaires qu'il prit, semble-t-il, pour objet de ses *disputes ordinaires* tous les quinze jours, le « *De anima* » [[°613](#)]. Cette « question disputée » n'est pas en effet un traité complet de psychologie, mais un choix des questions les plus importantes et les plus actuelles, comme les rapports de l'âme et du corps, la connaissance et son objectivité, la nature et ses facultés, l'unité de l'intelligence, la spiritualité de l'âme et son immortalité personnelle.

Il prit ensuite dans le même but la question « *De spiritualibus creaturis* » [°614], où il rejette leur composition de matière et forme (a. 1), traite de l'union de l'âme et du corps (2-4), des anges (5-8), de l'unité soit de l'intellect possible (9), soit de l'intellect agent (10), et de la distinction des puissances et de l'essence de l'âme (2).

Ces mêmes questions reviennent avec moins d'ordre, mais avec la même insistance dans les sept *Quodlibets* qu'il tint pendant son second enseignement à Paris, et qui sont, d'après le P. Mandonnet, Quodl. I-III (1268-1270) — Quodl. XII (Noël 1270) — Quodl. IV-V (1271-1272).

À ces mêmes luttes se rapporte l'opuscule « *De aeternitate mundi contra murmurantes* » composé selon Van Steenberghen en 1271 [°615] ; saint Thomas y établit contre les augustinien prétendant démontrer la nécessité de la création *in tempore*, que l'éternité du monde n'est pas absurde, sans d'ailleurs concéder aux averroïstes qu'elle soit nécessaire : mais selon lui, la Foi seule peut nous renseigner avec certitude sur le fait, d'ailleurs possible, du commencement du monde.

Après la condamnation de 1270, l'averroïsme ne fut plus enseigné officiellement à Paris ; mais il gardait des partisans. À Noël 1271, à l'occasion de l'élection du Recteur Albéric, le groupe extrémiste de la faculté des arts se sépara et élut pour contre-recteur son chef Siger ; en même temps, des difficultés surgirent entre l'évêque Tempier et l'Université, et la grève scolaire fut déclarée. C'est au milieu de ces troubles que saint Thomas quitta Paris à Pâques 1272, envoyé à Naples, sur la demande de Charles d'Anjou, frère de saint Louis, pour y organiser un « *Studium generale* ».

Il fut vivement regretté par la faculté de philosophie dont les maîtres écrivirent même pour le réclamer au chapitre général des Frères Prêcheurs (Juin 1272) ; mais ce fut sans succès.

Avant de partir, saint Thomas avait trouvé le temps d'adresser trois opuscules au Maître général Jean de Verceil : le premier « *De Articulis XLII* » concerne des points discutés entre étudiants dominicains : saint Thomas, toujours modéré, montre que plusieurs de ces articles, questions de pure philosophie [°616], ne doivent être ni affirmés comme des dogmes

révélés, ni rejetés comme contraires à la Foi, « pour ne pas donner aux sages de ce monde l'occasion de mépriser la doctrine catholique ». — Dans le deuxième, « *De forma absolutionis* », il montre que la forme de l'absolution n'est pas seulement imprécatoire mais indicative, par mode de sentence judiciaire. Enfin le troisième traite « *De articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarentasia* » .

Il avait commenté aussi le « Liber de Causis » attribué faussement à Aristote. Il en reconnut l'origine néoplatonicienne, grâce à la traduction de l'ouvrage complet de Proclus : « *Elementatio theologiae* », faite récemment (en Italie) par Guillaume de Moerbeke, et dont le « Liber de Causis » n'est qu'un extrait.

Dernières années et MORT de saint THOMAS.

§251). À Naples, la vie de saint Thomas apparaît comme une conclusion : il reste jusqu'à sa mort simple professeur de théologie, et continue son oeuvre doctrinale, philosophique et théologique, en poursuivant la composition de nombreux ouvrages. Il écrit la *IIIe Pars* de la Somme ; il achève ses commentaires sur saint Paul (*Ep. ad Romanos, I ad Corinth.*) ; il écrit pour le frère Réginald, son fidèle *socius*, le *Compendium theologiae*, précieux résumé de la Somme, resté inachevé [°617] ; et il continue aussi, comme il le fit toute sa vie, à prononcer, surtout pour les étudiants, des sermons dont plusieurs nous sont conservés.

En philosophie, il aborde spécialement, dans ses Commentaires d'Aristote, la partie scientifique (au sens moderne) : sur les *Météores* ; *De caelo et mundo* (inachevé), *De generatione et corruptione* (chimie d'Aristote) ; il avait promis aux « artistes » parisiens de leur envoyer tous ces ouvrages, et même de composer à leur intention un traité « *De aquaeductu* » et sur les machines. Fidèle à son programme, il voulait donc, après avoir exposé la doctrine métaphysique d'Aristote, incorporer aussi à sa philosophie les richesses scientifiques des Anciens.

Mais la Providence l'arrêta en pleine activité ; en 1274, comme il se rendait au Concile de Lyon où l'appelait le Pape Grégoire X (1271-1276), la maladie le saisit au monastère cistercien de Fossa-Nuova, où il mourut le 7 Mars, en commentant le « Cantique des Cantiques ».

Après la mort de saint Thomas, l'agitation averroïste continue à Paris ; les maîtres ès arts, persuadés de l'autonomie de leur enseignement acceptent malaisément les directives doctrinales imposées par l'autorité, et plusieurs continuent à soutenir, plus ou moins ouvertement, des thèses opposées à la Foi. Aussi le Pape Jean XXI en 1277, demande-t-il une enquête sur leur orthodoxie, et l'évêque de Paris Tempier fait dresser par la faculté de théologie une liste de 219 propositions condamnables. Ce syllabus, conçu du point de vue traditionaliste, englobait dans une même réprobation les théories notoirement hérétiques des averroïstes et les innovations péripatéticiennes jugées dangereuses pour la Foi. Plusieurs de ces propositions étaient défendues par saint Thomas comme par Siger de Brabant ; et Tempier, dépassant le but, porta un décret de censure contre les doctrines et d'excommunication contre les personnes. Cependant, après la brillante défense de saint Thomas, encore récente, il n'avait pas osé condamner la théorie de l'unité de forme ; mais en même temps, à Oxford, Robert Kilwardby, alors archevêque de Cantorbéry, condamnait trente propositions dont plusieurs visaient l'unité de forme. Tempier qui préparait de nouvelles condamnations, fut arrêté par la mort du Pape Jean XXI et l'intervention des Cardinaux de la Curie, favorables à saint Thomas.

Cette grande condamnation de 1277 marque une date importante dans l'histoire de la philosophie scolastique. D'abord, elle mit fin à l'enseignement de Siger de Brabant à Paris et enraya la formation d'un véritable « averroïsme latin » au XIIIe siècle. Cité à la barre du Grand Inquisiteur de France, Simon de Val, Siger en appela, semble-t-il, à la Cour romaine et se réfugia en Italie. Il mourut à Orvieto, entre 1281 et 1284, tué par son clerc devenu fou.

Mais surtout, la condamnation encouragea la résistance des traditionalistes contre l'influence de l'aristotélisme. Les penseurs éclectiques, principalement les franciscains, prirent une conscience nette de leurs thèses communes en philosophie et ils donnèrent naissance à un courant de « *Philosophie néo-augustinienne* », que nous verrons fleurir chez les disciples de saint Bonaventure, chez Raymond Lulle et enfin chez Duns Scot.

Néanmoins, ces événements n'arrêtèrent point l'essor du thomisme. L'ordre dominicain qui avait adopté celui-ci pour sa doctrine officielle, protesta vivement et considéra la condamnation en tant qu'elle atteignait son Docteur, comme non avenue. Elle fut d'ailleurs explicitement rapportée, lorsque en 1319, saint Thomas d'Aquin fut canonisé par le Pape Jean XXII.

§252) Liste des oeuvres authentiques de s. Thomas [[°618](#)]

1) Philosophie.

A) *Commentaires sur Aristote.*

1. In Perihermeniam.
2. In Posteriores Analyticorum.
3. In VIII libros Physicorum.
4. In III primos libros de caelo et mundo.
5. In III libros de generatione et corruptione.
6. In IV libros Meteorum.
7. In librum De Anima.
8. In II et III De Anima.
9. In librum De Sensu et Sensato.
10. In librum De Memoria et Reminiscentia.
11. In XII libros Metaphysicorum.
12. In X libros Ethicorum ad Nicom.
13. In IV libros primos Politicorum.

B) *Oeuvres diverses.*

14. De occultis operationibus naturae.
15. De principiis naturae.
16. De mixtione elementorum.
17. De aeternitate mundi.
18. De motu cordis.
19. De unitate intellectus.
20. De substantiis separatis.
21. De ente et essentia.
22. In librum Boetii de Hebdomadibus.
23. In librum de Causis.
24. De Rege et Regno.
25. De Regimine Judaeorum.

2) **Écritures Sainte.**

a) *Ancien Testament.*

26. In Job.
27. In IV primos nocturnos Psalterii.
28. In Cantica Canticorum.
29. In Isaiam.
30. In Jeremiam.
31. In Threnos.

b) *Nouveau Testament.*

32. Super Matthaeum. (Catena aurea, (glossa)).
33. Super Marcum. (Catena aurea, (glossa)).
34. Super Lucam. (Catena aurea, (glossa)).
35. Super Joannem. (Catena aurea, (glossa)).
36. Expositio super Matthaeum.
37. Expositio super Marcum. (inédits)
38. Expositio super Lucam. (inédits)
39. Expositio super Joannem.
40. Lectura super Mattaeum. (inédits)
41. Lectura super Joannem. (inédits)
42. In omnes Pauli Epistolas.

a) Ad Romanos.

b) 1am ad Corinthios.

c) 2am ad Corinthios, etc.

d) Ad Hebraeos.

3) **Théologie.**

43. In IV libros Sententiarum.
44. In I librum Sententiarum (disparu).
45. Summa Theologica.
46. Compendium Theologiae (inachevé).
47. De artic. fidei et sacramentis.
48. In Dionysium de divinis nomin.
49. In Boetium de Trinitate.
50. De fide et spe.

51. De judiciis astrorum.
52. De sortibus.
53. De forma absolutionis.
54. De emptione et venditione.

4) **Écrits philosophico-théologiques.**

55. Quaestiones disputatae (11 quaest.)
56. Quodlibeta.
57. Responsio de articulis XXXVI.
58. Responsio de articulis XLII.
59. Responsio de articulis CVI
60. Articuli iterum remissi.
61. Responsio de articulis VI.
62. Responsio ad Bernardum Abbat.

5) **Apologétique.**

63. Summa contra Gentiles.
64. De rationibus fidei.
65. Contra errores graecorum.
66. Contra impugnantes Dei cultum.
67. De perfectione vitae spiritualis.
68. Contra retrahentes a religionis ingressu.

6) **Droit canonique.**

69. In 1am Decretalem.
70. In 2am Decretalem.

7) **Parénétiqus.**

71. Collationes dominicales.
72. Collationes de Pater Noster.
73. Collationes de Credo.
74. Collationes de decem praeceptis.

8) **Liturgie.**

Officium Corporis Christi.

Section 2: La synthèse thomiste.

§253). L'attitude originale de saint Thomas lui permit à la fois, et de profiter de ses devanciers, et de construire sa philosophie à un point de vue indépendant de toute contingence historique : basé sur l'expérience et le bon sens, le thomisme est simplement *la philosophie de l'être*. Après avoir exposé le caractère propre de l'oeuvre de saint Thomas, nous dégagerons le principe fondamental du thomisme, d'où découlent son ampleur universelle par laquelle il est de droit la doctrine commune, et aussi son unité en quelque sorte individuelle par laquelle il reste une doctrine originale : de là quatre paragraphes :

1. La création du thomisme.
2. Son principe fondamental.
3. Son universalité.
4. Son unité.

1. La création du thomisme.

§254). On peut caractériser l'apparition du thomisme dans le mouvement doctrinal philosophique, en affirmant qu'il fut au XIII^e siècle, une « RÉVOLUTION FÉCONDE », c'est-à-dire, comme l'explique Maritain, « un changement profond, non par mode de subversion ou destruction radicale, mais par mode de développement positif ou perfectionnement vital » [[°619](#)].

D'une révolution, elle eut d'abord le caractère extérieur : ce fut un événement rapide, important surtout par ses conséquences. De 1253 à 1273, en une vingtaine d'années, saint Thomas écrivit une oeuvre littéraire très étendue. On a calculé que durant son dernier séjour à Paris, il composa en moyenne chaque année l'équivalent de 4000 pages in-quarto. Les sujets traités sont assez variés, bien qu'ils se concentrent comme d'eux-mêmes autour de la philosophie et de la théologie. Néanmoins cette oeuvre, dont la valeur égale l'étendue, reste prodigieuse : et son influence s'étend ensuite indéfiniment.

Ce résultat, il est vrai, fut rendu possible par un ensemble de circonstances providentielles. Placé dans le milieu intellectuel très vivant des Universités et de l'Ordre dominicain, saint Thomas trouva dès l'abord un *excellent maître* (saint Albert le Grand) et un *excellent auteur* (Aristote) ; il puisa aussi par sa sainteté aux lumières surnaturelles, et il avoua avoir plus appris à l'école du Crucifix que dans les livres. Ces secours extérieurs permirent à son génie de s'épanouir pleinement ; mais, selon la loi constante de la Providence, ils ne le dispensèrent pas d'agir : et ce fut par son labeur incessant qu'il créa le thomisme, rassemblant les matériaux, les organisant à la lumière d'un principe directeur, par un puissant effort intellectuel. De là le triple caractère de son oeuvre : caractère de conservation, de nouveauté, de progrès.

A) **Conservation : les Matériaux.**

§255). Loin de chercher à tout prix la nouveauté, saint Thomas apparaît au contraire très préoccupé de citer ses prédécesseurs, tellement que son rôle semble parfois se réduire à recueillir et à mieux organiser les doctrines des Pères et des Docteurs.

Il a en effet la volonté de conserver toutes les vérités acquises jusqu'à lui, et son information est très vaste : il s'aide de nombreuses collections patristiques ordonnées selon les matières, qui circulaient alors ; lui-même les compléta, recherchant spécialement les traductions des auteurs grecs. Mais il n'est jamais un simple compilateur [[°620](#)], et même en ce travail préliminaire, il s'efforce, avec grande prudence et sagesse, de discerner, interpréter et hiérarchiser ses matériaux.

1) *Il discerne* : avec un esprit critique remarquable, il écarte toute une littérature d'apocryphes attribués à Aristote et aussi à saint Augustin ; parfois même, il les restitue à leurs véritables auteurs. Sans avoir évidemment résolu tous les cas, il a obtenu des résultats uniques au Moyen Âge : rappelons ici que, grâce à la traduction d'un ouvrage de Proclus, « *Elementatio theologiae* », par Guillaume de Moerbeke, il retrouva l'auteur réel du « *Liber de causis* » [[§232](#) et [§250](#)]. L'authenticité mieux connue lui permettait d'interpréter plus exactement les textes, parfois aussi, en théologie, de récuser une autorité alléguée contre lui. Surtout, il cherche les matériaux de choix et pour cela, il s'attarde chez quelques auteurs : en

philosophie, c'est Aristote, complété par le néoplatonisme de Denys l'Aréopagite ; en théologie, c'est la Sainte Bible et saint Augustin.

2) *Il interprète* : saint Thomas ne se met pas d'ordinaire au point de vue historique, sauf, nous l'avons vu, lorsqu'il discute avec les averroïstes sur la vraie doctrine d'Aristote ; mais dans ses oeuvres maîtresses, comme dans ses deux Sommes, il poursuit un but uniquement doctrinal. En citant et expliquant ses devanciers, il ne veut pas déterminer ce qu'a pensé tel auteur, mais mieux établir ce qu'est la vérité ; c'est pourquoi, surtout lorsqu'il s'agit d'Aristote et de saint Augustin, il ne se met jamais en opposition directe avec eux, mais dans les passages difficiles et obscurs, il indique le sens acceptable à leur donner *selon la vérité*, et il les ramène ainsi à ses propres positions philosophiques : c'est ce qu'il appelle lui-même « *exponere reverenter* », alléguant pour justifier cette méthode en théologie le progrès du dogme qui oblige à employer des formules plus précises après l'apparition et la condamnation des hérésies [[°621](#)].

Le procédé s'explique aussi par les moeurs théologiques du temps qui ne permettaient pas de trouver l'erreur chez les anciens Pères ; et il est le fruit de ce qu'on a appelé la « charité intellectuelle » de saint Thomas, toujours plein de respect pour ces grands génies du passé. Enfin, le saint Docteur y trouvait un moyen de montrer l'accord profond de sa doctrine avec la tradition, évitant ainsi de heurter trop violemment les opinions de ses contemporains. D'ailleurs, il sait réfuter et rejeter les parties inassimilables des auteurs qu'il cite ou qu'on lui objecte, comme on le voit surtout pour Averroès et Platon.

3) *Il hiérarchise* : dans la foule des opinions qu'il rencontre, il choisit en premier lieu les thèses pleinement évidentes, basées uniquement sur le bon sens et l'expérience commune, et qui, par suite, se présentent avec le caractère de l'infailible vérité. Il les prend comme premières assises de sa philosophie, et il reconnaît que l'effort d'Aristote a été de s'en tenir là le plus possible : « *Proprium ejus philosophiae, dit-il, fuit a manifestis non discedere* ». Mais quand il rencontre ensuite des explications proprement *scientifiques*, (au sens moderne), il se montre très réservé, très soucieux de dégager les doctrines fondamentales des données problématiques. Ainsi il n'incorpore pas, comme les averroïstes, la théorie des sphères célestes à sa

métaphysique, et il déclare au contraire que « licet talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen (dicendum) has suppositiones esse veras quia forte secundum aliquem modum, nondum ab hominibus apprehensum, apparentia circa stellas salvantur » [°622]. Il classe de même parmi les probabilités la théorie de l'animation des astres et déclare indifférent de les faire mouvoir par des Intelligences séparées ou directement par Dieu [°623]. Grâce à cette hiérarchie des opinions, la philosophie et la théologie thomistes gardent, même aujourd'hui, toute leur valeur.

B) Nouveauté : l'effort intellectuel.

§256). Ces matériaux deviennent, chez saint Thomas, un système vivant et autonome, non seulement parce qu'il ressuscite l'aristotélisme et le conduit à sa perfection métaphysique, mais surtout parce qu'il crée une théologie complète. Ce ne fut pas sans travail qu'il y réussit, et ses contemporains ont signalé comment la concentration de son attention sur les sujets spéculatifs lui faisait souvent perdre contact avec le monde extérieur.

L'esprit du thomisme est *un sens métaphysique à la fois profond et modéré*. C'est dans le domaine de la métaphysique que saint Thomas se meut le plus souvent et c'est là qu'il faut chercher le point de vue spécial de sa « vision du monde ». Il juge d'ordinaire du point de vue de Dieu et des perfections pures ; il considère les êtres en tant qu'êtres et cherche leurs plus profondes raisons. Mais, en même temps, il donne toujours aux plus hautes spéculations leur fondement expérimental. Par sa méthode inductive rigoureusement critique et progressive, il est péripatéticien ; par les questions métaphysiques où il se plaît, il est aussi platonicien : il harmonise en lui, les deux tendances souvent opposées de l'esprit positif et de l'esprit idéaliste. Aussi est-il également analytique et synthétique.

a) **Analytique**. En distinguant les multiples aspects du réel, il base les diverses sciences sur les faits d'expérience convenables et il leur assigne à chacun sa méthode propre : définition et déduction *a priori* dans la métaphysique ; introspection et faits de conscience très riches en psychologie ; en morale, principes *a priori* réglant les devoirs, et circonstances concrètes commandant les applications ; enfin, l'expérience externe prépondérante en physique. Ces précisions très nettes sur l'objet des

sciences supposent une analyse approfondie des diverses nuances du réel ; et elles se complètent par l'effort poursuivi en chaque science pour déduire les conclusions les plus spéciales.

b) **Synthétique.** Il ramène chaque détail analysé à quelques principes invariables qui constituent l'essentiel de sa métaphysique. Ce caractère d'unité synthétique s'impose à l'attention lorsqu'on compare le thomisme aux essais d'organisation tentés à côté de lui : faute de ce principe unificateur assez large, ces « Sommes » demeureraient incohérentes. Saint Thomas met l'ordre en ce chaos : plus de questions oiseuses ou inutiles, ni hors-d'oeuvres, ni répétitions : mais il introduit de nouveaux problèmes utiles ou nécessaires, il réduit les citations et raisonnements à l'essentiel de la question, donne à chaque point son développement proportionné et harmonise parfaitement les parties dans le tout. Son style même reflète les qualités du fond : clair, précis, sobre, adéquat à la pensée : saint Thomas est de beaucoup l'auteur le plus aisément lisible de son temps.

Si on le considère en lui-même, le caractère synthétique du thomisme révèle toute sa valeur. Il ne se présente pas comme dans certaines philosophies, à la façon d'une déduction mathématique, continue en ligne droite à partir d'un premier principe ou d'une idée première [[°624](#)], mais plutôt comme un déploiement en éventail à la façon de multiples rayons qui se rejoignent au même centre ; ainsi est sauvegardée et pleinement interprétée la complexité du réel. Parfois, il est vrai, le raccord direct entre les conclusions plus éloignées n'est pas toujours visible, mais toutes les vérités de détail restent fortement rattachées au noyau central.

De là une synthèse rassemblant la totalité du savoir avec une cohésion parfaite, en des cadres très simples, donc très clairs, mais possédant une intransigeante originalité qui en fit aux yeux des augustiniens une vraie *révolution*.

C) Progrès : Principe directeur.

§257). Pour transformer si hardiment ses sources, saint Thomas se guide sur le *principe du progrès*, dont il a proposé la théorie et qu'on peut formuler ainsi :

La science humaine étant le bien commun de la raison, doit progresser par la collaboration des penseurs de tous les temps, en ne relevant pourtant que de l'évidence et (s'il daigne nous parler par révélation) de Dieu.

De là, la lenteur des progrès en matière scientifique et la possibilité d'en accomplir toujours de nouveaux : « Paulatim, dit-il, humana ingenia processisse videntur ad investigandam rerum originem ». Ce qu'un seul homme, dit-il encore, peut apporter par son génie, est peu de chose, en comparaison de l'ensemble de la science ; s'il s'est fait quelque chose de grand, c'est par le travail de tous [°625]. Aussi refuse-t-il de considérer Aristote comme un idéal que l'on ne pourra jamais dépasser.

De là aussi son respect et sa reconnaissance pour tous les hommes du passé. À un point de vue ils peuvent tous nous aider, et même leurs erreurs nous serviront à mieux voir. — Mais, d'autre part, ce même principe explique sa pleine indépendance vis-à-vis de toute autorité *humaine*, qui est en philosophie, mise au dernier rang : « Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus », dit-il [°626], de sorte que l'avis d'un philosophe ne vaut que par l'évidence ou par la force des raisons qui le motivent.

De là enfin sa confiance à penser et à expliquer sa Foi par sa philosophie, sachant qu'au contact d'une vérité plus haute, la raison naturelle trouverait, et l'approbation de ses pleines évidences, comme la conception de Dieu, Acte pur ; — et la préservation de graves erreurs, comme celle du panthéisme ; — et l'éclaircissement de ses doutes et de ses ignorances, comme dans la thèse de la création ou de la survie de notre âme ; — et la confirmation de ses probabilités, comme pour l'hypothèse des formes pures d'Aristote, identifiées aux anges de la Bible.

Ainsi le thomisme, en s'efforçant de s'incorporer toutes les richesses doctrinales recueillies par les écoles du Moyen Âge, dans ce vaste travail d'assimilation de la pensée antique à la lumière et sous la sauvegarde de la Foi catholique, n'est pas seulement une oeuvre personnelle exceptionnelle qui témoigne de la puissance du génie philosophique de saint Thomas : c'est aussi la synthèse la plus parfaite de toute l'époque scolastique, et il en a le triple caractère : recommencement et progrès, plutôt qu'invention,

destiné avant tout aux écoles, et tout illuminé par la Foi. En ce sens l'oeuvre de saint Thomas mérite le nom d'une « Révolution féconde ».

2. Le principe fondamental du thomisme.

§258). Saint Thomas est franchement péripatéticien : en philosophie surtout il n'a pas voulu inventer, mais ressusciter Aristote. Aussi pourrait-on reprendre le principe fondamental exposé plus haut [[§69-70](#)] et on n'en trouve pas dans saint Thomas une formule différente ; mais ce qui est ici mis en relief, c'est son caractère impersonnel et purement objectif. Pour les autres philosophes, le principe fondamental s'explique en grande partie par des circonstances historiques : éducation, événement dans la vie de l'auteur, opposition ou dépendance vis-à-vis de systèmes régnants. Aristote lui-même ne fait pas exception : il apparaît comme dépendant des systèmes de l'ancienne Grèce dont il est d'ailleurs l'expression la plus métaphysique, mais en restant néanmoins comme eux, pour l'essentiel, un *physicien* ; aussi dans son principe fondamental, c'est l'acte et la puissance qu'il met en relief.

Saint Thomas au contraire, se place uniquement au point de vue de la vérité qu'il veut saisir et expliciter le plus pleinement possible : il cherche le principe qui fonde la philosophie *en soi*, d'une façon absolue, afin d'y trouver la base inébranlable de la théologie catholique. L'ayant trouvé chez Aristote, il se l'approprie [[°627](#)], mais le plus souvent, il l'expose indépendamment de toute considération historique, comme étant simplement la vérité naturelle. Ce caractère du principe thomiste ressortira mieux en indiquant brièvement sa formule et sa place en philosophie.

A) La formule.

Le principe « d'universelle intelligibilité » peut se formuler ainsi :

« Tout EST INTELLIGIBLE PAR L'ÊTRE » ; « Quidquid esse potest, intelligi potest » [[°628](#)]. Toute science est, en effet, un effort intellectuel à propos d'un objet dont on sait *qu'il est* (question *an sit* ?) pour comprendre plus pleinement *sa manière d'être* (question *quid sit* ?)

Mais à cette formule très générale, le bon sens impose immédiatement quatre précisions importantes, dont la nécessité se constate d'elle-même.

1) L'être exprime avant tout une *nature réelle*, indépendante de notre connaissance et par suite extérieure à notre pensée ; tout en restant d'ailleurs en notre propre possession, de la façon la plus intime, grâce à la « saisie assimilatrice » de notre intelligence (ce que la psychologie appellera « l'identification intentionnelle » de l'objet connu et du connaissant en acte). Cette *réalité* de l'être est admise par saint Thomas sans aucune hésitation, parce qu'elle se révèle comme une première évidence, un fait de bon sens. Ainsi est précisé « ce qui est » intelligible : *l'objet de la philosophie est le réel*.

2. L'être est de soi une perfection n'exigeant aucune limite, et donc réalisable pleinement à l'infini, c'est-à-dire l'être *est de soi acte*. Saint Thomas approfondit remarquablement cette notion de *l'infini*, le distinguant très nettement de l'infini matériel, « infini » d'indétermination au sens platonicien, par opposition auquel le fini devient perfection. De soi au contraire, parce qu'il est négation de limite et que la limite n'est que négation d'être, l'infini apparaît comme la plénitude de réalisation de l'être : ainsi l'ordre de l'être se révèle comme un ordre privilégié, source intarissable d'actualité, où toute réalité puise sa perfection : « esse est actualitas omnium rerum » [[°629](#)].

3. Aussi, l'être est-il une « nature » (aliqua « ratio ») si universelle qu'il contient toutes les réalités, malgré leur multitude et leur diversité parfois absolue, implicitement sans doute, mais de sorte qu'aucune différence n'est ajoutée du dehors pour l'explicitier en l'enrichissant : en d'autres termes, *l'être est exprimé par une idée analogue*. Saint Thomas note souvent cette précision en montrant que l'être n'est pas un genre, parce qu'il dépasse tous les modes d'être essentiels absolus et délimités, de sorte qu'il appartient à l'ordre « transcendantal », et peut avoir des inférieurs doués de natures purement et simplement diverses, sans que le raisonnement où il intervient souffre du sophisme d'équivoque.

4. Cependant, l'être est aussi une « nature » abstraite, que nous trouvons d'abord réalisée avec limite dans les objets concrets, changeants et

multiples (bien que de soi il n'implique pas limite), c'est-à-dire, *l'être est aussi un composé de puissance et d'acte.*

Ce dernier point précise en quel sens l'être est, pour saint Thomas, le premier connu, la lumière qui rend tout le reste intelligible. Ce n'est pas la notion mise à part et très purement devant le regard immatériel de l'âme. Au début au contraire, cette perfection de soi infinie reste comme engagée dans l'objet concret d'expérience sensible (ens concretum quidditati sensibili [[°630](#)]) car la nécessité d'abstraire, propre à l'intelligence humaine en tant qu'humaine, l'oblige à ne voir jamais la perfection absolue, si ce n'est en des participations relatives où elle ne se reflète que partiellement. Si donc l'objet formel adéquat de notre intelligence, celui qui épuise son amplitude, est l'être comme tel, son objet formel propre, celui qui lui est proportionné, qu'elle atteint d'abord et en fonction duquel elle voit le reste, c'est l'être « essence des choses sensibles ».

Nous rejoignons ainsi la formule définitive du principe fondamental qui, nous l'avons dit, unifie aussi bien le thomisme que l'aristotélisme :

TOUT EST INTELLIGIBLE PAR L'ÊTRE, idée analogue, se réalisant dans l'acte et la puissance.

B) Place du « Principe » en Philosophie.

§259). Le thomisme semble se présenter comme un système fermé, où toutes les parties s'enlacent puissamment sans qu'on aperçoive d'abord la porte d'entrée. Cette « entrée » est sans nul doute le principe d'universelle intelligibilité que nous venons d'exposer ; mais est-il une thèse de critériologie, de logique, de psychologie, de philosophie naturelle ou de métaphysique ? — Il semble tenir à la fois de toutes ces sciences.

1) Il commence en effet par une affirmation de critériologie : le thomisme est une philosophie RÉALISTE, qui tient pour possible la concordance ou « l'adéquation » parfaite du jugement vrai, même scientifique, universel et nécessaire, avec l'objet extérieur (chose en soi) vraiment connu tel qu'il est. Ce n'est pas d'ailleurs un réalisme « naïf » ou exagéré, ni même « dogmatique ». Saint Thomas, après Aristote, reconnaît que l'attitude initiale de la pensée philosophique est le « doute » ; bien plus, s'il s'agit de

la philosophie première qui doit examiner les toutes premières bases de la spéculation, ce sera une sorte de doute critique universel, et une réfutation par l'absurde du scepticisme universel [[°631](#)].

La position thomiste n'est autre que celle du réalisme modéré ou conceptualisme mitigé, position très nuancée, défendue déjà par Aristote, retrouvée par la scolastique des siècles précédents, et qui devient une des citadelles du thomisme.

Il faut reconnaître cependant que le point de vue critique reste secondaire pour saint Thomas : le plus souvent, il se contente d'affirmer son réalisme comme une vérité de bon sens ; et pour justifier les restrictions qu'il admet, et résoudre les difficultés qu'on lui oppose, sa méthode est de poursuivre la construction de la philosophie en montrant l'accord constant de ses conclusions avec les faits d'expérience.

2) Le point de vue *psychologique* de l'abstraction, très connexe avec la solution critique du problème des universaux, a déjà plus d'importance, surtout si l'on insiste sur le rôle de l'intelligence, sa primauté reconnue sur la volonté, son double objet, l'un caractérisant l'intelligence comme telle (l'être), l'autre, spécifiant l'intelligence en tant qu'humaine (l'essence abstraite du sensible). Le thomisme apparaît alors comme un INTELLECTUALISME d'une essence très spéciale parmi tous les autres systèmes, et l'on peut non sans raison, choisir ce centre de perspective pour caractériser la plupart des thèses de saint Thomas [[°632](#)].

Il faut reconnaître que l'énergie avec laquelle saint Thomas défend la valeur propre de notre intelligence, maintenant son indépendance de la foi en philosophie, expliquant son mécanisme naturel complet : son rôle spécifique dans l'action volontaire, son ascension progressive, poussée par une sorte de « désir » naturel de voir l'essence même du premier être, Dieu, toutes ces ramifications de son intellectualisme lui donnent une grande place dans le système.

Néanmoins, ce n'est là encore qu'une partie dans le tout, une application spéciale d'un principe plus universel : car lorsque saint Thomas cherche ce principe dominateur, qui unifiera tout sans exception, il laisse le point de

vue subjectif de l'intelligence « preneuse » d'être, pour considérer au point de vue purement objectif l'être lui-même dans sa nature intrinsèque.

3) Le plus souvent cependant, il n'atteint pas ce dernier point de vue directement, et il passe par *l'aspect logique* de son principe : sans doute espérait-il par là se faire mieux comprendre de ses contemporains, toujours avides des précisions parfois subtiles de la logique. Sur ce terrain, il a remarquablement complété la position d'Aristote en précisant la valeur analogique de l'idée d'être : et l'on pourrait très justement appeler toute sa doctrine, la « Philosophie de l'ANALOGIE ». Très souvent, il a rappelé sa position intermédiaire, excluant à la fois l'attribution univoque qui ferait de l'être une essence absolue bien délimitée et détruirait sa *transcendance*, et l'attribution équivoque, qui ferait de l'être un pur nom commun, sans signification commune au sens propre : c'est ce qu'on a appelé *l'analogie de proportionnalité propre* [°633] dont l'exposé détaillé est une des parties les plus originales du thomisme.

§260). 4) Mais cette théorie prend tout son sens, lorsqu'on remarque qu'elle s'applique également à toute perfection pure, et spécialement à Dieu ; et cette constatation nous indique la vraie place du principe fondamental du thomisme en philosophie : c'est avant tout une thèse de *métaphysique*. Le thomisme en effet est proprement la PHILOSOPHIE de l'ÊTRE [°634].

Si l'être est le premier intelligible, contenant en soi toutes les autres « natures » (rationes intelligibiles), il y a un certain nombre de ces explicitations qui ont le privilège de l'égaliser en amplitude. C'est pourquoi elles jaillissent comme d'elles-mêmes au contact de ces expériences très simples, qui ont déjà suscité l'idée de « quelque chose », c'est-à-dire d'une chose intelligible et souvent convenable et bonne. Ces notions et perfections, elles aussi *transcendantales*, d'unité, vérité, bonté s'identifient en réalité avec « ce qui est », bien qu'elles enrichissent pour nous la connaissance explicite de l'être. C'est pourquoi elles jouissent des mêmes privilèges de l'analogie et de l'« intelligibilité spontanée » ou évidence immédiate. Aussi, en les comparant entre elles, naissent d'elles-mêmes d'autres formules qui reprennent sous un autre aspect le principe d'universelle d'intelligibilité. Deux exemples : le principe de raison suffisante, affirmant que tout est, ou par soi, ou par un autre, doué de vérité

et explicable en droit : « *tout a sa raison d'être* » ; — et pour l'action, le principe de finalité, affirmant que toute tendance active s'explique par le bien qui en est le but : « *tout agent agit pour une fin* ».

C'est en cet endroit que saint Thomas, interprétant à la lumière de ces premiers principes le changement et la multiplicité des êtres constatés par l'expérience, retrouve la clef de voûte de l'aristotélisme : *l'acte et la puissance*, et son application la plus importante en philosophie naturelle, la théorie des quatre causes. En effet, toute la philosophie de la nature de saint Thomas, comme celle d'Aristote, n'est qu'une application détaillée de ces formules dérivées, plus directement utilisables. Mais le philosophe païen mettait principalement en lumière l'aspect *physique*, où l'être est surtout un composé de puissance et d'acte, ne parlant guère de Dieu que comme de l'Acte pur et premier Moteur de l'univers sensible. Le philosophe chrétien met l'accent sur l'aspect *métaphysique*, où l'être est avant tout une « perfection pure », ne considérant guère les choses sensibles en elles-mêmes (en dehors de l'homme), mais à un point de vue en quelque sorte transcendantal. En effet, préoccupé de chercher dans les créatures un moyen de connaître Dieu et d'expliquer les mystères divins, saint Thomas fait ressortir partout l'aspect de perfection pure : vie, connaissance, liberté, amour, etc., et il y montre chaque fois une nouvelle réalisation des propriétés de l'être analogue.

C'est en ce sens où s'affirme une très riche ontologie, que pour saint Thomas, tout est intelligible par l'être et que les multiples sciences destinées à expliquer les multiples réalités, ne font qu'explicitier des « raisons d'être ». — Ainsi, en reprenant le principe d'Aristote, le principe thomiste reste original, et le dépasse incontestablement par sa force métaphysique, comme on le verra mieux encore dans les applications.

3. L'universalité du thomisme.

§261). En droit, le principe d'universelle intelligibilité ne laisse rien en dehors de son ressort : non seulement, au point de vue subjectif, il embrasse toutes les connaissances possibles à l'homme, mais au point de vue objectif, il semble capable d'éclairer toutes les réalités.

En fait, comme on peut le conclure des précisions données, les applications ne peuvent atteindre une telle universalité : aussi dans le thomisme, qui par nature tend à être la « science universelle », il y a seulement un noyau central proprement « scientifique » (au sens scolastique), dont l'étendue, toujours capable de progrès, est provisoirement complétée par des connaissances probables : c'est ce que montrent les quatre étapes par lesquelles, selon saint Thomas, se constitue le savoir humain.

Première étape : l'Intuition.

§262). Au point de départ de sa vie intellectuelle, l'homme possède une triple source de connaissance immédiate, dont la vérité ne se prouve pas, mais se constate, et qu'on peut en ce sens appeler une triple intuition :

a) **L'intuition sensible** [°635] donne les objets concrets, très riches en précisions et très pauvres en extension : elle fournit les faits d'expérience, et elle a le privilège d'être une intuition *au sens strict*, c'est-à-dire d'atteindre immédiatement l'objet extérieur, en tant qu'existant réellement en dehors de notre connaissance [°636]. Par contre, elle reste sous le contrôle de notre intelligence, car elle n'a pas au sens propre la vérité qui exige le jugement ; mais dans le domaine restreint de son objet formel propre, tout étant normal, elle est infaillible, en ce sens qu'elle exprime l'objet concret tel qu'il est.

b) **L'intuition intellectuelle** donne l'être, notion très pauvre en précision, mais infinie en extension. On peut appeler cette constatation de l'être, une « intuition » (au sens large), pour signifier non seulement qu'elle est immédiatement évidente, mais aussi que, selon saint Thomas, elle se concrétise spontanément dans le même objet que celui de l'intuition sensible, et que cette identification est acceptée comme valable. Ainsi, par ses premières réflexions, l'intelligence ne se porte pas vers le moi pensant, pour passer ensuite de la conscience à l'extérieur : mais au contraire, elle se place d'emblée au sein du monde extérieur, pour revenir ensuite sur soi-même dans l'acte réflexe de la conscience.

Cette réflexion elle-même, selon saint Thomas, constitue une vraie *intuition intellectuelle* du moi pensant, non pas pour en connaître *l'essence* [°637], mais son existence seulement, s'il s'agit de l'âme unie au corps [°638].

L'âme, il est vrai, doit toujours passer par les sens pour ses activités intellectuelles, mais en même temps, d'une façon indirecte, elle peut se saisir immédiatement dans son acte de pensée, comme une réalité actuelle et vivante.

c) **Enfin, l'intuition du bon sens** donne les premiers principes qui, en déployant les richesses transcendantales de l'être (comme nous l'avons dit) [[§259-260](#)] fournit la lumière intellectuelle nécessaire pour interpréter scientifiquement les faits d'expérience. Saint Thomas en indique avec une grande précision le caractère, moitié intuitif et inné, moitié abstraitif et acquis. Il les considère comme des principes actifs ou vertus intellectuelles qui sont comme en germe dans les dispositions naturelles de la raison, de sorte qu'ils s'épanouissent également en tout homme au premier contact de l'expérience. C'est pourquoi, en ce domaine tout premier, la raison agit plutôt comme « intelligence », par un regard direct qui saisit l'évidence immédiate du jugement et qui adhère avec une certitude dont aucune démonstration ne pourrait augmenter la valeur ni la stabilité. C'est pour signifier ce mode spécial d'intellection qu'on peut parler ici d'intuition.

Saint Thomas enfin distingue une double manifestation de cette intuition, qu'on peut appeler le *bon sens spéculatif* (*habitus primorum principiorum*), point de départ des sciences spéculatives et le *bon sens pratique* (*synderesis*), point de départ de la morale [[°639](#)].

Deuxième étape : l'Induction.

§263). Le progrès de l'esprit vers la vérité se fait par le *raisonnement*, procédé naturel de la « raison » ou intelligence discursive. Il consiste dans le passage du connu à l'inconnu en comparant entre elles les vérités préalablement acquises.

Tout d'abord, les principes universels qui, en vertu de l'analogie de l'être, font connaître tout sans exception, mais implicitement, vont s'explicitier au contact des objets concrets. Cette interprétation intellectuelle de l'expérience sensible s'appelle *l'induction* ; elle a pour but de préciser le degré d'être ou la « nature » (*essentia*) des êtres concrets et son idéal est d'établir une définition au sens strict, indiquant le genre prochain et la différence spécifique.

De là le rôle très important de l'induction en thomisme. La présentation littéraire, surtout dans la Somme, ne doit pas faire illusion : selon le goût du temps et le but synthétique de l'auteur, la doctrine est d'ordinaire exposée sous forme de syllogisme ; mais souvent, par exemple dans le traité des passions, des actes humains, des vertus morales en particulier, le raisonnement n'est nullement *a priori* et constitue une réelle induction.

Saint Thomas d'ailleurs distingue avec Aristote une double induction [§72] : l'une *au sens large*, lorsqu'il s'agit d'établir les notions générales de la métaphysique, ou les définitions les plus universelles, comme celles des perfections pures. Elle revient à une abstraction plus précise, n'exige que des faits peu nombreux et très simples, et ainsi se prête mieux à la forme syllogistique. L'autre induction, *au sens strict*, sert lorsqu'il s'agit d'établir la définition de natures plus précises, par exemple celles de la pierre, du cheval. Elle constitue un raisonnement proprement dit, soumis à des règles spéciales, elle exige des faits d'expérience détaillés, précis et nombreux, et ainsi serait plus difficilement proposée en syllogisme.

Saint Thomas connaît et apprécie cette forme plus stricte, mais il ne l'emploie guère qu'après Aristote, en commentant les livres de sciences physiques du philosophe grec : il a laissé aux modernes l'honneur de compléter le péripatétisme sur ce point. Au contraire dans son effort pour élargir la base métaphysique de sa philosophie, (comme nous l'avons dit), il emploie fréquemment la première forme d'induction : et c'était tout à son avantage, car ici, le point de vue très universel et la simplicité des faits absolument indubitables, rendaient possible la pleine évidence et la conquête d'inafaillibles vérités.

Ce procédé était en parfaite harmonie avec son principe fondamental, car étant donné ce point de départ très général, on ne peut établir d'abord que des définitions génériques (comme celles de substance et d'accident, puis de corps, d'animalité, etc.) et il est nécessaire d'avancer peu à peu par des expériences détaillées, vers la définition des espèces ultimes, dont la connaissance parfaite constitue en droit [°640] les diverses parties de la philosophie naturelle.

Troisième étape : la Déduction.

§264). La science au sens strict, telle que la comprend toujours saint Thomas, ne peut jamais être constituée par une pure induction. En effet, la science est la « connaissance intellectuelle parfaite d'une essence déterminée » dont elle détaille toutes les propriétés en les expliquant pleinement par leurs raisons d'être propres et intrinsèques. Elle est donc nécessairement le fruit du syllogisme démonstratif : « Syllogismus faciens scire ». Elle est ainsi constituée par une série de déductions dont le premier moyen terme, comme l'enseigne Aristote [[§73](#)], est nécessairement la définition même de la nature ou essence spéciale qui fait l'objet de la science, et qui a été préalablement établie par une induction évidente. Cette définition qui éclaire et unifie toutes les conclusions suivantes est l'objet formel, qui spécifie chaque science et la distingue des autres.

À noter que ces deuxième et troisième étapes ne sont que l'application de la logique d'Aristote que saint Thomas reprend à son compte et juge assez parfaite pour ne la modifier en rien.

Quatrième étape : la Systématisation.

§265). Ainsi, par une multitude de sciences hiérarchisées qui, en droit, ne doivent laisser échapper aucun aspect essentiel de l'expérience, nous poursuivons la connaissance totale du réel. Mais cet idéal est pour nous irréalisable en deux points, parce que dans les réalisations de l'être, les deux degrés extrêmes, Dieu et l'individu, restent impénétrables à notre raison.

a) **Dieu** d'abord, à cause de son excès de perfection et de notre obligation de le contempler dans le miroir des créatures, ne se révèle jamais à notre raison naturelle, dans son essence intime. Nous ne pouvons « définir » son degré d'être absolu ou « spécifique », mais seulement le caractériser en accumulant les négations : « Scire de Deo non possumus quid sit, sed quid non sit » [[°641](#)]. Cependant cette première lacune, outre la Foi et le Ciel qui la combleront surabondamment, trouve un remède *scientifique* dans la spéculation analogique de la théodicée, qui, sans être une science spéciale, est une partie essentielle, la plus noble et la mieux déduite, d'une vraie science, la métaphysique.

b) **L'individu**, à l'opposé, reste impénétrable par son excès d'imperfection : il est en effet constitué dans son caractère propre d'individualité au sens

strict (c'est-à-dire dans les natures sensibles multipliables numériquement), par un principe de puissance pure : la matière première. Aussi, notre intelligence, obligée de recevoir l'impression de l'objet pour connaître, abstrait-elle nécessairement tout aspect d'individualité, de sorte qu'il ne peut y avoir de science du singulier matériel : « Non est scientia nisi universalium ». À cette impuissance radicale, il faut ajouter qu'un grand nombre de degrés d'être, connaissables scientifiquement en droit, restent encore inexplorés par la raison, de sorte que, dans le domaine de la philosophie naturelle ou physique, le noyau lumineux de la science se réduit à peu près aux quelques thèses de la cosmologie.

Il y a cependant des remèdes à cette lacune. D'abord, il y a l'intuition sensible qui compense l'impuissance intellectuelle et complète admirablement la science abstraite en atteignant l'individuel comme tel ; mais son rayon d'action, même agrandi par la mémoire et l'érudition, reste fort restreint. C'est pour remédier à cette étroitesse de l'information sensible, et remplacer les sciences non encore construites, que la raison forme un ensemble d'opinions probables, appelé « système ». L'opinion en effet, selon saint Thomas, n'est pas l'équivalent d'ignorance, ni de doute. C'est une affirmation positive, douée de vraisemblance, c'est-à-dire de vérité approchée et, par conséquent, riche d'une certaine connaissance, parce qu'elle est basée sur des inductions concordantes, bien que non pleinement évidentes, et confirmée par des raisons *a priori* et des analogies.

Ainsi, ce travail de systématisation, en complétant les déductions scientifiques, permet de se faire une idée d'ensemble du réel, en partie définitive, quant aux conclusions évidentes (science), en partie approximative et provisoire, quant aux conclusions vraisemblables (opinions) : et cette continuité dans les explications, comme l'impression d'unité et d'harmonie qui en découle, augmente encore la probabilité des thèses systématiques.

Saint Thomas a incorporé dans sa philosophie tout un ensemble de théories de ce genre, principalement en matière astronomique, chimique et physique (au sens moderne) ; parfois même, il les expose avec des expressions telles que « manifestum est », « patet », qu'il ne faut pas prendre à la lettre : parfois aussi, il reconnaît leur pure probabilité [[°642](#)] ; le plus souvent, il les

cite comme des exemples admis de tous, destinés à faire saisir des vérités plus profondes et plus certaines. Toute cette partie systématique, qui d'ailleurs n'était pas l'oeuvre propre du saint Docteur, mais d'Aristote, était évidemment réformable, et est devenue caduque : elle doit être remplacée par les progrès des sciences modernes.

Il reste que, dans le développement ainsi compris de la philosophie, tout effort intellectuel a sa place légitime, de sorte que toute vraie science peut devenir une ramification du thomisme. Ainsi saint Thomas mérite le titre de « Docteur commun ».

4. L'unité du thomisme.

§268). La rigueur avec laquelle saint Thomas conserve son point de vue universel et en poursuit fermement l'application jusqu'aux dernières conclusions, scientifiques ou probables, donne au thomisme une parfaite unité : toute sa doctrine se développe en projetant les mêmes principes de métaphysique générale sur les divers objets de spéculation.

Cette unité fait aussi son *originalité*, par laquelle il s'oppose aux autres philosophies. Celles-ci, tout en s'accordant avec lui dans leurs évidences fondamentales, les unifient à un point de vue plus restreint ; c'est pourquoi, en se développant, elles s'éloignent de plus en plus du thomisme et l'opposition éclate dans leur systématisation. Il convient donc d'insister avant tout sur la partie fondamentale et métaphysique ; mais il faut aussi noter qu'en adoptant plus fidèlement le point de vue de la doctrine, on aura plus de chance de poursuivre plus loin la déduction avec évidence démonstrative.

D'ailleurs, la construction parfaite de la philosophie, science universelle, telle que la définit le paragraphe précédent, ne peut être achevée par un seul penseur et elle exige la collaboration des siècles. Saint Thomas lui-même n'a voulu qu'apporter sa pierre à l'oeuvre déjà bien commencée par Aristote ; son grand mérite a été de discerner la partie solide, proprement scientifique de ce vaste système, et de la mettre en pleine valeur. Aussi les applications plus particulières où la philosophie lui est redevable d'un réel

progrès, sont, ou d'ordre métaphysique (étude de Dieu et des Anges), ou d'ordre psychologique et moral (étude de la nature et de l'action humaine).

Saint Thomas choisit cette direction comme la plus convenable à son but essentiellement théologique : car il ne nous a pas directement présenté une synthèse de sa philosophie, comme il a écrit une « Somme théologique » ; aussi est-il possible de reconstituer cette synthèse à différents points de vue. Même en mettant à la base le principe fondamental dans le sens métaphysique exposé plus haut, ce qui est certainement l'esprit du thomisme, on peut encore conduire les applications par un double chemin.

Premier chemin. On pourrait insister sur le rôle de l'induction, selon la méthode d'invention : on montrerait la naissance harmonieuse des diverses thèses au contact successif de l'expérience, progressant à la façon des sciences expérimentales ; et ceci conviendrait au thomisme moderne, soucieux de s'adapter à la mentalité de son temps.

Deuxième chemin. On pourrait insister sur le rôle de la déduction, et la méthode d'exposition scolastique, en montrant le déroulement logique des conclusions à partir des applications les plus métaphysiques en Dieu. On peut dire que saint Thomas, étant donné la vue synthétique éminente qu'il possédait de ses principes et de leurs conclusions (et la tendance générale de son temps, comme la sienne propre, de préférer la déduction), aurait choisi ce dernier ordre, sans négliger d'ailleurs de recourir à l'expérience et à l'ordre inductif, pour déterminer les degrés dans l'échelle des êtres en philosophie naturelle.

Il nous reste à indiquer à ce point de vue, les charpentes essentielles de la construction thomiste, en insistant sur trois points : la métaphysique, la physique ou philosophie naturelle et la morale, où l'influence historique de saint Thomas fut particulièrement remarquable.

A) Métaphysique.

§267) **Dieu.** Dans l'ordre synthétique (après avoir établi le principe fondamental), la première réalité à expliquer, c'est Dieu, parce qu'il réalise pleinement l'être, et est Source à la fois réalisatrice et explicative de tous les autres êtres.

Sur notre manière de connaître l'existence et la nature de Dieu, saint Thomas tient une position intermédiaire entre l'excès mystique des augustinien, exagérant le rôle de l'intuition, et le défaut physicien et agnostique des averroïstes et de Maïmonide, reléguant Dieu dans l'ordre des causes purement motrices ou absolument inconnues. En effet :

a) parce que la lumière de l'être nous est donnée en premier lieu pour connaître les « essences sensibles », Dieu, dans l'ordre naturel, est connaissable seulement *à posteriori*, dans le miroir des créatures ;

b) mais parce que le principe de raison d'être exige pour les perfections participées de l'univers, une cause parfaite, en soi pleinement intelligible, Dieu est connaissable par des idées qui, en signifiant d'une certaine façon sa « substance », gardent leur signification propre, malgré la diversité des proportions selon lesquelles elles se réalisent en Dieu et dans les créatures (analogie de proportionnalité propre).

Ces idées sont celles des transcendants et des perfections pures qui constituent autant d'attributs divins et se synthétisent parfaitement dans l'« *Ipsum Esse Subsistens* » qui est, dit saint Thomas, « *nomen propriissime Deo conveniens* » [°643]. Cette « quasi-définition » de Dieu est ainsi le sommet lumineux de la philosophie de l'Être.

Par rapport aux créatures, Dieu « défini » par l'Existence pure, est donc la *Cause Propre et parfaite de l'être comme tel* : c'est le point de vue platonicien de la *participation* que saint Thomas s'assimile ici avec la rigueur scientifique d'Aristote. Car il déduit les divers aspects de cette causalité universelle : création *ex nihilo*, conservation ou production stable de la durée des êtres ; et motion transcendante, qui ne ressemble en rien à celle du premier Moteur d'Averroès, mais reprend le point de vue métaphysique de saint Augustin, parce que cette impulsion créatrice maintient l'activité de chacun et sauvegarde spécialement la liberté de nos vouloirs [°644].

Enfin, cette notion de Dieu, Cause de l'être, permet de le concevoir, non plus seulement comme se connaissant et s'aimant soi-même, mais dans son omniscience créatrice (théorie des diverses sciences et des multiples Idées en Dieu) et dans son amour dominateur, créant et gouvernant tout pour sa

gloire (théorie de la Liberté divine, de la Providence et de la Prédestination).

La Créature. — Après Dieu, qui est la pure réalisation de l'être comme tel, vient, dans l'ordre synthétique, la définition la plus générique, et qui est encore d'ordre métaphysique : celle de l'être contingent ou de la créature. Saint Thomas la formule ainsi : « *Toute créature est une substance composée d'essence et d'existence, comme de deux éléments réellement distincts, quoique inséparables, et ordonnés entre eux comme l'acte à la puissance* ».

D'une part en effet, *la limite* révélée par la multiplicité, et essentielle à tout être distinct de l'unique Acte pur, exige en toute créature, que l'acte soit mélangé de puissance. — D'autre part, la perfection des natures (soit dans les diverses essences sensibles douées chacune d'un degré d'être positif spécial, soit surtout dans les purs esprits, exempts des imperfections de l'extension et de la localisation) exige que ces essences soient encore acte et non pas puissance pure ou matière.

Il faut donc, pour interpréter pleinement en les conciliant ces deux aspects de l'expérience, concevoir une essence qui, à un point de vue, joue le rôle d'acte, parce qu'elle donne à l'être sa nature spécifique ; et à un autre point de vue, joue le rôle de puissance, parce qu'elle est limitée à un ordre donné, de sorte qu'en recevant la perfection de soi illimitée et unique de l'existence, elle puisse la resserrer à sa propre mesure et rendre possible sa multiplication [[°645](#)].

De cette définition de l'être contingent découle comme une propriété nécessaire requise par son activité, la *nouvelle distinction réelle entre substance et accidents*. Dieu seul, en effet, parce qu'être infini, peut agir par son essence même : tout être fini doit se servir de principes actifs, réellement distincts de sa substance (facultés ou puissances) et qui d'ailleurs en manifestent la perfection. Ces rapports d'acte à puissance et aussi d'effet à cause, que saint Thomas, en application du principe de raison d'être, établit entre substance et accidents, lui fournissent le principe immédiatement utilisable pour déterminer en philosophie naturelle les divers degrés d'être : « *Agere sequitur esse* ».

B) Physique.

§268). La troisième définition la plus générique du thomisme est celle du corps en général, objet de la physique, ou philosophie naturelle : *Le corps est le composé substantiel de matière première et de forme substantielle*, ces deux éléments étant eux aussi réellement distincts et dans le rapport de puissance à acte.

Une double série de propriétés accidentelles manifeste l'essence corporelle : a) les propriétés *quantitatives* : l'extension, le nombre et les accidents qui en découlent : le lieu, le temps, la situation et l'habillement ; b) les *qualités*, puissances opératives, formes, qualités sensibles, couleur, chaleur, etc., et les changements correspondants à ces propriétés accidentelles, mais de telle sorte qu'ils entraînent parfois la transformation des substances elles-mêmes (génération et corruption) : c'est pour rendre intelligibles ces propriétés et ces changements profonds, qu'il faut reconnaître un principe d'ordre substantiel, purement potentiel, sans nulle détermination, et incapable d'exister sans la forme : la *matière première*. Celle-ci est ainsi le propre des corps, indissolublement unie à la quantité et absente de droit des esprits purs.

D'autre part, la variété des opérations révèle la hiérarchie des espèces physiques : le mouvement immanent caractérise la vie, et l'âme végétative ; l'activité de connaissance où le vivant commence à s'immatérialiser en s'assimilant « l'autre en tant qu'autre », exige dans l'animal une âme plus parfaite ; l'activité abstractive qui, pour saisir l'objet sous l'aspect universel, doit être intrinsèquement libre de toute matière, requiert dans l'homme une nature spirituelle. C'est à cet endroit de la « physique » que saint Thomas étudie spécialement le composé corporel, définissant l'homme « un composé substantiel de matière première et d'âme raisonnable, spirituelle et subsistante ».

Mais la thèse thomiste fondamentale en philosophie naturelle, à la fois très hardie et très simple, est celle de *l'unité des formes substantielles et de leur individuation par la matière*. Tout être corporel, y compris l'homme, est constitué par *une seule* forme substantielle, unie par nature et directement à la matière première ; et la preuve fondamentale tient en ce que la raison

d'être de l'unité substantielle constatée par l'expérience ne peut être que l'unité de l'élément actuel de la substance (forme).

Cette théorie était si nouvelle que saint Thomas dut la défendre de multiples façons. Aussi développe-t-il la démonstration en proposant une triple série de considérations :

a) **Considérations métaphysiques** : il met l'unité de forme en relation avec l'unité transcendantale de l'être : « Nihil est simpliciter unum, dit-il, nisi per formam unam, per quam res habet esse », — De même, puisque la forme substantielle comble l'imperfection primordiale de la matière, de sorte que l'union des deux constitue l'essence, toute forme survenant ensuite est nécessairement accidentelle, parce qu'elle actue un être qui possède déjà son unité substantielle.

b) **Considérations physiques** : la pluralité des formes rendrait impossible le changement substantiel, parce que le fond de l'être constitué par la forme de corporéité, ne serait pas modifié par la corruption des autres formes.

c) **Considérations psychologiques** : l'unité de la forme explique la solidarité des fonctions vitales dans l'homme, car des formes indépendantes ne se gêneraient pas dans leurs actions ; de plus cette unité explique l'identité de l'homme vivant et de l'homme ressuscité.

Quant au comment de la question, saint Thomas l'explique par une double théorie :

a) celle de la *hiérarchie des formes*, selon laquelle un principe plus parfait contient en soi les vertus actives du moins parfait, en concédant d'ailleurs que la raison d'être immédiate et proportionnée de la diversité des opérations, se trouve dans ces diverses « vertus » ou facultés, conçues comme des accidents propres, découlant de l'âme unique ;

b) celle de la *succession des formes*, selon laquelle la matière est d'abord actée par une forme inférieure transitoire qui, lorsque sont apparues les dispositions ultimes, cède la place à la forme supérieure qui la contient virtuellement, et enfin, chez l'homme, à la seule âme intellectuelle créée immédiatement par Dieu, comme l'exige sa spiritualité.

Cette thèse se complète enfin par celle du *principe d'individuation*. Si en effet, la puissance seule limite et multiplie, on ne peut trouver que dans la matière première, racine de la quantité, la raison d'être de la multiplicité numérique des formes dans la même espèce. C'est pourquoi, pour les formes pures (les anges), chaque individualité subsistante épuise son espèce et est nécessairement unique : le problème de l'individuation ne se pose plus.

La théorie s'applique à l'âme humaine elle-même, quoique subsistante ; car si elle n'est pas produite « ex materia », elle est créée « in materia », c'est-à-dire en relation directe avec telle portion de matière première qui l'individualise : et parce que cette relation est inscrite en leur essence, les âmes, même séparées, restent distinctes numériquement, en gardant leur aptitude naturelle à former un tout substantiel avec un corps.

Ainsi, une même raison d'être : la composition de puissance pure et d'acte essentiel (matière et forme) explique sans complication les situations les plus compliquées, et distingue nettement l'homme du monde angélique ; tandis que cette même composition d'acte et de puissance, dans l'ordre supérieur d'essence et d'existence, distingue très nettement aussi le monde angélique de Dieu.

C) **Morale.**

§269). Saint Thomas est le premier philosophe du XIII^e siècle qui ait édifié la synthèse morale scolastique sur une base aristotélicienne, et l'on peut proposer son oeuvre comme un exemple de déduction scientifique donnant la pleine raison d'être de la vie humaine. Enracinée dans la psychologie et la métaphysique, la morale conduit l'homme à sa fin par les moyens appropriés, en déterminant le devoir individuel et social.

1) **Fondement psychologique et métaphysique.** La morale thomiste s'enracine dans la théorie de *l'appétit*, qui trouve lui-même sa raison d'être et son explication dans les notions métaphysiques de bien et de cause finale et efficiente. L'appétit, en effet, n'est rien d'autre que le principe actif par lequel chaque être poursuit sa pleine actuation ou perfection : « *Inclinatio rei ad suum bonum* ». Aussi trouve-t-on une diversité d'appétits aussi riche que la diversité des degrés d'être.

Les formes purement physiques sont douées d'un simple appétit naturel ; les connaissant, grâce à leur forme intentionnelle surajoutée à leur être physique, jouissent d'un appétit spontané (*elicitus*) source des mouvements si variés des passions. Enfin l'homme, grâce à la raison capable de saisir l'aspect universel de bien, possède un appétit volontaire, nécessairement entraîné à vouloir le bien absolu ou la béatitude comme telle, mais restant *libre* de choisir les moyens particuliers qui y conduisent, parce que tout bien concret reste inadéquat à sa capacité. Cette théorie de la liberté, de ses rapports avec la raison où elle trouve sa source et sa spécification, de son influence sur le monde inférieur des passions, etc., est une des parties les plus achevées du thomisme et une des assises les plus solides de sa morale.

2) **La fin dernière.** Ainsi, parce que l'objet de l'appétit intellectuel est le bien comme tel, la véritable béatitude de l'homme ne peut être que la possession de Dieu, seul bien absolu sans nul mélange de mal, seul capable par conséquent de rassasier pleinement et définitivement tous les désirs de la volonté.

Mais la faculté humaine qui réalise essentiellement cette possession, c'est l'intelligence, car son acte est une « saisie de l'autre », une opération par laquelle nous nous identifions en quelque façon avec l'objet ; la volonté reste d'ailleurs le principe du mouvement qui précède et du repos délectable qui suit la possession et lui est indissolublement unie.

Donc, la béatitude est constituée formellement par la « contemplation » de Dieu. En philosophie, cette contemplation devrait sans doute se réduire à une « sagesse » analogique, abstraite et discursive, proportionnée à l'homme ; mais saint Thomas théologien, parle d'un désir naturel qui porte notre raison à ne pas se reposer avant d'avoir atteint la vision de l'essence première et Divine, et il trouve la réponse à ce désir dans la seule béatitude humaine vraiment définitive : la vision béatifique du Ciel. L'homme sans doute, par un mauvais usage de sa liberté, peut se choisir une autre « béatitude », mais il restera alors malheureux et *coupable*, tant qu'il ne s'orientera pas vers Dieu.

3) **Les moyens.** Notre condition matérielle entraîne la nécessité d'une marche progressive vers la béatitude : les moyens qui y conduisent sont les multiples actes humains, à condition qu'ils soient bons, c'est-à-dire qu'ils

réalisent pleinement leur être comme acte humain, selon l'adage : « Bonum ex integra causa ».

Ces actes, en se répétant, actuent progressivement l'indétermination de la liberté et des puissances qu'elle commande, en y engendrant de nouveaux principes d'action, qui permettent d'agir avec plus de perfection et de délectation ; ce sont les habitudes qui, dans l'ordre du bien, s'appellent *vertus*. En se basant sur ce principe, que « partout où il y a dans notre activité une raison spéciale de conformité avec la droite raison, il y a un objet formel spécifiant une vertu », saint Thomas analyse à fond l'organisme très complexe de nos vertus, en notant qu'elles s'unifient toutes naturellement dans la prudence ou [butance](#), et surnaturellement dans la charité.

4) **L'obligation**. Tous les actes bons sont aptes à conduire à la béatitude, mais il en est un certain nombre qui ont une relation essentielle avec elle, de sorte qu'on ne peut les omettre sans renoncer à la fin dernière. De là leur caractère *d'obligation* qu'on peut définir : « la nécessité propre à la liberté », et qui suppose, pour être intelligible, la dépendance foncière de notre liberté vis-à-vis du créateur.

La dernière raison d'être de cette obligation, la règle suprême de moralité, n'est pas, comme le pensaient les augustiniens, la pure Volonté de Dieu. En effet, tout vouloir suit une intellection qui en est la raison d'être en le spécifiant : ce fondement est donc un acte de raison pratique déclarant tel moyen, telle opération, nécessaire à l'obtention de la fin. Cette déclaration constitue la *loi*. Lorsqu'elle est prononcée par la Raison divine, cette déclaration est la *loi éternelle*, qui n'est autre chose que l'ordre des essences conçues par Dieu. Lorsque cette déclaration est reflétée dans les essences créées, elle est la *loi naturelle*, soit physique et au sens large, dans les natures irraisonnables ; soit morale et au sens strict, dans la nature humaine où elle est prononcée par la raison, grâce au bon sens pratique (*synderesis*). Ainsi, si la Raison divine est la règle suprême de la moralité, la raison humaine par la conscience morale en est la règle prochaine et immédiate.

L'étude des diverses vertus précise quels sont les actes bons ou mauvais, obligatoires, ou surérogatoires, et la formation de la conscience par l'acquisition de la [butance](#) règle l'application de la loi aux actes particuliers.

5) **La société.** L'homme est par nature un « animal sociable », parce que la société lui est nécessaire pour combler les insuffisances matérielles et morales de l'individu. C'est pourquoi la loi naturelle ne formule pas seulement les devoirs des individus, mais contient aussi des règles de vie sociale, c'est-à-dire un *droit naturel* national, et même international. C'est pourquoi aussi l'autorité sans laquelle la coordination des pensées, des volontés et des actes vers une fin commune serait impossible, vient immédiatement de Dieu [°646], auteur de la société et des conditions essentielles de son existence. Le rôle de l'autorité est de préciser les applications du droit naturel, en conformité avec la justice distributive, par la constitution d'un code de lois positives.

Ainsi la direction de la raison, qui prend sa source dans la Loi éternelle, « quae est quasi ratio Dei », s'étend par l'intermédiaire de la conscience et de l'autorité jusqu'aux moindres détails de la vie humaine, et elle ordonne celle-ci toute entière vers l'acquisition de la béatitude qui n'est elle-même que le plein épanouissement de la vie intellectuelle.

§270) CONCLUSION. La philosophie thomiste a le privilège d'être seule la philosophie officielle de l'Église catholique, ainsi que le déclare le Canon 1366 du *Codex Juris Canonici* : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem, professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » [°647]. — L'étude que nous achevons montre que ce choix de l'Église est pleinement justifié par la valeur intrinsèque, pédagogique et scientifique de cette doctrine. Car le thomisme a pour caractère fondamental d'être la philosophie du bon sens, par conséquent universelle et catholique.

Par là, on n'affirme pas qu'il ait épuisé toute vérité et achevé définitivement tout progrès intellectuel. Selon le mot de Lacordaire : « Saint Thomas est un phare et non pas une borne ». C'est pourquoi, par exemple, selon ses propres principes, il laisse le champ libre aux découvertes des sciences de la nature et leur a préparé des cadres rationnels pour les recevoir et les coordonner avec les sciences proprement philosophiques [§265]. Si le thomisme du XIIIe siècle sut accueillir et vivifier les sciences anciennes conçues à la manière d'Aristote, le thomisme du XXe siècle saura justifier et donner leur pleine valeur aux sciences nouvelles conçues à la façon de

Newton et de Descartes [[°648](#)]. De plus, comme toute oeuvre humaine, la synthèse de saint Thomas contenait une partie systématique capable de s'améliorer : les disciples creuseront les thèses fondamentales, et les nouveaux problèmes à résoudre, comme ceux de l'idéalisme, de la critique moderne, ou ceux de l'ordre économique et social, exigeront toujours de nouvelles solutions et de nouveaux développements.

Mais si l'on considère le noyau central, le corps de doctrines démontrées et constituées en « science » (au sens scolastique), le thomisme apparaît comme le système le mieux équilibré, le plus solidement fondé sur le bon sens, celui où la part du subjectif est la moins apparente et qui répond le plus pleinement à l'idée de « philosophie éternelle » : « Philosophia perennis » (Leibniz). — Aussi, à l'égard des autres doctrines, est-il largement compréhensif ; impitoyable à l'erreur certes, mais éclairant la valeur propre de chacun ; il révèle ainsi son aptitude merveilleuse à recevoir dans l'ampleur de son principe fondamental, toutes les vérités partielles mises en relief par les autres systèmes.

C'est donc à bon droit que saint Thomas reçut le titre de Docteur commun et fut proclamé le Guide des études [[°649](#)] : en lui, nous ne trouvons pas la raison d'un seul homme, mais la voix de la vérité commune à tous les hommes, et le plus beau reflet de cette Lumière Incréée du Verbe de Dieu qui éclaire tout homme venant en ce monde.

Précis d'histoire de philosophie (§271 à §298)

Article 3. Les synthèses non thomistes.

§271). Les luttes que saint Thomas eut à soutenir montrent que sa synthèse ne fut pas unanimement acceptée au XIII^e siècle. Outre le système averroïste et les thèses augustinienes dont nous avons déjà noté les principaux tenants [[§247-250](#)], on trouve parmi les contemporains l'oeuvre de deux docteurs franciscains : Roger Bacon et saint Bonaventure qui nous donnent une présentation originale de l'augustinisme.

Ce fut en effet dans *l'ordre franciscain* que cette ancienne doctrine se survécut, en se rajeunissant d'ailleurs au contact d'Aristote et suivant le caractère propre de chaque philosophe. Bacon, plus analytique, est aussi plus riche en doctrines scientifiques. Saint Bonaventure, l'émule de saint Thomas en synthèse, imprègne son oeuvre d'un mysticisme digne de saint François. Enfin, vers la fin du siècle, apparaît la synthèse de Duns Scot, une des plus remarquables de la scolastique et des plus irréductibles au thomisme. Nous aurons ainsi trois paragraphes :

1. Roger Bacon.
2. Saint Bonaventure.
3. Duns Scot.

1. Roger Bacon (vers 1210-1292).

[b50\) Bibliographie spéciale \(Roger Bacon\)](#)

§272). R. Bacon est né à Ilchester (Angleterre) ; vers 1210-14. Porté dès sa jeunesse à l'observation de la nature et aux expériences, il fit ses études à Oxford, sous la direction de Robert Grossetête. Celui-ci fut semble-t-il (vers 1221) le premier chancelier de la célèbre Université anglaise à laquelle il

imprima une vigoureuse impulsion vers l'étude des langues et des sciences de la nature [°650] ; cette école était pour R. Bacon l'atmosphère la plus favorable à l'épanouissement de son propre génie.

Cependant, l'Université de Paris restait le modèle de celle d'Oxford [°651] et les maîtres anglais aimaient à y faire un stage. Nous y trouvons en effet R. Bacon vers 1245-1256 ; mais bientôt il revient à Oxford qu'il ne quitte plus ; c'est alors qu'il décide d'entrer dans l'ordre franciscain. Là, il continue avec une ardeur inlassable ses études de langues et de sciences expérimentales : géographie, astronomie, physique, etc. Il enseignait aussi la théologie, mais il dut abandonner sa chaire vers 1258, à cause de sa faible santé ; il réserva toutes ses forces pour ses branches préférées.

Il aurait voulu publier le résultat de ses travaux ; ses supérieurs, jugeant ses idées trop avancées, ne le lui permettaient pas. Mais un de ses amis, devenu Pape sous le nom de Clément IV (1265-1268) lui ordonna de lui envoyer ses ouvrages projetés. Grâce à cette protection, parut bientôt *l'Opus majus* qui comprenait sept parties : causes de nos erreurs ; rapports de la philosophie et des sciences avec la théologie ; linguistique ; mathématiques ; perspective ; science expérimentale ; philosophie morale. Il fut suivi de *l'Opus minus* et de *l'Opus tertium* qui résumaient les doctrines du premier Opus en les complétant ou développant sur certains points. Il nous reste en plus divers opuscules touchant la théologie, la philosophie et les sciences (comme *De multiplicitate specierum*) qui semblent des fragments d'un grand ouvrage « *Scriptum principale* » dont Bacon nous a laissé le plan [°652].

Les condamnations de 1277 portées par Tempier [§251] atteignirent quelques doctrines scientifiques de notre philosophe qui répondit par son « *Speculum astronomiae* ». Cette opposition, jointe à ses critiques incessantes contre les scolastiques, lui attira la condamnation de son supérieur général, Jérôme d'Ascoli, et sa carrière doctrinale en fut définitivement brisée [°653].

A) Caractère général.

Roger Bacon est une personnalité complexe, offrant des contrastes qui étonnent de prime abord. Il est un détracteur passionné de la scolastique et

il en accepte les doctrines essentielles ; il exalte la méthode expérimentale et il prône l'illumination augustinienne ; il aime à scruter la nature et proclame la suprématie de la mystique ; peut-être la synthèse de ces tendances se trouve-t-elle dans la théorie de l'unité de la science.

D'abord, R. Bacon apparaît au Moyen Âge comme le juge impitoyable des défauts de la scolastique. Il traite ce sujet sans se lasser, lui consacrant des opuscules spéciaux [°654] et de longs chapitres en toutes ses oeuvres. Par exemple, dans l'Opus minus, il analyse les sept péchés capitaux qui vicient, selon lui, les études théologiques : l'habitude des théologiens de traiter *ex professo* de pures questions philosophiques ; leur ignorance des sciences positives indispensables, comme celle des langues ; d'où les nombreuses erreurs de leurs commentaires ; puis, la préférence donnée aux *Sentences* de P. Lombard, livre humain, sur la Bible, livre divin ; la corruption où est tombé entre leurs mains le texte sacré ; l'abus du sens spirituel et le mépris du sens littéral ; enfin, la manie des prédicateurs d'aborder en chaire de pures questions philosophiques.

Quant aux philosophes, il leur reproche avant tout de négliger les sciences et les méthodes d'observation pour se lancer à perte de vue dans les raisonnements *à priori*. Ces défauts ne sont pas imaginaires, ils sévissaient parmi la foule des maîtres sans génie, et ils furent une des principales causes de la décadence. Mais on doit regretter que Bacon se soit laissé aveugler sur le mérite des grands systèmes doctrinaux qui s'érigeaient de toute part en ces temps ; en particulier, ses réquisitoires contre A. de Halès et saint Albert le Grand sont manifestement exagérés, et le thomisme naissant malgré son importance, n'a guère attiré ses regards. Ce qui explique un peu cette partialité, c'est l'estime où il tenait les sciences positives à l'encontre de beaucoup de ses contemporains [°655].

R. Bacon est en effet frappé avant tout par l'aspect concret des problèmes. Il relève par exemple les défauts du calendrier julien et les fautes de l'édition de la Vulgate en usage dans les écoles, priant instamment le Pape d'y porter remède. Il montre l'utilité de la géographie et il dresse lui-même une carte du monde [°656] ; il décèle les illusions d'optique en astronomie ; il cherche des moyens plus sûrs que l'observation directe pour déterminer la grandeur réelle et l'éloignement des astres ; après mûr examen, il se

prononce contre le système de Ptolémée. Il insiste sur l'étude des langues étrangères, surtout l'hébreu, l'arabe et le grec, nécessaires pour comprendre les documents anciens et lui-même s'y applique avec persévérance. Surtout, il professe que la véritable explication des phénomènes de la nature doit être *quantitative*, que les sciences en ce domaine exigent l'application de la géométrie et des mathématiques et il pressent les merveilleux progrès qu'on peut y réaliser : « Son opuscule *De secretis operibus artis et naturae* est plein de ces visions d'avenir : les bateaux à vapeur, les chemins de fer, les ballons, les leviers à roue, les scaphandres, le télescope, le microscope, les terribles effets de la poudre y sont indiqués presque à la lettre » [°657].

On se tromperait cependant en prenant Roger Bacon pour un savant moderne qui serait totalement étranger à la Foi catholique ou même prêt à la combattre [°658] ; il reste un scolastique, et même profondément attaché à l'esprit de l'ancienne école augustinienne [°659]. De même qu'il n'a jamais cherché à se soustraire aux ordres de l'obéissance, jamais il n'a cru que les sciences ou la philosophie pouvaient se séparer de la Foi. Il considère Dieu comme la source de toute vérité, humaine et surnaturelle, et cette vérité s'est transmise jusqu'à nous, de génération en génération, par tradition : d'où découle la nécessité de connaître les langues pour recueillir cette tradition. Les philosophes païens eux-mêmes ont puisé à cette source universelle de vérité : « Impossible fuit, écrit-il, homini ad magnalia scientiarum et artium devenire per se, sed oportet quod habuerit revelationem » [°660] et il croit, comme plusieurs Pères de l'Église, que les sages de la Grèce ont connu les Révélations faites à Abraham et à Moïse.

De tout cela se dégage pour le philosophe anglais, le principe de l'unité de la science : « Toute vérité venant de Dieu, il faut que nos diverses connaissances, sciences particulières, philosophie, théologie se subordonnent et se complètent pour former l'unique science possédant la pleine vérité ». Nous avons là comme le principe fondamental de la philosophie de Roger Bacon.

B) Doctrines philosophiques

§273). La philosophie de R. Bacon n'est pas sans originalité : la conception des *natures* s'y harmonise pleinement avec les thèses sur la *connaissance* ;

et son principe de l'unité de la science y commande la théorie de l'expérience.

1) **Les natures.** Fidèle aux positions augustinienes, le docteur anglais conçoit toute nature créée comme composée de matière et de forme ; car la matière est le principe de la limite et de la multiplicité. L'existence d'êtres corporels et, par conséquent, la pluralité des substances est un fait évident ; tout panthéisme, comme celui d'Amaury de Bênes et de David de Dinant [[§210](#)], est pure absurdité.

Mais pour R. Bacon, si puissamment attiré vers le concret, le réel est individuel ; et puisque nos idées universelles expriment le réel, il faut concevoir l'organisation interne des substances corporelles comme comportant des « étages superposés » [[°661](#)] ; chaque degré métaphysique (corporité, vie végétative, sensitive, intellectuelle) comprend une matière et une forme qui, réunies, jouent le rôle de puissance par rapport au couple supérieur. Chaque « étage » possède son individualité connaissable par une idée universelle ; mais seul le degré supérieur par son action dominatrice, constitue l'individu parfait.

Autre thèse augustinienne : la matière première, au degré le plus bas du réel, n'est pas puissance pure : elle a son existence propre et possède des raisons séminales qui dirigent activement l'évolution des corps. Mais Bacon précise, défendant non seulement la pluralité des formes, mais aussi la *pluralité des matières premières* ; chaque espèce a la sienne, en sorte que la spécification comme l'individuation est donnée par l'union de la matière et de la forme. « Et ideo asinus non differt ab equo per solam formam, sed per materiam aliam specificam » [[°662](#)].

2) **La connaissance.** Cette conception des natures individuelles entraîne chez R. Bacon une *théorie intuitioniste* de la connaissance, non seulement sensible, mais aussi intellectuelle. L'expérience sensible externe saisit le fait concret globalement ; les idées intellectuelles y saisissent les couches génériques et spécifiques qui, nous l'avons vu, s'y trouvent avec leur individualité et peuvent donc se révéler à nous directement. Cette doctrine rend inutile le travail d'abstraction et l'existence de l'intellect agent, tel que le comprenait Aristote et saint Thomas. Aussi R. Bacon enseigne-t-il que l'intellect agent n'est autre que Dieu, source de toute connaissance, dont

l'illumination est nécessaire à toute intelligence créée pour saisir les reflets des vérités éternelles dans le monde. Nous retrouvons ici la grande doctrine augustinienne de l'illumination, qui se présente assez étrangement sous des termes techniques de la philosophie d'Aristote.

R. Bacon requiert cette illumination pour tout acte d'intelligence sans exception ; et en ce cas, il semble concevoir ce concours général de Dieu d'une façon assez voisine de celle de saint Augustin. Selon de Wulf, « il veut simplement dire que le concours général que Dieu apporte à toute créature pour que celle-ci ait une efficace s'appelle dans le cas de la connaissance, une illumination de vérité » [°663]. Mais pour obtenir une vraie science, et surtout la sagesse parfaite de la théologie, il faut une *illumination spéciale*, secours gratuit comparable à l'inspiration. Au premier degré, pour atteindre la vraie philosophie, nous trouvons ce que Bacon appelle « illuminations pure scientiales » dont furent favorisés les sages païens eux-mêmes et qui sont sur la lisière du naturel et du surnaturel [°664]. Vient ensuite une série d'autres faveurs nettement surnaturelles, qui se rattachent aux dons du Saint-Esprit et qui conduisent notre connaissance à travers la Foi et la théologie jusqu'aux intuitions mystiques. Ainsi le principe de l'unité de la science et l'explication de la connaissance s'éclairent et se corroborent mutuellement.

3) Théorie de l'expérience. Cette théorie, replacée au sein des thèses que nous venons d'exposer, prend un sens bien spécial. Il y a, selon R. Bacon, trois sources du savoir : l'autorité, la raison et l'expérience. Or la vraie science ne peut être donnée ni par l'autorité seule, ni même par la raison : celle-ci fait bien admettre la conclusion grâce à l'argumentation, mais elle ne donne pas la pleine certitude. Seule l'expérience constitue la science : « Argumentum... non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniatur via experientiae » [°665].

Cependant R. Bacon distingue deux expériences : l'une externe, l'autre interne. La première est constituée par l'exercice des sens externes ; mais pour qu'elle ait une valeur scientifique, il faut d'abord que l'observateur précise et étende la portée de ses sens au moyen d'instruments ; puis, qu'il interprète les résultats à la lumière des mathématiques. Ces préceptes constituent une première idée déjà remarquable de la méthode des sciences

positives. Bacon, il est vrai, ajoute qu'il faut tenir compte des influences occultes de la nature ; mais il prend soin de distinguer nettement les conclusions scientifiques des rêveries de l'occultisme et, par exemple, il rejette catégoriquement la transmutation des métaux [°666]. Il a d'ailleurs fait de nombreuses applications de cette méthode et même « il a essayé de constituer une science générale ayant pour but de ramener a des principes mathématiques toutes les actions réciproques des corps et des agents naturels. Cette science toute nouvelle qui lui coûta dix ans d'efforts est exposée dans le *De multiplicatione specierum* » [°667].

Cependant l'expérience externe n'est qu'une première étape : la marche vers la vérité se réalise surtout par *l'expérience interne* car celle-ci n'est rien d'autre que l'intuition de la vérité obtenue par les diverses illuminations spéciales dont nous avons parlé plus haut. Ainsi comprise, la doctrine de R. Bacon enseignant que seule l'expérience donne la science, n'est qu'une autre forme du principe de l'unité de la science et s'inspire de la tradition augustinienne.

Conclusion. Roger Bacon peut être considéré comme le précurseur et le premier fondateur de l'école philosophique anglaise contemporaine, toute pénétrée d'esprit positif et d'estime pour les sciences expérimentales. Certes il reste de son temps par sa doctrine centrale de l'unité de la science et par la domination qu'il attribue sans hésiter à la théologie et à la mystique sur la philosophie et les sciences de la nature ; il n'a rien d'un rationaliste et il unit avec aisance l'amour enthousiaste pour la Foi catholique avec l'amour de la méthode expérimentale. Cette union paraît irréalisable à l'esprit moderne : « union inexplicable, dit Bréhier [°668], s'il s'agissait de la méthode expérimentale telle qu'on la comprend aujourd'hui. Mais en fait, ce n'est pas d'elle qu'il s'agit »... Nous avons montré au contraire qu'il s'agit bien de la méthode scientifique qui a permis les magnifiques inventions modernes. Elle est, chez R. Bacon, intégrée en une conception générale des sciences d'esprit augustinien et pleinement conforme à la « philosophie chrétienne » ; mais elle ne perd rien de sa valeur pour être mise à sa place hiérarchique dans l'échelle du savoir.

Il a du reste plusieurs façons de concevoir cette échelle ; la manière thomiste sauvegarde mieux encore la légitime indépendance des sciences

positives. Mais le grand mérite de R. Bacon est d'avoir insisté plus que d'autres sur l'emploi de l'expérience et d'avoir protesté avec force contre les erreurs de son temps en cette matière. On lui a reproché d'être exagéré en ses critiques, de s'y montrer « impulsif, vaniteux et suffisant » [°669]. Peut-être cependant doit-on voir plus encore en ses violentes diatribes le sentiment très vif de défauts qui n'étaient que trop réels chez beaucoup de scolastiques et dont la décadence va montrer toute la nocivité.

Mais les vues de R. Bacon étaient trop en avance sur son temps pour y déterminer un courant d'idées comparable au thomisme ou au scotisme. « Météore brillant, dit de Wulf [°670] il ne laisse point de trace en philosophie. C'est à peine si au XIVe siècle on lui emprunte des données de sciences expérimentales et de philologie. Les scolastiques du XVIe et du XVIIe siècle l'ignorent, et son nom ne réapparaît qu'avec l'édition de *l'Opus majus* par Jebb en 1733 ». Cette lumière mérite de briller encore en nos temps modernes pour montrer la possibilité d'harmoniser la Foi chrétienne et même l'esprit mystique avec une vraie prédilection pour les sciences positives.

2. Saint Bonaventure (1221-1274).

[b51\) Bibliographie spéciale \(Saint Bonaventure\)](#)

§274). Né en Toscane, saint Bonaventure entra à 17 ans dans l'ordre franciscain. Pendant ses années d'études à Paris, il put encore connaître, entendre même le célèbre Alexandre de Halès, fervent augustinien [°671] qu'il appelle « pater et magister noster ».

Son enseignement à Paris comme bachelier coïncide avec le premier séjour de saint Thomas en cette ville : ensemble ils combattirent contre les séculiers, ils eurent à souffrir de leur hostilité et ils prononcèrent le même jour [°672] leur leçon inaugurale comme Docteurs, sur l'ordre du Pape. Malgré leurs divergences d'opinions, les deux grands Docteurs restèrent toujours liés d'une sainte amitié. Mais tandis que saint Thomas put accomplir jusqu'à la mort sa mission purement doctrinale, saint Bonaventure vit s'achever à 36 ans sa carrière enseignante, lorsqu'il fut élu Ministre Général de l'Ordre franciscain, chargé d'écrire la vie de saint

François et de rédiger les Constitutions. Après avoir refusé l'archevêché d'York, il dut accepter, sur l'ordre du Pape, le cardinalat, en 1273. Il mourut en 1274 au Concile de Lyon où il venait de contribuer efficacement à la réconciliation des grecs et des latins.

Ses principales oeuvres, au point de vue philosophique, sont le *Commentaire sur les Sentences* (vers 1248-1255), les *Questions disputées*, *l'Itinerarium mentis ad Deum* (1259), le *Breviloquium*, le *De reductione artium ad theologiam* ; *Collationes in Hexaëmeron* (1273) ; *De triplici via* [[°673](#)], etc.

§275) **Caractère général.** L'oeuvre philosophique de saint Bonaventure est une synthèse originale et profonde de l'augustinisme dont nous avons donné plus haut les principales doctrines. Quatre points la caractérisent : une tendance qui est conservatrice ; un cadre qui est péripatéticien ; une vue centrale qui est augustinienne ; et un principe qui lui est propre.

1) **La tendance générale.** Saint Bonaventure est un esprit conservateur et modéré qui s'efforce de concilier le péripatétisme nouveau avec l'augustinisme traditionnel, mais en laissant la domination au *mysticisme* qui doit être le couronnement et le but où aboutit toute science, philosophique et théologique. L'unité de sa philosophie est d'abord constituée par cette *tendance constante* à bien accueillir les vérités évidentes apportées par Aristote (selon l'interprétation catholique défendue aussi par saint Thomas), tout en respectant le plus possible les anciennes opinions.

2) **Le cadre général** de cette philosophie est ainsi constitué par les grandes thèses de la métaphysique aristotélicienne : l'acte et la puissance s'appliquant dans les créatures par les principes constitutifs d'essence et d'existence, de matière et de forme, de substance et d'accident, exigeant les quatre causes, capables de nous faire monter jusqu'à Dieu par le moyen des créatures : la valeur de ces thèses prises en leur généralité est reconnue par les deux Docteurs ; mais dans la manière de les comprendre, il y a des nuances importantes. Tandis que la logique inflexible de saint Thomas heurte bien des opinions reçues, saint Bonaventure respecte au contraire la tradition ; tandis que saint Thomas s'engage hardiment dans la nouvelle

direction péripatéticienne, saint Bonaventure remonte au contraire vers les sources les plus profondes de l'augustinisme.

3) **La vue centrale** en effet qui unifie le mieux son système est celle de *l'exemplarisme* [°674]. S'il accueille les thèses très diverses de l'augustinisme traditionnel ainsi que plusieurs doctrines nouvelles d'Aristote, il ne se contente pas d'un éclectisme peu homogène : il s'efforce de tout rattacher à une même doctrine centrale, et, en vrai disciple de saint Augustin, il se met d'emblée au point de vue de Dieu. Au lieu d'expliquer les perfections divines par celles des créatures, il s'efforce de comprendre l'univers par la Bonté et la Sagesse du Créateur qui dispense à chaque être, selon son degré de perfection, une participation aux richesses d'être que le Verbe porte en ses Idées exemplaires. C'est pourquoi on peut formuler ainsi la théorie fondamentale de saint Bonaventure :

Toutes choses sont intelligibles par les Idées exemplaires de Dieu.

4) **Le principe des êtres incomplets.** Cependant, les doctrines à organiser étaient dans leur ensemble trop complexes et se tenaient trop souvent dans l'ordre physique pour être immédiatement expliquées par la théorie métaphysique de l'exemplarisme. Saint Bonaventure sut trouver un principe moins ample, mais plus directement applicable, qui lui permît d'harmoniser la plupart de ses théories et qui caractérise fort bien son esprit nuancé. S'il ne l'a pas donné explicitement, il est aisé de le dégager des multiples applications qu'il en a faites : c'est le principe « des êtres incomplets » qu'on peut formuler ainsi :

Toute propriété distincte en degré de perfection exige, comme raison d'être, un principe actuel ou une forme spéciale ; mais ces formes dans un même individu, étant hiérarchisées comme des êtres incomplets, maintiennent l'unité substantielle des êtres.

Ce nouveau principe, du reste, n'introduit aucune dualité dans le système : il n'est qu'une application de l'exemplarisme. Suivant la pente vers le réalisme total, habituelle aux platoniciens, saint Bonaventure aime à retrouver, dans les *natures* réelles, les distinctions correspondantes à nos diverses *idées*, les unes et les autres n'étant que les reflets atténués et multipliés des Idées exemplaires synthétisées dans l'unique nature divine.

La hiérarchie des formes n'est ainsi que l'expression du plan de la divine Sagesse retrouvé par notre raison en contemplant la création aux clartés de l'illumination divine.

Cependant, ce principe d'allure péripatéticienne n'est pas démontré ou déduit strictement de la théorie fondamentale de l'exemplarisme : son prix lui venait, pour saint Bonaventure, de son aptitude à donner un sens acceptable aux théories traditionnelles, tout en permettant d'enrichir la doctrine métaphysique de la sagesse augustinienne, par les précisions plus scientifiques des meilleures thèses d'Aristote.

Ce double point de vue est une source inévitable de complexité dans le système ; et saint Bonaventure ne nous ayant pas laissé de synthèse philosophique, il est possible de la reconstruire selon divers plans. Pour rester fidèle à l'esprit de saint Augustin, nous exposerons d'abord la doctrine de l'exemplarisme, où Dieu nous apparaît comme source explicative de toutes choses, en philosophie comme en théologie. Puis, nous montrerons comment le docteur franciscain, en appliquant son principe des **êtres incomplets**, dans le domaine, soit des natures, soit des opérations, a su concilier saint Augustin et Aristote, tout en montrant partout le reflet des Idées divines, dans les simples vestiges de la nature, comme dans l'image plus parfaite des opérations de l'âme.

1. L'EXEMPLARISME, ou Dieu source explicative de tout.
2. Les NATURES, ou Dieu dans ses vestiges.
3. Les OPÉRATIONS, ou Dieu dans son image.

1. - L'Exemplarisme.

La manière dont saint Bonaventure conçoit l'existence de Dieu le mène à la thèse fondamentale de l'exemplarisme ; et c'est de ce sommet qu'il nous donne une idée générale de la création comme d'un rayonnement des idées divines.

A) Existence de Dieu.

§275.1). Rien de plus légitime, selon l'esprit du docteur séraphique, que de placer Dieu au début de la spéculation, comme une lumière capable de tout expliquer ; car son existence nous apparaît comme un fait constaté et n'a pas besoin de démonstration au sens propre [°675]. Il y a cependant des « voies » par lesquelles la raison, à l'aide de réflexions ou d'arguments, s'élève à la contemplation de Dieu. Saint Bonaventure en signale trois :

1) Il propose d'abord la *voie de la causalité* fondée sur les vestiges les plus éloignés de Dieu, à savoir, les perfections des choses sensibles, leur beauté et leur ordre mêlés à leurs insuffisances [°676]. Il ne classe pas méthodiquement les phénomènes sensibles, mais il montre que tous joignent pour ainsi dire leurs voix pour proclamer l'existence du Créateur : « Quia relucet causa in effectu et sapientia artificis manifestatur in opere, ita Deus qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur » [°677].

2) La *voie de l'esprit* [°678] nous présente en nous-mêmes une image resplendissante de la divinité qui nous anime de sa présence ; car nos aspirations spontanées vers la vérité pleine et vers le bonheur éternel supposent que nous en connaissons l'objet : l'immuable vérité et le bien absolu qui est Dieu. Chacune de nos vérités infaillibles nous révèle d'ailleurs la source lumineuse d'où elle dépend.

3) Enfin, la *voie de saint Anselme* nous conduit directement à Dieu par l'idée même que nous nous en faisons ; car il est de l'essence de l'Être parfait d'exister. En d'autres termes, celui que nous constatons, comme source de la beauté du monde, et surtout comme racine des activités de notre esprit, nous apparaît comme réalisant l'existence par essence, nécessairement et, par conséquent, comme incapable de ne pas exister [§223]. « Nam Deus sive summa veritas est ipsum Esse quo nihil melius cogitari potest : ergo, non potest non esse nec cogitari non esse » [°679].

Ainsi Dieu lui-même est le premier objet de notre intelligence cherchant à expliquer l'univers ; il est, aux yeux du croyant comme du philosophe, l'Être suprême et parfait, cause première incausée, possédant toutes les perfections sans mélange et sans limite : « Non enim mutatur loco, quia ubique est ; non tempore, quia aeternitas simul est ; non forma, quia purus actus est. Unde mutationem secundum formam tollit simplicitas ; secundum tempus, tollit aeternitas ; secundum locum, tollit immensitas ; et ideo, in

Deo est summa stabilitas » [°680]. Mais pour saint Bonaventure, comme pour saint Augustin, Dieu est avant tout la Vérité subsistante, expliquant toutes choses par ses Idées : c'est l'exemplarisme.

B) Nature des Idées exemplaires.

§275.2). On appelle EXEMPLARISME, la doctrine d'inspiration platonicienne selon laquelle les perfections changeantes et multiples de ce monde sont expliquées par leur participation à une source idéale qui les réalise au suprême degré ; en toute plénitude et pureté. Pour les philosophes chrétiens, ces modèles ou exemplaires sont toujours les Idées divines.

L'idée exemplaire se définit, selon saint Bonaventure : « Similitudo rei per quam cognoscitur et producitur » [°681]. Elle appartient d'abord à la connaissance ; et celle-ci n'est autre qu'une certaine « assimilation » ou similitude entre le sujet connaissant et l'objet connu. Mais cette similitude n'est pas d'ordre statique : elle est le fruit de l'activité vitale, et c'est pourquoi saint Bonaventure désigne d'ordinaire la connaissance par le mot « expressio » : « Haec similitudo, dit-il, est ratio *expressiva* cognoscendi » [°682]. Il ne considère pas l'idée dans le terme achevé où l'objet est contemplé, mais plutôt dans l'acte où l'esprit engendre en soi ou « conçoit » une ressemblance de l'objet qu'il connaît [°683]. C'est pourquoi il définit la vérité, qui n'est que la connaissance la plus parfaite, « lux [°684] *expressiva* in cognitione intellectuali », c'est-à-dire, l'acte vital de l'intelligence qui s'exprime à soi-même sa parfaite similitude avec la chose pensée.

Outre cette expression d'ordre idéal, il y a l'expression *causale* par laquelle la perfection semble déborder et se communiquer hors d'elle-même en créant des êtres qui la participent ; et c'est précisément cette fécondité « ad extra » qui caractérise le mieux, pour saint Bonaventure, l'exemplarisme : « Exemplar rationem producendi dicit » [°685].

Lorsqu'il s'agit des Idées exemplaires en Dieu, on ne peut évidemment trouver entre elles aucune distinction réelle : elles s'identifient toutes avec l'unique essence simple et infinie. De là un double problème : Comment expliquer leur *multiplicité*, requise pour qu'elles expriment toutes les essences distinctes ? Et comment l'Infini peut-il être conçu comme semblable aux essences créées qui n'ont pour ainsi dire rien de commun

avec lui ? Saint Bonaventure répond en distinguant une double similitude : l'une est *dans le genre* et suppose une perfection univoque commune, comme celle du père et du fils dans la nature humaine ; l'autre, la seule qui convient à Dieu, est *hors du genre* [°686]. « Parce que l'exemplaire divin, dit-il, est très simple et très parfait, il est acte pur ; parce qu'il est infini et sans limite, il est en dehors de tout genre. Et c'est là la raison pour laquelle, tout en étant un, il peut être la similitude expressive d'un grand nombre de choses » [°687]. La similitude ainsi comprise n'est pas univoque, mais est fondée sur une simple *analogie*, bien que la doctrine de l'exemplarisme insiste davantage sur la communauté des perfections, sans nier pourtant la dégradation et l'éloignement des participations.

C'est par ses idées que Dieu connaît toutes ses oeuvres ; car il en est la cause, non point par nature, mais comme un artiste portant en soi le plan de l'oeuvre qu'il va exécuter par sa volonté délibérée : « *Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est : ergo, per artem, cum non sit alius emanandi modus nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate* » [°688]. Mais c'est aussi par elles qu'il crée toute chose, en rayonnant sa perfection.

C) Rayonnement des Idées exemplaires.

§275.3). D'après leur définition, les idées exemplaires n'expriment strictement que les réalités présentes ou futures, et elles sont ainsi, non seulement des lumières représentatives, mais aussi des foyers de rayonnement. Cependant, ayant choisi l'exemplarisme comme centre de perspective, saint Bonaventure en élargit le sens, et enseigne qu'il y a en Dieu un nombre infini d'Idées exprimant tous les possibles ; car si l'exemplaire dit un rapport à la production, ce peut être un rapport habituel et en puissance : « *Exemplar dicit respectum in habitu et potentia similiter, quia scit Deus et potest multa quae non facit* » [°689]. Ainsi Dieu par ses Idées connaît tous les possibles en tant qu'il est capable de les produire tous [°690].

Cependant, l'exemplaire au sens plénier est celui qui rayonne dans la création. Un principe bonaventurien commande ici toutes les conclusions : Les Idées divines, par leur efficacité créatrice, fondent pleinement la vérité des choses ; elles fondent leur vérité ontologique, en les établissant chacune

en leur degré de perfection d'après leur plus ou moins grande participation à la perfection divine ; elles fondent leur vérité logique pour Dieu, car elles sont le moyen par lequel Dieu connaît son oeuvre ; et aussi pour nous, car en comprenant les créatures, nous ne saisissons en leur essence qu'un reflet de leur source infinie ; et c'est pourquoi, les choses ayant plus de vérité en Dieu leur source qu'en elles-mêmes, nous les connaissons mieux en leurs Idées éternelles qu'en elles-mêmes.

Si les idées divines fondent la réalité des choses, elles ne se contentent donc pas d'exprimer leur perfection spécifique, comme le voulait Platon, en laissant échapper la matière qui serait présumée et coéternelle à Dieu. L'art divin produit les choses dans leur réalité concrète, c'est-à-dire comme individus existants ; et l'Idée divine, grâce à sa similitude hors du genre, est capable d'exprimer aussi bien le singulier que l'universel : « Haec similitudo est ratio expressiva cognoscendi non tantum universale, sed etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis, nec singularis, sicut nec Deus » [°691]. Par là, saint Bonaventure réfutait efficacement l'erreur d'Aristote et des Arabes qui refusaient à Dieu la connaissance parfaite du monde. Il concluait même que Dieu possède une Idée propre de la matière première, parce que, selon lui, cette matière a une réalité de droit indépendante de la forme [°692].

Mais si les choses reçoivent leur être et leur intelligibilité des Idées divines qui sont éternelles, l'ordre du monde n'est-il pas aussi éternel, ou du moins, ne pourrait-il pas l'être ? Saint Bonaventure concéderait pour les Idées la possibilité d'informer une matière éternelle, s'il pouvait en exister une : « Si materia coaeterna est auctori tamquam opacum, sicut rationabile est ponere Filium qui est splendor Patris coaeternum, ita rationabile videtur creaturas sive mundum, qui est umbra summae lucis, esse aeternum » [°693].

Mais les Idées divines ne se contentent pas d'informer ; elles expliquent tout l'être jusque dans ses dernières assises, en sa matière comme en sa forme ; elles sont créatrices au sens strict, c'est-à-dire qu'elles ont tiré l'univers du néant. Or il semble à saint Bonaventure qu'il y aurait contradiction à supposer les choses tirées du néant, sans avoir jamais été dans le néant, mais en existant de toute éternité. À cette raison fondamentale, il ajoute plusieurs arguments. « Si l'univers continuait

d'exister après un temps infini déjà écoulé, il faudrait admettre que l'infini peut augmenter, puisque des jours nouveaux s'ajoutent aux anciens... ou que le monde n'a pas eu de terme initial et que, par conséquent, il n'a pas pu arriver au terme actuel, puisque la durée à parcourir eut été infinie... et si le monde était éternel, il y aurait eu une infinité d'hommes et il y aurait encore actuellement une infinité d'âmes immortelles, ce qui est contradictoire » [[°694](#)]. D'où il faut conclure que le monde a été nécessairement créé dans le temps [[°695](#)].

Enfin l'exemplarisme est le fondement de la divine Providence : en produisant le monde comme une oeuvre d'art, Dieu n'a eu d'autre fin que sa propre gloire qu'il a manifestée en répandant sa bonté et en conduisant chaque être au bonheur. Quant au problème du mal, saint Bonaventure le résout comme saint Augustin [[§160](#)] ; il montre que, dans l'ordre physique, le mal est une condition de beauté de l'ordre universel ; et dans l'ordre moral, il n'est permis que pour un plus grand bien.

2. - Les Natures.

§276). Pour expliquer les diverses natures créées en gardant le plus possible les anciennes conceptions, saint Bonaventure choisit la théorie physique d'Aristote : celle de *la matière et de la forme* ; mais il l'élargit et lui donne un sens métaphysique. Pour lui, cette distinction révèle la composition réelle fondamentale qui constitue tout être contingent ; elle appartient de droit à toute créature et la distingue de Dieu qui est seul Acte pur, seul exempt de matière.

Cette façon d'interpréter l'hylémorphisme va permettre de conserver les quatre principales thèses augustinienes :

1^{re} Thèse : *la matière première, acte incomplet*. Selon Aristote, la matière première doit être conçue comme puissance pure, absolument dépouillée de toute détermination ; et à cause même de cette indétermination, on peut la retrouver, conclut saint Bonaventure, en toutes les créatures sans exception ; mais, ajoute-t-il, la « matière commune » ainsi considérée n'a qu'un être purement idéal et ne peut se réaliser dans la nature. Toute matière réelle doit

donc jouir d'un *commencement* d'actualité, appelant par son essence même, comme complément, une forme déterminée.

On peut rapprocher cette conception de la distinction thomiste entre essence et existence : des deux côtés, nous avons une actualité [[°696](#)] qui reste sous un rapport limitée par soi, potentielle et incomplète, exigeant le complément d'une dernière forme ou d'une suprême actualité. De la sorte, au point de vue de l'importance métaphysique, c'est la distinction matière-forme, qui remplace pour saint Bonaventure la distinction essence-existence : aussi la réalité de cette dernière est-elle laissée dans l'ombre, et il semble bien que le Docteur séraphique la considère comme une simple distinction logique, fruit de l'abstraction de notre esprit.

2e Thèse : *la matière spirituelle*. Si la distinction réelle de matière et de forme est caractéristique des êtres contingents, il faut évidemment que l'âme humaine séparée et les purs esprits soient des êtres matériels, puisqu'ils sont des créatures : et ainsi les anges peuvent, comme les êtres corporels, se multiplier numériquement, ayant eux aussi, pour principe d'individuation, la matière : celle-ci d'ailleurs, pour individuer, agit de concert avec la forme.

Mais ce qu'il faut surtout noter, c'est la différence essentielle qui oppose la matière corporelle à la matière spirituelle : la première est source de la quantité et par suite de la divisibilité et localisation spatiale ; la seconde est pleinement exempte de ces imperfections. La première est source de changements continus et profonds qui amènent la corruption et la mort, parce qu'elle n'est jamais pleinement actée par la forme qu'elle possède ; la seconde au contraire, n'empêche nullement l'incorruptibilité et l'immortalité, parce qu'elle est pleinement dominée par la forme qui l'actue.

Pour montrer cette domination et incorruptibilité de la forme spirituelle, saint Bonaventure se base principalement sur les opérations intellectuelles. Par là en effet, il apparaît que l'esprit ne peut avoir de contraire dont il subirait l'action corruptrice : car, par une même idée, il possède et s'assimile les réalités les plus opposées : ainsi par l'idée de couleur, il saisit à la fois le blanc et le noir. Donc, malgré leur matière, les anges et l'âme humaine sont naturellement incorruptibles [[°697](#)].

Si la forme spirituelle est incorruptible, elle ne peut donc être produite par génération, mais doit être directement créée par Dieu ; il faut répudier le traducianisme.

D'autre part, comme chaque âme garde désormais avec elle sa portion de matière, si elle la puisait dans la matière préexistante de l'univers, la quantité disponible diminuerait sans cesse : aussi, pour ne pas troubler l'ordre du monde, Dieu crée avec chaque âme humaine la matière spirituelle qu'elle doit informer.

3e Thèse : les raisons séminales. La matière corporelle, étant passive, ne peut expliquer seule les transformations de la nature ; il faut admettre avant tout l'influence de causes efficientes. Cependant, cette influence est soumise à des lois dont on peut trouver l'explication dans la matière première. Celle-ci en effet, à cause même de son actualité incomplète qui l'oriente vers une certaine catégorie de formes, est douée de *virtualités* diverses, qui lui permettent d'être complétée successivement par diverses formes, et qui dirigent par conséquent le sens du changement substantiel. Saint Bonaventure comprend d'ailleurs cette préexistence virtuelle dans les raisons séminales, d'une façon assez large, de sorte que celles-ci peuvent contenir des formes opposées, et par conséquent, elles exigent toujours l'activité déterminante d'une cause efficiente.

4e Thèse : pluralité des formes. En toute créature il y a, pour déterminer la matière, un certain nombre de formes hiérarchisées, depuis la plus générale qui est celle d'être, jusqu'à la forme spécifique ; plusieurs de ces formes sont secondaires et accidentelles, mais les autres sont d'ordre substantiel. Pour saint Bonaventure en effet, l'unité de la substance n'est pas incompatible avec la pluralité des formes substantielles, à condition que celles-ci soient entre elles comme des *êtres incomplets* qui s'achèvent mutuellement, de sorte que la dernière forme spécifique domine pleinement les autres et leur impose son unité.

Dans l'homme, il y a deux formes substantielles principales ayant chacune sa matière correspondante : la forme de corporéité et l'âme spirituelle. Celle-ci n'est pas seulement l'âme intellectuelle, mais elle est constituée par la réunion des trois principes de vie (vie végétative, sensible et raisonnable) qui sont de nouveau comme trois êtres incomplets, destinés par nature à

former un tout. Ainsi l'âme et le corps sont deux substances complètes chacune en son genre ; mais, parce qu'elles sont destinées l'une à l'autre, l'une jouant le rôle de puissance et l'autre d'acte, elles s'unissent pour constituer l'unique substance de l'homme.

Cette conception d'actes ou d'êtres incomplets n'est pas absurde et maintient réellement l'unité substantielle, puisqu'on suppose que les diverses parties réellement distinctes sont ordonnées par leur nature même à former un tout [°698]. Il ne suffit pas cependant à une théorie, de n'être pas absurde pour être *vraie*, c'est-à-dire pour exprimer le réel tel qu'il est. Si notre intelligence puise ses connaissances dans les choses par abstraction, comme le prouve saint Thomas, elle ne peut légitimement conclure à la composition d'éléments distincts réellement à la façon de matière et forme, que si les propriétés à expliquer se révèlent à l'expérience comme irréductibles et opposées, s'excluant comme perfection et imperfection [°699].

Or, les divers degrés d'être que les diverses formes sont destinées à expliquer, ne s'opposent pas au sens propre : ils se complètent plutôt dans l'ordre de l'acte. Ainsi, la vie sensitive ne nie pas la vie végétative, mais la complète ; et l'intelligence ne nie pas la connaissance sensible, mais la complète. C'est pourquoi, le réel est pleinement expliqué par une seule forme en chaque substance.

Tel est le point de vue purement objectif, résolvant le problème pour lui-même, indépendamment des solutions fournies par la tradition. La position de saint Bonaventure était plus engagée dans les contingences historiques ; elle a du moins le mérite d'introduire l'unité dans la variété des thèses augustinienes.

3. - Les Opérations.

§277). Saint Bonaventure considère les principes d'action ou facultés comme « *consubstantiels à l'âme* » et non comme des accidents surajoutés : trouvant dans la multiplicité des formes une explication suffisante des opérations diverses, il est porté à atténuer la distinction entre substance et accident. Il n'admet pas cependant l'identification radicale de l'âme et des

facultés : celles-ci se distinguent de l'âme « en tant que facultés, mais elles s'identifient avec elle par tout le contenu positif de leur être » [°700] : elles sont comme « les promotions immédiates de la substance » [°701], car on ne peut concevoir l'âme sans le triple pouvoir, si bien analysé par saint Augustin [°702], de se souvenir, de connaître et d'aimer [°703].

Saint Bonaventure adopte d'ailleurs la classification d'Aristote, distinguant les facultés d'ordre végétatif, sensible, et spirituel ; et dans ce cadre péripatéticien, il s'efforce d'intégrer la doctrine augustinienne de l'illumination, en unifiant ces diverses thèses par la théorie de l'exemplarisme. Nous le montrerons spécialement pour la connaissance, dans laquelle Foi et raison collaborent intimement, et pour la volonté où l'influence divine règle la vie morale.

A) La connaissance ; Foi et raison.

§278). La théorie de la connaissance a une particulière importance, étant la base de la mystique : elle nous montre la doctrine d'Aristote harmonisée avec celle de saint Augustin pour nous conduire à la connaissance de Dieu, source de toute vraie science. On peut la résumer en cette thèse :

Les divers aspects de notre connaissance intellectuelle doivent s'expliquer par deux ordres d'opérations complémentaires : les unes abstractives et inférieures, les autres intuitives et supérieures.

a) **L'ordre de l'abstraction.** Pour acquérir la science des êtres contingents, nous possédons une intelligence passive, complétée par un intellect agent qui, en dégagant l'espèce intelligible de l'image sensible, permet à l'intelligence passive de se l'approprier et de connaître par elle la nature et les lois des choses sensibles. Nous avons ici la théorie d'Aristote, prouvée par les faits d'expérience qui montrent la dépendance de notre raison vis-à-vis des images et du bon fonctionnement des sens. Les deux intellects, d'ailleurs, sont moins deux facultés que deux fonctions complémentaires d'une même âme intellectuelle.

Par ce premier ordre d'opérations, s'explique l'aspect imparfait de notre raison, qui juge d'après des principes et des objets temporels : c'est la

« raison inférieure » qui correspond à la « science » [[§164](#)] de saint Augustin.

b) **L'ordre de la vision.** Pour compléter notre raison inférieure, nous jouissons de *l'illumination de Dieu*, participation à la vérité divine qui nous fait voir nos vérités par intuition, dans leurs « raisons éternelles », sans cependant nous découvrir l'essence de Dieu. Nous retrouvons ici la théorie de saint Augustin [[§165-166](#)] avec sa preuve : les caractères de nécessité, d'immutabilité et d'éternité, qui appartiennent à la vérité, dominant non seulement le monde sensible, mais notre âme spirituelle elle-même. Ils ne peuvent donc s'expliquer par l'activité de cette âme, pas même par l'intellect agent : il faut admettre une intervention immédiate de Dieu, une certaine union de notre raison à la Raison divine, qui nous permette de participer réellement à la Vérité.

La nature de cette vision illuminatrice n'est pas absolument claire : elle n'est pas la simple influence universelle ou créatrice de Dieu, car, à partir de cette influence, il faut le raisonnement pour atteindre Dieu, et l'illumination donne immédiatement cette vérité ; ce n'est pas non plus la révélation surnaturelle réservée à la grâce, ni la vision de l'essence divine réservée au ciel. C'est un « contact immédiat » qui nous rend Dieu présent comme Vérité réglant nos jugements et comme Intelligence donnant l'impulsion à nos intellections : « regulans et movens ». Si donc, en cette théorie, nous ne voyons pas toute vérité en Dieu, cependant, toute vérité n'acquiert sa pleine certitude que par une sorte d'intuition [[°704](#)] de Dieu qu'elle nous donne indirectement ; et celle-ci, d'abord d'ordre naturel, tend à devenir surnaturelle et mystique, comme le demande la collaboration de nos facultés complémentaires.

c) **Considérés dans leurs rapports mutuels** en effet, ces deux ordres de connaissance apparaissent faits l'un pour l'autre : l'ordre abstraitif est plus précis, mais manque de fermeté ; l'ordre de la vision, qui porte sur les vérités les plus générales, se précise au contact des sciences particulières ; et il en est en même temps le complément nécessaire pour que nous atteignions la pleine certitude [[°705](#)].

Ici encore s'applique le principe des êtres incomplets, sous la forme des « fonctions complémentaires », pour concilier Aristote et saint Augustin.

Objet de l'illumination : Intuition de l'âme ; Contuition de Dieu.

§279). Pour saint Bonaventure, comme pour saint Augustin, le problème essentiel ne concerne pas l'origine des concepts ou idées abstraites, mais la valeur éternelle de nos vérités : aussi l'objet propre de l'illumination est-il constitué par les *premiers principes*. Ils sont *innés*, mais au sens large ; ils ne sont pas déposés dans l'intelligence dès sa création, car c'est continuellement, en chaque intellection, que s'exerce l'illumination divine [°706] ; mais l'intelligence « les forme avec une aisance si spontanée, dès le premier contact avec les choses, que nous avons peine à ne pas les imaginer comme virtuellement préformés dans la pensée qui les énonce » [°707].

Ces principes nous fournissent principalement les règles générales qui nous dirigent, soit dans l'ordre spéculatif pour acquérir la sagesse, soit dans l'ordre pratique pour bien vivre. Mais ils nous donnent aussi, selon saint Bonaventure, la connaissance de deux objets concrets : l'âme et Dieu.

a) **L'âme** étant présente à elle-même, se connaît directement par intuition ; elle n'a pas en effet à recourir à l'abstraction, puisqu'elle n'est pas un objet sensible. D'ailleurs, il s'agit, non pas de la nature abstraite de l'âme, mais de la réalité vivante qui nous constitue personnellement : nous avons proprement « l'intuition du *moi* ».

b) **Dieu** étant un être pleinement spirituel, la connaissance que nous en avons n'a pas besoin d'être abstraite du sensible : elle est *innée* à la manière des premiers principes, par le fait que le Créateur de notre âme et l'Illuminateur de notre intelligence est intimement présent en nous : « *Lux proxima animae, etiam plus quam ipsa sibi* ».

Sans doute, on ne connaît pas Dieu dans son essence, mais il suffit de rentrer en soi-même pour s'en faire une idée, car l'intelligence en saisit la présence, indirectement mais infailliblement, en toute vérité éternelle qu'elle affirme. Saint Bonaventure appelle cette connaissance indirecte et quasi-intuitive, la *CONTUITION de Dieu* que l'on peut définir avec M. Gilson « L'appréhension indirecte par la pensée d'un objet qui nous échappe, mais dont la présence est en quelque sorte impliquée dans celle des effets qui en découlent » [°708]. De nouveau, nous revenons à la position de saint Augustin qui, arrivé au sommet des vérités éternelles,

affirmait aussitôt l'existence de Dieu, s'élançant jusqu'à la Source du vrai, plus par intuition que par raisonnement proprement dit [[°709](#)].

Ce qui rend plus vraisemblable cet envol hardi vers Dieu, c'est que l'intelligence du chrétien est toute baignée de surnaturel. En définitive en effet, pour le docteur séraphique, le philosophe cède le pas au théologien, la science imparfaite demande à la Révélation de l'affermir. Saint Bonaventure détermine le domaine respectif de la raison et de la Foi, non pas au moyen de leurs objets formels, mais en les opposant comme deux sources diverses et complémentaires de connaissance, la raison étant toujours sujette à ignorance et à erreur, la Révélation étant infaillible et capable de nous donner toute vérité ; il montre donc leur union indispensable, en faisant ressortir l'imperfection, les dangers mêmes de la pure philosophie, et en la déclarant incomplète en elle-même et toute ordonnée, comme moyen, à la théologie.

Elles se rendent d'ailleurs des services mutuels. La raison aide la Foi en réfutant les objections, en montrant aux âmes faibles la convenance des mystères, et en s'efforçant d'expliquer le dogme aux esprits plus exercés. Mais la Foi, étant d'un ordre supérieur et plus divin, couronne la raison en donnant sur les choses divines la certitude pleine et entière.

B) Volonté et morale.

§280). Si l'exemplarisme est la dernière explication de notre vie intellectuelle, il est aussi la source de notre vie morale. En ce domaine, Dieu dirige notre volonté, indirectement en l'illuminant, directement en l'informant.

Il faut d'abord reconnaître en nous une *illumination morale* ; car, de même que nous trouvons innés dans l'intelligence les premiers principes spéculatifs qui sont la source de toutes les sciences, ainsi sont également innées les premières règles de la vie morale [[°710](#)] ; et leurs caractères d'immutabilité et d'éternité par lesquels ces règles nous dominent, ne peuvent s'expliquer que par l'influence de Dieu. Si en effet, en toute vérité nous atteignons l'immuable Vérité, en tout acte bon nous atteignons la Bonté suprême : « Impossible est quod affectus noster directe feratur in bonum, quin aliquo modo attingat summam bonitatem » [[°711](#)].

Ces règles innées en nos âmes constituent la loi naturelle, reflet de la loi divine exprimée dans le plan très sage des Idées du Verbe ; et saint Bonaventure montre comment le décalogue, en manifestant extérieurement cette loi, se fonde sur la nature même de Dieu, un en trois Personnes [°712].

Ces règles enfin, en dirigeant notre volonté vers le bien y font épanouir les diverses vertus morales que le docteur séraphique décrit abondamment, surtout dans leurs applications pratiques [°713]. Mais il aime aussi à les rattacher à leur exemplaire divin ; il montre en particulier comment « quatre émanations de la lumière exemplaire en s'imprimant dans l'âme, donnent naissance aux quatre vertus cardinales : la sublime pureté de Dieu y imprime la tempérance, la beauté de sa splendeur confère la prudence ; la force de la puissance porte avec elle la constance, et la droiture de la diffusion fait naître la justice » [°714].

Mais l'influence divine ne se contente pas d'éclairer notre action ; elle communique à notre volonté une sorte *d'information* : une prédisposition innée à la vertu, qui correspond aux principes innés où l'intelligence contemple la vérité. Ce sont comme des « semences de vertus, plantées dans la nature de notre esprit » [°715]. Il nous reste d'ailleurs à les développer en poursuivant librement l'exercice des vertus avec l'aide de la grâce divine.

Cette LIBERTÉ est selon saint Bonaventure, un « *habitus* » commun à l'intelligence et à la volonté : ces deux facultés collaborent intimement dans la production de l'acte libre. Car, d'une part, il faut connaître le bien pour agir, et le choix suit toujours le jugement pratique ; mais d'autre part, l'impulsion vient de la volonté qui, en dernier ressort, ne dépend que d'elle-même pour se décider.

Il suit de là que, suivant la thèse augustinienne, la volonté entre dans la définition de la Foi ; car celle-ci, étant libre, est une synthèse d'actes également intellectuels et volontaires.

Cette place importante donnée à la volonté, comme aussi le rôle prépondérant de la Foi et de l'intuition dans la connaissance, marque cette philosophie d'un certain *volontarisme*. Saint Bonaventure déclare que la purification morale est nécessaire pour atteindre la pleine science ou

« sagesse », et, sans le démontrer explicitement, il préfère la volonté à l'intelligence, parce qu'elle a plus de part dans le mouvement vers Dieu.

§281) CONCLUSION. Saint Bonaventure est un des plus grands disciples de saint Augustin et, comme son maître, il est avant tout *théologien*. Il a su retrouver, à travers les théories dites augustinienes, l'esprit métaphysique du Docteur d'Hippone et c'est du point de vue de Dieu que se place sa « vision du monde ». Dieu lui-même lui apparaît d'une façon si transparente à travers la création et surtout dans le miroir de l'âme, que son existence est présupposée à toutes ses spéculations.

Parmi ces spéculations, on trouve chez saint Bonaventure comme chez saint Augustin encore, un ensemble de doctrines rationnelles, organisées en *vraie philosophie*. Les rapports très étroits affirmés entre Foi et raison ne sont pas un obstacle à l'existence de cette sagesse rationnelle : ils nous invitent seulement à la considérer comme une « philosophie seconde » [[§177](#)] où tous les problèmes sont résolus du point de vue de Dieu, à la lumière de son influence créatrice et de sa sagesse ordonnatrice. Ainsi comprise, l'oeuvre de saint Bonaventure est un essai très remarquable de philosophie scolastique authentiquement augustinienne.

Peut-être cependant, cet essai était-il prématuré. Les théories de l'augustinisme traditionnel sur lesquelles s'appuyait le Docteur franciscain, avaient besoin d'être triées et purifiées avant d'être fondues avec l'aristotélisme triomphant en une doctrine vraiment cohérente [[°716](#)]. Le Docteur séraphique voit clairement l'oeuvre à accomplir ; il l'aborde dans un esprit vraiment philosophique, animant toutes ses théories d'un principe puissamment unificateur. Mais l'imperfection des matériaux qu'il met en oeuvre et l'orientation de sa vie tournée trop tôt vers la pratique l'ont empêché d'atteindre, du moins dans l'ordre rationnel, une synthèse parfaite.

Son vrai titre de gloire n'est pas dans l'humble science humaine de la philosophie pour laquelle il ne professait qu'une estime parcimonieuse, mais c'est de rester le maître incomparable de la mystique catholique.

§282). Après la mort de saint Thomas et de saint Bonaventure, le double courant doctrinal déterminé par ces grands Docteurs se développa en une série de disciples.

1) — Dans l'Ordre franciscain, le cachet religieux et mystique des études se perpétua comme une tradition. Saint Bonaventure s'entoura de nombreux disciples [°717] dont les principaux furent JOHN PECKAM dont nous avons déjà parlé [§248-251], qui fut son élève à Paris avant d'être maître à Oxford et archevêque de Cantorbéry.

MATHIEU D'AQUASPARTA [°718] (vers 1240-1302) au tempérament pacifique, qui défend l'augustinisme par un exposé serein (*Commentaire des Sentences* ; *Questions disputées*, etc.) et GUILLAUME DE LA MARE (décédé 1298) ami de Roger Bacon, célèbre par ses polémiques contre le thomisme, qui dans son *Correctorium* relève 118 (ou 123) rectifications à faire dans la *Somme*, les *Questions disputées*, les *Quodlibets* et le premier livre du *Comment. sur les Sentences* de saint Thomas ; — RICHARD DE MIDLETON [°719] ou de Médiavilla (décédé fin XIIIe ou début XIVE siècle) un des juges qui condamnèrent Olivi, quoique fidèle augustinien et défenseur de la pluralité des formes ; — ROGER MARSTON, disciple de John Peckam ; — et surtout PIERRE DE JEAN OLIEU [°720] ou Olivi (1248-1298) qui poussa à l'extrême la tendance mystique, en se mettant à la tête des spirituels, adversaires de toute étude profane ; en même temps, il faisait dévier la théorie de la pluralité des formes en soutenant que la partie intellectuelle n'informe pas directement le corps humain, mais seulement par l'intermédiaire de la partie sensitive, tout en lui restant unie *substantiellement* : autrement, disait-il, l'âme spirituelle rendrait le corps immortel. Cette doctrine fut déclarée « hérétique » par le Concile de Vienne en Dauphiné (1311) [°721].

2) — Saint Thomas, plus encore que saint Bonaventure, prit rapidement la tête d'une phalange de disciples. Citons [°722] parmi les thomistes de la première heure, outre RAYNALD DE PIPERNO qui compléta la *Somme* ; — GILLES DE LESSINES, ami de saint Albert le Grand et défenseur du thomisme dans son *De unitate formae* ; — JEAN QUIDORT ou de Paris (vers 1269-1306) qui réfuta Guillaume de la Mare et composa un *Commentaire sur les Sentences* sous forme de questions ; — BERNARD D'Auvergne (décédé 1307) qui rédigea des *Improbationes et Impugnationes* contre les augustiniens Godefroid de Fontaines et Henri de Gand ; et surtout GILLES DE ROME [°723] (1247-1316) qui introduisit le thomisme dans l'Ordre nouvellement réorganisé (en 1256) des Ermites de

saint Augustin ; élève de saint Thomas à Paris (vers 1270), il défendit d'abord l'unité de forme, puis dut se retracter pour obtenir la *Licentia docendi* (vers 1285) ; mais il reprit, en l'exagérant même, la distinction réelle entre essence et existence dont il fit la clef de voûte de sa métaphysique.

Vers la fin du XIIIe siècle, c'est le thomisme qui devient prépondérant dans les écoles. En 1282, il est vrai, le chapitre franciscain ordonna de ne laisser circuler la Somme qu'avec le « Correctorium » de Guillaume de la Mare ; mais cette oeuvre, qu'on appela « Corruptorium », suscita de nombreuses réponses (Correctorium Corruptorii) et témoigne elle-même de l'influence thomiste.

Aussi, de l'Université de Paris, le thomisme se répand-il rapidement dans toute l'Europe : — en Angleterre avec RICHARD DE CLAPWEL, maître à Oxford vers 1284-1286 ; et THOMAS SUTTON, maître à Oxford lui aussi, entre 1300 et 1315, et défenseur du thomisme contre Duns Scot ; — en Espagne avec RAYMOND MARTIN dont le traité *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* s'inspire du *Contra Gentiles* de saint Thomas ; — en Italie avec PTOLÉMÉE DE LUCQUES (1236-1326) le continuateur du *De regimine principum*, et plusieurs autres ; — en Allemagne où JEAN et GÉRARD DE STERNGASSEN implantent solidement le thomisme à Cologne. Enfin, c'est encore au thomisme que demande son inspiration doctrinale le génial poète DANTE ALIGHIERI (1265-1321).

La lutte cependant était loin d'être terminée, et la fin du XIIIe siècle vit surgir, après les condamnations de 1277, l'oeuvre de R. Lulle et surtout celle du plus redoutable adversaire du thomisme : Duns Scot.

RAYMOND LULLE [[b52](#)] (1232 ou 1235-1316). Né à Palma (Ile Majorque), Raymond Lulle, après quelques années passées à la cour, renonça au monde, se fit ermite, puis tertiaire franciscain et consacra dès lors toute sa vie à combattre l'averroïsme principalement visé par les condamnations de l'Église, cherchant à l'atteindre dans sa source par la conversion des musulmans. Dans le but de convaincre ceux-ci, non seulement il apprit l'arabe, mais il inventa une nouvelle méthode logique qu'il appela le GRAND ART, sorte d'algèbre des concepts destinée à démontrer les vérités les plus profondes ; puis il parcourut le monde en

guerroyant contre l'averroïsme. Il se rendit même en Afrique pour convertir les Maures et en 1316, il y trouva le martyre.

« Philosophe, théologien, apologiste, mystique, poète, littérateur, pédagogue, écrivain catalan, homme de science, encyclopédiste, Lulle est un polygraphe d'une étonnante fécondité » [°724]. On lui attribue 123 ouvrages dont les principaux, au point de vue philosophique, sont *Ars Magna* ; *Liber principiorum philosophiae*, et d'innombrables réfutations de l'averroïsme.

Or, à la théorie averroïste des deux vérités et à son estime exagérée de la philosophie païenne, Raymond Lulle oppose son double principe : que la raison peut et doit tout démontrer [°725], même les mystères de la Foi ; mais que la Foi est une disposition préalable nécessaire à toute connaissance, naturelle ou surnaturelle : ainsi la philosophie devient une pure apologétique [°726] destinée à défendre la Foi en démontrant sa vérité.

Par la fécondité de son génie et son originalité, Lulle eut une véritable influence et ne manqua ni de disciples, ni d'adversaires.

3. Jean Duns Scot (1266 - 1308).

[b53\) Bibliographie spéciale \(Jean Duns Scot\)](#)

§283). Jean Duns Scot est né à Maxton, dans le comté de Roxburg (Écosse), en 1265. Il fut, à l'âge de 11 ans, emmené par son oncle, frère Hélias Duns, au couvent franciscain de Dumfries, où il prit l'habit en 1281. Il fut ordonné prêtre en 1291 à Lincoln. On suppose qu'il fit ses études à Oxford ; puis, de 1293 à 1296, à Paris ; mais les renseignements sûrs font encore défaut pour cette période.

De 1296 à 1302, il enseigne à l'Université d'Oxford. C'est durant ce temps qu'il compose ses oeuvres capitales : d'abord son grand *Commentaire du Livre des Sentences*, appelé *Opus Oxoniense* ; puis, *De primo principio*, traitant de diverses questions métaphysiques sur Dieu, les anges, l'âme, la connaissance ; et les *Theoremata* [°727], recueil de principes généraux, usités dans les sciences.

En 1302, Scot vient à Paris et commente de nouveau, comme bachelier, les *Sentences* de P. Lombard. En juin 1303, sur son refus de signer l'appel de Philippe le Bel au Concile contre le Pape Boniface VIII, son enseignement parisien est interrompu. Mais il y revient dès 1304, pour conquérir le titre de Docteur qu'il obtient en 1305. Il enseigne à Paris jusqu'en 1307. Les ouvrages qu'il acheva durant ce temps furent réunis sous le titre de *Reportata parisiensia* ou *Opus parisiense* : ils reprennent en les résumant les commentaires d'Oxford et, sur plusieurs points, les complètent. C'est là aussi qu'il défendit l'Immaculée Conception. Sa dernière oeuvre sont les *Quodlibets de Paris*. Envoyé à Cologne en 1307, il y mourut le 8 novembre 1308.

§284) Caractère général. Le génie assez complexe de Duns Scot peut se caractériser par trois traits : c'est un esprit critique, préoccupé de défendre la Foi par la raison, qu'il met en oeuvre avec une puissante logique.

1) **Esprit critique et analytique.** Venu à la fin du XIIIe siècle et trouvant achevées les oeuvres des grands scolastiques, son premier but est d'en éprouver la valeur. Sur chaque question, il examine d'abord les opinions diverses de tous ses devanciers : de saint Thomas surtout, mais aussi d'Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Henri de Gand, etc. Ce qu'il met en lumière, ce n'est pas, comme saint Thomas, la part de vérité qui confirme sa thèse, mais plutôt les *divergences*, qu'il examine afin de conclure indirectement en quel sens il convient de chercher la vérité [°728] : d'où la place très grande de l'analyse dans ses oeuvres.

2) **Préoccupation apologétique.** Mais ses critiques ne se dirigent pas au hasard, et ses solutions sont commandées par la volonté de détruire les deux grandes hérésies que de récents événements signalaient à l'attention des Docteurs catholiques. D'une part en effet, les censures de 1277 condamnaient derechef l'averroïsme et son système du monde niant la création, et insinuaient que saint Thomas avait trop concédé à Aristote, puisque plusieurs de ses thèses étaient réprochées ; — d'autre part, dans l'ordre franciscain, le chapitre d'Avignon (1283) avait condamné Pierre Olivi et son parti des « spirituels », pour leur mysticisme faux et ennemi de la science comme de l'obéissance, par exagération de leur augustinisme. C'est pourquoi, Duns Scot se propose de défendre l'action libre de Dieu sur

le monde, tout en corrigeant le mysticisme augustinien par une science à base aristotélicienne.

3) **Logique puissante et subtile.** Il poursuit ce but avec une remarquable logique, aussi puissante que subtile, ayant choisi un point central auquel il ramène toutes ses solutions : aussi, malgré la multiplicité des analyses, son oeuvre garde le caractère d'une synthèse organisée, où l'on trouve un principe fondamental, appliqué aux divers domaines de la philosophie. Nous exposerons principalement trois applications : à la substance individuelle, à l'âme humaine et à Dieu.

On peut noter que le but de Scot ne diffère pas de celui de saint Thomas : c'est la défense de la Foi. Aussi, les conclusions des deux Docteurs catholiques sont souvent très voisines. Mais l'esprit qui coordonne ces thèses et unifie les deux systèmes est franchement opposé : nous montrerons cette divergence d'esprit en exposant d'abord la théorie fondamentale.

A) — **Théorie fondamentale.**

§285). On peut l'exprimer ainsi :

1) Le réel est formé d'individus absolus, dépendant uniquement de la Liberté divine ;

2) et pleinement intelligibles (par les sciences), grâce à l'idée univoque d'être qui se réalise diversement par le moyen des distinctions formelles.

La première partie constitue le *volontarisme* de Scot, la seconde partie, son *formalisme*.

Première Partie: Volontarisme.

La preuve de cette partie consiste, selon la méthode critique de Scot, à faire ressortir l'insuffisance des autres solutions, pour maintenir cette vérité de Foi que Dieu a créé le monde, et continue à le conserver et diriger *avec une pleine liberté*. Comme le principal système qu'il se propose de corriger est

celui de saint Thomas et des averroïstes, la meilleure manière de comprendre le principe scotiste est de l'opposer au thomisme.

1. — **Pour saint Thomas**, toute puissance est une relation transcendantale définie par l'acte qu'elle limite : seul le composé est absolu et subsistant, et les parties, comme essence et existence, matière et forme, sont des êtres incomplets, souvent inséparables. C'est pourquoi :

a) La matière première, conçue comme puissance pure, est *par elle-même* inintelligible : toute sa vérité, comme toute sa nature est relative à la forme, et pour nous, elle reste inaccessible avec l'individu qu'elle constitue, et échappe à nos sciences [[§265](#)].

b) Les individus ne sont pas indépendants dans leur évolution, mais la matière, par sa causalité dispositive, *exige* certaines formes.

Les averroïstes en concluaient, (et selon Scot, un thomiste logique devait accepter ces conclusions) :

a) que les événements du monde sont si rigoureusement enchaînés, que Dieu lui-même doit se soumettre à cette nécessité des choses ;

b) que Dieu même ne pouvait connaître l'individu matériel, et par conséquent, ne pouvait non plus le produire ou le gouverner.

2. — **Duns Scot**, pour maintenir l'influence pleinement libre de Dieu, dira donc :

a) Toute réalité, non seulement le composé, mais chaque élément *distinct réellement*, est un individu absolu et séparable. C'est pourquoi, s'il faut dans les créatures une puissance distincte de l'acte, pour rendre possible le contact et l'interaction des êtres, il faut maintenir cependant qu'un élément n'exige jamais l'autre.

b) Aussi, les assemblages qui constituent les êtres de l'univers, tels que les constate l'expérience, n'obéissent pas à des lois nécessaires, et ne relèvent que de la libre volonté de Dieu. De la sorte, chacune des parties, même la matière individuelle, étant une *réalité absolue*, elle devient pleinement

connaissable et malléable par Dieu, et peut même, de droit, rentrer dans nos sciences.

Deuxième partie: Formalisme.

§286). Cette deuxième partie est une précision obtenue par la solution du problème général de la science : « Comment une connaissance abstraite, unifiée par l'idée d'être, peut-elle porter sur des objets concrets et multiples ? » Cette question est en effet à la base de la philosophie, et nous avons vu saint Thomas donner la réponse dans toute son ampleur, par la formule précise de son principe fondamental d'universelle intelligibilité [[§259](#)]. Scot en un sens, base lui aussi toute sa philosophie sur ce principe d'universelle intelligibilité par l'être : mais l'interprétation qu'il adopte de ce principe est moins objective : elle est commandée, non seulement par le souci d'éviter les excès du mysticisme des augustiniens, mais surtout par le volontarisme (première partie du principe) qui est la vraie source de son formalisme.

a) En effet, les augustiniens cherchaient la solution dans les raisons éternelles ou Idées divines, par le moyen desquelles toutes les natures diversifiées dans le sensible, se synthétisent et s'identifient pleinement dans l'Être de Dieu : ce qui explique à la fois, les propriétés de nos idées, et la réalité des individus dont Dieu est le Créateur ; alors, la science est fondée sur l'illumination divine.

Scot, comme saint Thomas, constatant que toutes nos connaissances viennent des sens par un effort d'abstraction, veut remplacer cette illumination mystique par la lumière naturelle de l'être : il remplit ainsi son but de combattre le faux mysticisme des « fraticelles ».

b) D'autre part, saint Thomas base sa solution sur *l'analogie* de l'être qui est l'âme de tous nos jugements attribuant nos idées aux choses. Pour lui, à une seule idée peuvent correspondre plusieurs choses distinctes, comme si on attribue la même humanité à Pierre, Paul, Jean, etc. ; et la même « vie », en un sens, à l'arbre, à l'esprit, à Dieu ; ou bien à une seule chose peuvent correspondre plusieurs idées sans distinction réelle, comme si on dit de

Pierre, qu'il est vivant, homme, bon, etc., parce qu'en disant « ce qui est », nous exprimons la totalité du réel implicitement.

C'est pourquoi, a) une même réalité prise comme sujet, et connue seulement comme un « être » dont on constate expérimentalement l'existence, peut recevoir plusieurs explicitations diverses sans exiger de distinction réelle ; comme si on dit de Pierre par exemple : cet être que je vois, est bien le même qui est homme, vivant, bon, etc., — puisque « ce qui est » prend l'individu dans sa totalité, contenant en soi, (implicitement sans doute, mais en acte et intrinsèquement) tous les modes d'être qu'on en explicite.

Pour la même raison, b) un même mode d'être explicite, pris comme attribut, peut s'identifier avec plusieurs individus, sans supprimer leur distinction réelle : par exemple, « ce qui est *homme* » s'identifie d'abord avec Pierre, puis avec Paul, etc., — puisque « ce qui est » signifie aussi l'ensemble des réalités même distinctes, gardant en soi (implicitement, mais en acte), tous les modes d'être distincts, comme sont les individualités de Pierre ou de Paul.

Ainsi, dans cette conception, on ne peut jamais conclure, en considérant la distinction ou l'identité de nos idées, à ces mêmes propriétés dans le réel : toute distinction objective, « a parte rei », doit être établie par induction, en démontrant sa nécessité pour rendre intelligibles les faits constatés : par exemple, les faits de changement et de multiplicité exigent la distinction de substance et d'accidents, de matière et de forme, d'essence et d'existence, etc.

Pour Scot au contraire, toute réalité étant un absolu (comme l'exige son volontarisme), toute idée objective devient nécessairement univoque : car la nature objective que cette idée exprime doit, en sa qualité d'absolu, se comprendre par soi, et, par conséquent, jouir d'un mode d'être déterminé qui se réalise identiquement partout. Dès lors, l'analogie thomiste devient inconcevable, et doit être rejetée comme pure équivoque [[°729](#)].

En disant « ce qui est », on ne prend pas tout, mais une tranche du réel (la tranche d'être) distincte de toute autre « a parte rei », indépendamment de notre considération ; et de même, toute idée distincte exige une tranche

distincte dans le réel, y compris l'idée d'individualité (dont nous parlerons plus bas) par laquelle l'être a sa dernière indépendance et distinction.

Ainsi est assurée la pleine intelligibilité du réel, grâce à la parfaite correspondance entre chacune de nos idées et l'objet qu'elle exprime : et il faut accepter un certain réalisme, une certaine existence des « natures universelles » telles que nous les pensons.

Cependant, le réalisme ne peut être absolu, autrement la nature de l'être, dont l'ampleur ne laisse rien en dehors d'elle, et par là unifie tous nos jugements et toutes nos sciences, deviendrait aussi une réalité unique, et comme un fond substantiel, commun réellement à tout être. Or, il faut sauvegarder la multiplicité des substances constatée par expérience, et la distinction de Dieu et du monde exigée par la Foi. C'est pourquoi Scot, après avoir déclaré toutes nos idées univoques, distingue deux cas très différents dans leur réalisation : parfois, les natures absolues exprimées par les idées peuvent exister séparément, comme le corps et l'âme ; — parfois au contraire, ces natures apparaissent comme inséparables, ce qui a lieu en particulier pour l'être et les autres perfections transcendantes. Or, dans le premier cas seulement il y a distinction réelle au sens propre ; dans le deuxième cas, la distinction n'est ni réelle ni purement logique, mais intermédiaire : c'est la *distinction formelle « a parte rei »*.

Il y a donc, selon Scot, trois sortes de distinctions :

1) La distinction *réelle*, est celle qui règne entre deux êtres ou éléments absolus, *capables d'exister séparément*.

a) La distinction *de raison*, se trouve entre deux manières d'exprimer une même essence, formellement identiques.

3) La distinction *formelle « a parte rei »*, se trouve entre deux essences *formellement distinctes*, mais *incapables d'exister séparément*.

Ces distinctions expliquent les deux cas principaux de jugements scientifiques :

a) Un même être, connu par son individualité comme étant tel, Pierre par exemple, pourra être déclaré vivant, homme, bon, etc., sans distinction réelle, grâce à ses diverses « formalités ».

b) De même, une formalité universelle, celle de l'être par exemple, pourra s'attribuer à beaucoup de choses diverses, et même à toutes choses *univoquement*, sans qu'on puisse conclure à leur identification panthéiste, parce que cette formalité étant en fait inséparable de plusieurs individualités irréductibles, la multiplicité réelle est sauvegardée.

§287) CONCLUSION. Le FORMALISME fait du scotisme un système scientifique cohérent [[°730](#)] : par lui en effet, l'idée univoque d'être éclaire et unifie tout, et peut rester l'âme universelle de tous nos jugements, tout en se réalisant diversement grâce aux distinctions formelles « a parte rei ». Mais cette théorie se fonde elle-même sur le VOLONTARISME : on appelle en effet *volontarisme*, la doctrine qui enseigne la primauté de l'activité libre, de sorte qu'elle est le principe explicateur suprême de toutes choses, et que même la vérité et l'intelligence sont conçues en sa dépendance.

Or telle est bien la position de Scot : il commence par l'affirmation de l'absolue liberté de Dieu, et c'est en fonction de cette thèse qu'il conçoit son système du monde, et interprète le fonctionnement de notre intelligence et la valeur de nos idées. Quant au principe volontariste, il ne se démontre pas, puisqu'il est premier : en philosophie, il devrait se constater. Pour Scot, il s'imposait, semble-t-il, comme une exigence de la Foi, mise en lumière par les condamnations de l'averroïsme.

Cependant, l'intellectualisme thomiste, tel que nous l'avons exposé, s'il est bien compris, se manifeste tout aussi efficace que le volontarisme de Scot pour sauvegarder la pleine liberté de Dieu.

Le formalisme de son côté, n'est pas sans difficulté :

a) Si l'on veut expliquer pleinement le sens de la « distinction formelle » scotiste, on est amené à concevoir les « formes » distinctes mais inséparables, comme ordonnées par leur essence même à exister ensemble, à se compléter : elles ne sont donc plus des éléments « absolus », comme

l'exigeait la théorie, mais des relations transcendantales : il y a là, ou une contradiction, ou une irrémédiable obscurité.

b) Si l'on considère en lui-même le problème des rapports entre nos idées et les choses, on constate avec pleine évidence, que l'individualité et les autres formalités sont, non seulement *inséparables* de l'être, mais *qu'elles sont de l'être par identité*, ce qui enlève toute valeur à cette distinction intermédiaire.

Ainsi apparaît, « *secundum rei veritatem* », une double interprétation possible du scotisme : si l'on fait de la « distinction formelle » une pure distinction de raison virtuelle, on retrouve pleinement le thomisme ; « *l'univocité* » de l'être signifie alors que l'idée d'être se dit au *sens propre* de toute réalité, et non par métaphore ; mais si on en fait une distinction réelle, on aboutit logiquement au panthéisme, parce que la formalité spéciale d'être (en dehors duquel il n'y a rien), tend, par son mode propre ou univoque, à être infinie et unique, et ainsi à tout envahir en supprimant tout à son profit. Mais, bien que ces deux points de vue soient difficilement conciliables, Scot, « *secundum historiam* », a tenté de les synthétiser ; c'est pourquoi il a donné aux divers problèmes des solutions modérées, toujours susceptibles d'interprétation catholique [[°731](#)].

Il nous reste à montrer comment, en se déployant logiquement, le principe scotiste aboutit à des conclusions originales en chaque partie de la philosophie.

B) — La substance individuelle.

§288). Trois thèses permettent à Scot de concevoir l'individu comme une réalité pleinement soumise à Dieu et pleinement intelligible.

1re Thèse : *Toute créature est composée de matière et de forme.* L'essence et l'existence dans les créatures, étant évidemment inséparables, ne pouvaient être considérées par Scot comme distinctes réellement : aussi est-ce la matière qui devient le principe nécessaire pour expliquer la passivité et le progrès inhérent à tout être contingent.

À ce point de vue, la conception de « forme pure » comporte pour Scot une double absurdité. D'abord, n'ayant pas de limite matérielle, elle jouirait de l'infinité absolue comme Dieu, et donc ne pourrait plus être créature. Ensuite, toute son activité se réduirait à une pure opération transitive découlant nécessairement « per modum naturae » de son être, comme il arrive dans les minéraux : car, privée du sujet matériel qui seul rend la substance susceptible de progrès, elle ne pourrait, ni recevoir de Dieu le moindre enrichissement, ni, comme le vivant, progresser par son action propre ; elle serait isolée et morte : ce qui s'oppose à la nature des esprits.

§289) **2e Thèse.** *Il y a entre matière et forme une distinction réelle.*

L'indépendance et la séparabilité sont requises en effet par le rôle opposé qui leur revient : la forme est principe de perfection et d'action ; la matière est principe de passivité et de limite. D'où trois conséquences :

a) Matière et forme sont l'une et l'autre une réalité absolue, pleinement intelligible en soi. On ne pourrait en effet les concevoir une par l'autre, que si leur essence même était relative. Mais pour Scot aucun être réel ne peut se concevoir ainsi : son essence, correspondant à l'idée univoque d'être, est nécessairement absolue. Ainsi *toute relation* est un accident. Matière et forme, étant d'ordre substantiel, ne sont donc pas relatives.

b) Parce que la matière est une réalité absolue, elle n'est plus une puissance pure : elle est sans doute le minimum d'acte, parce qu'elle est principe de passivité, mais elle est de l'acte. Aussi peut-elle exister seule, comme la forme : et nier cette possibilité, serait limiter la Toute-Puissance très libre de Dieu.

c) Cependant, la matière ne contient pas de raisons séminales, capables de prédéterminer le sens des changements dans les créatures : car son actualité la constitue seulement en elle-même, sans nul lien nécessaire avec la forme. S'il y a dans les minéraux des lois physiques nécessaires qui règlent leur évolution, elles ne découlent pas de leurs natures, mais de la libre volonté de Dieu.

§290) **3e Thèse.** *Le principe d'individuation n'est, ni la matière, ni la forme, mais l'haecceité.*

La raison générale qui doit faire écarter aussi bien la matière que la forme, c'est que l'une et l'autre sont communes à tous les individus de l'espèce, alors que l'individualité est propre à chacun. Saint Thomas résolvait cette difficulté au moyen de la notion de relation transcendantale : la matière première dit un rapport radical à telle quantité et par là est déterminée à tel individu ; de même, la forme humaine subsistante garde une relation essentielle à sa matière et reste ainsi individuée, même séparée du corps [§268]. Mais nous avons vu qu'une telle relation est inintelligible pour Scot : ces relations deviennent donc des accidents qui supposent la substance déjà individuée et ne peuvent être source d'individuation : aussi faut-il dire selon lui, que pour l'âme humaine, la solution thomiste revient à l'averroïsme et aboutit logiquement à l'unité de l'intelligence séparée.

De plus, Scot considère l'individu comme l'élément le plus positif et le plus parfait de l'être : et c'est une raison spéciale pour refuser à la matière le pouvoir d'individuer. Il conclut donc, appliquant son formalisme, que l'individualité est constituée par un élément actuel spécial, qui détermine la substance universelle à devenir telle ou telle, et qui s'appelle bien « haecceité », (*qua substantia fit haec*).

Il n'y a pas de distinction réelle entre la nature et son haecceité, parce que celle-ci n'est pas réalisable en dehors de la substance qu'elle individualise. Mais il y a une distinction formelle, indépendante de notre esprit, parce que la perfection exprimée par chaque idée est pleinement indépendante. Par exemple, en analysant l'humanité, on ne peut y trouver la perfection individuelle de Pierre ou de Paul.

Cette haecceité étant conçue comme dernier achèvement actuel de l'individu, doit appartenir à toute partie capable d'exister à part, aussi bien qu'au tout. Il y a donc dans les corps trois haecceités : celle de la matière, celle de la forme, celle du composé [°732]. De plus, l'individu étant acte, devient, de droit au moins, pleinement intelligible et peut entrer dans nos sciences. Enfin, ayant donné à l'individu l'aspect parfait que saint Thomas réserve à la personne, Scot est conduit à caractériser la personnalité par une pure négation de dépendance [°733].

C) — L'âme humaine.

§291). La théorie fondamentale s'applique doublement ici, d'abord, parce que l'homme est lui-même une réalité individuelle, la plus noble du monde sensible ; ensuite, parce qu'au moyen de sa volonté et de son intelligence, il peut conquérir l'ensemble des individualités qui constituent l'univers.

1re Thèse : *Bien qu'une substance n'ait d'ordinaire qu'une forme, l'homme est constitué par deux formes substantielles : celle de corporéité et l'âme raisonnable.*

Évidemment, les divers degrés métaphysiques : corporéité, végétalité, animalité, sont, comme les autres perfections, séparés par une distinction formelle *a parte rei* ; en ce sens, Scot admet la pluralité des formes, comme saint Bonaventure. Mais s'il s'agit d'une distinction *réelle*, il la nie, comme saint Thomas, parce que la forme étant principe de perfection, doit expliquer par son unité, l'unité substantielle.

Cependant, sous l'influence des condamnations de 1277, il fait une exception pour l'homme, et la raison décisive pour lui, est une raison théologique. Si l'âme intellectuelle est l'unique forme du corps, celui-ci change d'espèce à la mort : et il faut dire que, pendant les trois jours où le corps du Christ fut au tombeau, le Verbe de Dieu était uni à « autre chose » qu'à un corps humain, ce qui était pour Scot, une impiété et une hérésie.

Il confirme d'ailleurs cette doctrine par l'expérience. On constate à la mort de l'homme, que son corps persévère quelque temps avec sa forme propre, distincte des autres formes minérales, mais dénuée de vie : ce qui prouve, et l'unité de l'âme pour les trois degrés de vie, et l'existence d'une forme spéciale de corporéité. Celle-ci de plus, par sa prompte dissolution, manifeste sa dépendance vis-à-vis de l'âme, ce qui maintient l'unité substantielle de l'homme, malgré ses deux formes.

Dans l'âme humaine, non seulement entre les trois vies, mais aussi entre la substance et les facultés qui en découlent nécessairement, il n'y a pas distinction réelle, puisque ces éléments ne peuvent exister séparément, mais il y a distinction formelle *a parte rei*, parce qu'ils sont connus par des concepts bien distincts.

§292) **2e Thèse.** *La volonté, notre faculté maîtresse, est une force autonome ou essentiellement libre qui réalise le mieux pour nous, la possession du réel.*

Si l'affirmation de la liberté divine est la thèse fondamentale qui commande tout le système, la liberté humaine est la prérogative qu'il faut avant tout maintenir dans l'homme. Or cette liberté disparaîtrait, selon Scot, si, avec saint Thomas, on concevait la volonté comme un « appétit rationnel » dont la nature est de suivre l'intelligence. Dans ce cas en effet, placé devant plusieurs biens à vouloir, le jugement devrait, ou déclarer l'un meilleur, et la volonté le choisirait nécessairement, ou les déclarer égaux, et la volonté resterait en équilibre sans agir ; dans les deux cas, la liberté périrait : le jugement n'est donc pas cause du vouloir. Sans doute, on constate qu'il précède d'ordinaire pour éclairer la marche, car nos vouloirs ne sont pas arbitraires ou capricieux ; mais dans leur fond, ils restent pleinement autonomes et indépendants. Ils ne s'expliquent pas par l'intelligence, mais par eux-mêmes.

C'est pourquoi, la liberté n'est plus, comme en thomisme, la propriété d'un groupe d'actes, ceux de l'ordre d'exécution. Elle appartient essentiellement à tout acte de volonté, qu'il se porte vers les moyens, ou vers la fin, et même vers le bien en général, sa fin dernière. En effet, s'il faut concéder qu'on ne peut vouloir le mal, il ne s'ensuit pas, selon Scot, qu'on veuille le bien nécessairement, parce que le propre du vouloir est d'être spontané et non nécessaire.

C'est pourquoi aussi, s'il s'agit de posséder Dieu par la béatitude, ce sera, non la vision intellectuelle, mais l'acte de volonté qui nous assurera formellement la possession du Bien suprême, « en l'attirant » pour ainsi dire en nous : « *Voluntas est adductiva formaliter possessionis summi boni* ». Enfin, elle exerce sa domination sur toute la vie intellectuelle, comme nous allons le voir.

§293) **3e Thèse.** *Notre intelligence ayant pour objet propre l'être réel et individuel, nous permet de conquérir toute réalité, mais sous la motion efficace de la volonté.*

1) Selon son habitude, Scot établit d'abord sa thèse en critiquant saint Thomas : à son avis, le concept abstrait, ne disant rien de l'individuel, et exprimant purement la nature universelle, est inadmissible. En effet, si l'intelligence ignore l'individu, elle ne pourra jamais en tirer une « nature », comme le veut la théorie de l'abstraction [[§263](#)]. De même, le jugement particulier et l'induction où l'intelligence raisonne sur des faits concrets, deviennent impossibles [[°734](#)]. D'ailleurs, la capacité de notre intelligence à saisir l'individuel se prouve directement, puisque nous savons par la Foi que nous connaissons un jour Dieu et les anges dans leur individualité, et nous constatons par expérience psychologique que nous saisissons notre moi spirituel. L'objet propre de notre intelligence n'est donc pas l'essence abstraite, mais le réel véritable qui est l'être individuel.

Cette théorie, du reste, se rattache fort bien au principe fondamental. Car si l'être est univoque, les trois intelligences, divine, angélique, humaine, définies comme facultés de l'être, doivent avoir le même objet formel général : l'être réel ou individuel.

2) Quant au *rôle de l'intelligence*, Scot le conçoit, peut-on dire, à l'image de l'activité volontaire. L'intelligence en effet, étant une perfection, n'est pas purement passive, mais son activité, au lieu d'être pleinement autonome, est conditionnée par la présence de l'objet. L'intellect agent, qui n'est d'ailleurs qu'un aspect d'une même faculté, n'a pas pour rôle d'abstraire une nature universelle, celle-ci n'étant pas le terme de l'intellection, mais seulement *d'adapter* pour ainsi dire à un objet spécial présenté par l'image, la force de l'intelligence qui, semblable à une activité sous pression mais indéterminée, a besoin de cette orientation précise pour fonctionner.

Cette activité intellectuelle saisit avant tout dans les individus réels, les « formalités » distinctes et en quelque sorte universelles « a parte rei ». Forme-t-elle aussi un concept spécial pour exprimer l'individu, ou bien cette intuition est-elle réservée aux sens ? Après avoir longtemps hésité, Scot finit par l'admettre, et c'était logique, puisque l'haecceité est, elle aussi, une formalité pleinement intelligible. Mais cette idée spéciale de l'individu n'ajoute rien à l'intuition sensible ; elle en est seulement comme un double intellectuel : d'où la difficulté d'en prouver l'existence.

Il suit de là que la nécessité de recourir aux phantasmes (constatée par l'expérience) est un « accident » pour notre raison : elle ne vient pas de la nature, mais elle est une suite du péché originel.

3) Enfin, c'est *l'influence efficace de la volonté libre* qui rend possible le développement de l'intelligence : car, si l'intelligence était pleinement passive en face de son objet, elle recevrait du premier coup l'influence la plus forte de l'objet le plus fort, c'est-à-dire de l'être ; elle resterait figée dans la contemplation du principe d'identité. Mais l'action libre de la volonté peut modérer celle de l'objet et permettre à l'esprit de détailler les divers aspects du réel.

Ce dernier raisonnement suppose que l'être est une formalité univoque, distincte « a parte rei ». Il en est autrement dans la théorie de l'analogie : parce que le principe d'identité ne contient qu'implicitement toute chose, il tend au contraire spontanément à se déployer en des jugements plus précis : Scot remplace le dynamisme propre de notre raison, par le dynamisme de la volonté.

§294). D'une façon générale, l'habitude de ne concevoir que de l'absolu, amène Scot à « substantialiser » les diverses facultés, et à exagérer leur indépendance : c'est un abus de l'analyse. Saint Thomas, plus synthétique, insiste au contraire sur l'aspect complémentaire de nos facultés. Ainsi, pour Scot, l'intelligence est pleinement séparée des sens et doit elle-même, atteindre directement le concret ; pour saint Thomas, c'est *l'homme* qui, par ses sens, saisit l'objet directement sous l'aspect concret, et « per accidens », comme substance ; et en même temps par son intelligence il saisit le même objet, directement sous l'aspect universel, et indirectement, comme individu.

Pour Scot encore, la volonté est pleinement séparée de l'intelligence et elle est seule, la source explicative de la liberté. Pour saint Thomas, c'est *l'homme* qui, par son intelligence, juge un objet *hic et nunc* meilleur, parce qu'en même temps par sa volonté, il le choisit de préférence aux autres. Il manquait à Scot, pour poursuivre l'explication du réel à ces profondeurs, la notion de relation transcendantale.

Enfin, Scot est très réservé sur l'immortalité de l'âme, et il semble bien que pour lui, la Foi seule nous en assure : il avait en effet éterné la valeur de la principale preuve en rapprochant la connaissance intellectuelle de la sensation. D'ailleurs, conformément à son volontarisme, « la nature spirituelle de l'âme ne démontre pas la *nécessité absolue* de son immortalité, sinon il faudrait refuser à Dieu, qui peut tout le possible, le pouvoir de la laisser tomber dans le néant » [[°735](#)].

D) Dieu et la morale.

§295). Nous avons vu que la pleine liberté divine est le premier fondement du scotisme : mais tout en l'admettant comme dogme de Foi, Scot cherche, en philosophie, comment la raison peut démontrer et expliquer cette vérité.

1re Thèse : *L'existence de Dieu, 1) doit être démontrée, 2) et elle le peut, mais seulement grâce au concept univoque d'être.*

1) La notion de Dieu communément admise et fournie par la Foi, est celle de l'être *infini*. Or il n'est pas évident que l'idée d'Infini contient nécessairement l'attribut de l'existence réelle : car elle est un concept négatif, fruit du travail de notre esprit, et rien ne nous assure qu'il n'exprime pas un pur possible. Il faut donc démontrer l'existence de Dieu.

2) Cependant, l'analogie thomiste ne peut donner aucune connaissance vraie de Dieu. Car tout concept, en s'appliquant dans une autre proportion, perd, selon Scot, sa définition et tout sens précis. Si donc, après purification et surélévation, on veut lui laisser le même sens positif, on suppose implicitement que l'on connaît Dieu par quelque idée univoque, puisqu'on le compare à la créature ; et cette raison est décisive pour Scot qui veut que toute idée exprime un absolu : changer le degré de réalisation, c'est détruire l'idée et tomber dans l'équivoque. L'analogie n'est possible que si la perfection pure est une perfection *relative*, ayant divers genres de réalisation [[°729](#)].

Donc, conclut Scot, l'idée univoque d'être est requise pour que la théodicée soit une vraie science. Son existence et son rôle sont d'ailleurs attestés par l'expérience de tous les peuples qui ont atteint par elle la connaissance de Dieu.

De là ce corollaire important : « *Entre les attributs divins il y a une distinction formelle a parte rei* », car nos idées en s'appliquant à Dieu gardent leur sens propre et leur contenu bien déterminé, tellement qu'elles s'excluent mutuellement : ainsi l'intelligence divine connaît, mais ne veut pas.

3) Parmi les preuves de l'existence de Dieu, Scot rejette la voie du premier Moteur, parce que, selon lui, le principe « *Omne quod movetur ab alio movetur* », ne dépasse pas l'ordre des corps : les êtres plus parfaits, doués de liberté, y échappent par l'autonomie de leur opération. De même, il considère comme seulement probable la preuve par les degrés de perfection ou par le désir de l'Infini, parce que l'analyse du fini (perfection ou désir fini) ne peut donner avec évidence l'Infini.

Il préfère donc la preuve par la contingence : l'être n'ayant pas en soi sa raison d'être, exige un autre et finalement un être nécessaire qui existe par essence. Il s'efforce aussi de réhabiliter l'argument de saint Anselme [°736]. « Cet intelligible suprême, dit-il, ne peut être seulement dans l'esprit, parce qu'alors il serait possible étant pensable, et ne serait pas possible ne pouvant être par un autre » [°737].

§296) **2e Thèse.** *L'attribut d'Infinité découle de la liberté et constitue la différence spécifique ou essence métaphysique de DIEU.*

1) Saint Thomas avait conclu l'infinité divine de l'attribut fondamental « ESSE SUBSISTENS ».

Scot commence par rejeter cette opinion, parce que, selon lui l'être ou l'acte est, comme toute perfection, *un absolu* qui ne peut donc être limité par sa relation à une puissance ; mais il doit être d'abord ou fini ou infini, avant d'être uni à la matière dans les êtres changeants, ou réalisé sans matière dans l'être immuable.

Mais le propre de DIEU étant la pleine liberté, on peut en conclure qu'il a aussi en propre l'INFINITÉ : car une telle liberté exige une Puissance qui ne soit arrêtée par rien, et qui puisse par conséquent produire, outre les choses réelles, une infinité d'autres créatures, ce qui suppose évidemment son Infinité.

2) Grâce aux distinctions « formelles *a parte rei* », cette perfection d'Infini pourra jouer le rôle d'une différence spécifique : en s'unissant aux autres perfections, communes à Dieu et aux créatures, elle précisera leur mode divin de réalisation ; et en ce sens, l'Infinité, pour Scot, est *l'essence métaphysique* de Dieu. Elle est son attribut *distinctif*, son haecceité, tandis que la liberté est son essence foncière.

3) De la liberté divine, on conclut aussi l'attribut d'Intelligence, parce que la connaissance est une condition du vouloir.

§297) **3e Thèse.** *Les essences créées trouvent leur fondement nécessaire dans l'Intelligence divine, mais en dépendance de la Liberté, de façon à maintenir sa pleine domination sur les créatures et spécialement sur les limites du bien et du mal.*

1. Pour expliquer le fondement des essences ou des possibles, Scot distingue, dans l'acte éternel et simple de Dieu, trois moments de raison. D'abord, l'intelligence divine se connaît elle-même ; puis, étant ainsi devenue pleinement en acte, elle peut créer comme un monde idéal, une infinité d'essences réalisables ; enfin, elle compare ces possibles à l'Essence divine et constate qu'ils en sont des participations. C'est là, en Dieu, une opération naturelle et par conséquent nécessaire, ce qui explique la nécessité des premiers principes affirmant que toute essence est ce qu'elle est ; et par là est maintenue et expliquée la valeur immuable des sciences.

2. Mais chacune de ces essences possibles est un absolu indépendant, n'ayant avec les autres aucun lien nécessaire ; aussi, lorsqu'il s'agit de choisir, parmi tous les possibles réalisables, ceux qui le seront en fait, la Liberté divine peut intervenir pleinement. C'est elle qui impose aux essences certaines combinaisons stables : par exemple, qui établit les rapports entre les notions de côté, angles, figure, de façon à ce qu'il soit nécessaire de concevoir un triangle avec trois côtés et trois angles ; c'est elle aussi qui établit les dépendances entre agents et patients et fonde les lois physiques et morales ; mais elle aurait pu les fixer autrement.

Scot fait de cette doctrine deux applications remarquables :

a) *La limite qui sépare le naturel du surnaturel* dépend de la libre détermination de Dieu : ainsi, Dieu pourrait rendre un acte méritoire du ciel sans la grâce ; il pourrait justifier un pécheur et donner la grâce sans enlever le péché, parce qu'il n'y a pas de rapport essentiel entre la nature et la grâce.

b) *En morale*, les devoirs des créatures envers Dieu (les trois premiers commandements) sont seuls de droit naturel absolu ; les autres devoirs qui règlent les rapports des hommes entre eux et avec les autres créatures sont de droit naturel consécutif à la libre volonté de Dieu ; ainsi, Dieu pourrait par sa volonté faire du mensonge un acte bon, déclarer la haine du prochain une vertu, etc.

§298) CONCLUSION. En insistant sur la faiblesse des opinions qu'il réfute, Scot semble parfois perdre confiance dans la valeur de la raison naturelle ; on en a des exemples dans sa critique du système averroïste. Pour celui-ci Dieu, n'étant que la *cause motrice* du premier ciel, n'était pas présent en tous lieux, ni Providence, mais, après avoir produit les êtres, il les laissait évoluer selon leurs lois propres [[§190](#) et [§248](#)]. Scot montre en détail que les réfutations thomistes sont à son avis inefficaces, qu'on ne peut déduire l'ubiquité de la causalité divine, parce que, au contraire, c'est la présence qui précède la causalité ; — qu'on ne peut admettre l'explication thomiste de la Providence par la théorie de la « prémotion », où Dieu seul est *cause Propre de l'être*, parce que si la créature n'est pas « cause de l'être », elle n'a plus aucune activité, etc.

Mais, après avoir démolì, il ne se croit pas toujours capable de reconstruire, du moins dans l'ordre philosophique. Il revient alors à la tradition augustinienne qui faisait appel à la lumière surnaturelle pour suppléer aux défaillances de la raison : il déclare donc que l'action conservatrice et la Providence divine, ainsi que l'ubiquité, sont des dogmes de Foi. Ainsi, si le scotisme est loin d'être un scepticisme, il est certainement caractérisé par une *défiance exagérée de la raison*.

Cependant, si on admet la double base : le primat de la volonté libre et la valeur de la distinction formelle, l'ensemble de la philosophie de Duns Scot en découle logiquement et il faut reconnaître l'ampleur de cette construction. Les théories ne sont pas toujours très claires à cause de leur

subtilité, et les nombreux détours des preuves encombrées de critiques, ainsi que le style souvent embarrassé, n'en facilitent pas l'intelligence ; mais, comprises comme Scot le veut, elles restent catholiques et organisées en « science » philosophique et théologique complète. C'est pourquoi les franciscains, jusque-là divisés en diverses écoles, se groupèrent autour du Docteur Subtil et le choisirent pour leur « Magister Ordinis », comme les dominicains l'avaient fait pour saint Thomas d'Aquin.

Bref, le bienheureux [°738] Duns Scot a construit une vraie synthèse, aux vastes proportions, où toutes les solutions sont inspirées d'un même principe ; malgré la hardiesse de plusieurs de ses thèses, il a su respecter les exigences de la Foi catholique, et il clôt dignement la période d'apogée de la philosophie chrétienne et scolastique [°739].

L'Église cependant lui a préféré, non sans raison, la lumineuse synthèse du Docteur angélique ; car on constate malgré tout dans le scotisme quelques défauts annonçant la décadence. La place considérable de la critique où les abus sont faciles, et surtout, la subtilité de sa position fondamentale où se multiplient les formalités distinctes, vont bientôt provoquer la réaction nominaliste.

Précis d'histoire de philosophie (§299 à §311)

Troisième période. Décadence. (XIVe-XVIIe siècle).

[b54\) Bibliographie spéciale \(Troisième période : décadence\)](#)

§299). Du XIVe au XVIIe siècle, nous assistons au déclin du mouvement philosophique occidental : la scolastique se contente de vivre de son acquis, et peu à peu, elle perd la direction des esprits qui passera bientôt à des philosophies rivales.

Une double cause explique cette décadence :

1) **La baisse des études dans les universités multipliées.** Au XIVe siècle, un grand nombre d'universités obtiennent ou usurpent le droit de créer des Docteurs, et pour les multiplier, elles se montrent moins exigeantes sur les conditions d'admission. On signale aussi des grades conférés par protection, ou en écourtant le temps des études, ce qui amène chez beaucoup l'ignorance des grandes doctrines scolastiques.

2) **L'insuffisance des Maîtres scolastiques.** On ne trouve plus guère de personnalités marquantes. C'est le règne des écoles, thomiste, scotiste, occamiste ; c'est le temps des « compendia », résumant les maîtres, plutôt que des oeuvres originales : et tout en gardant le patrimoine commun de la Foi et des doctrines fondamentales de la scolastique, on met avant tout en relief les oppositions de détail. On voit fleurir les disputes d'école où l'on tombe trop souvent dans les subtilités et arguties de mots, faute d'insister sur les grandes thèses fondamentales des Maîtres. — La langue elle-même reflète la confusion des idées, et le latin scolastique encombré de néologismes et de barbarismes, est lui aussi en pleine décadence.

Ajoutons à ces causes plus directes, l'influence indirecte des troubles politiques et religieux de cette époque : le grand schisme d'Occident (1378-1417), la guerre de Cent ans, la grande peste du XIVe siècle, les luttes entre la papauté et l'empire désorganisent la société et ne laissent pas aux esprits la tranquillité nécessaire aux études approfondies.

Les trois siècles de décadence se divisent bien en deux parties, dominées chacune par un philosophe plus marquant : c'est d'abord **Guillaume d'Occam** qui commence définitivement la décadence en mettant en vogue le terminisme ; c'est ensuite **Suarez** qui, à la fin du XVIe siècle, arrête un peu le mouvement, du moins en Espagne, par son éclectisme original.

De là les deux articles de cette période :

Article 1 : Guillaume d'Occam et le terminisme.

Article 2 : Suarez et l'éclectisme.

Article 1: Guillaume d'Occam et le terminisme (1280-1349 ou 1350).

[b55\) Bibliographie spéciale \(Guillaume d'Occam\)](#)

§300). Né à Occam en Angleterre, Guillaume entra dans l'ordre franciscain ; il commença ses études et donna son premier enseignement à Oxford ; il suivit aussi à Paris les leçons de Duns Scot et il y enseigna lui-même vers 1320.

C'est durant cette première période qu'il composa ses grands ouvrages : *Commentaire des Sentences* — *Quolibets* — *Commentaires d'Aristote* — *Tractatus logicales*. À partir de 1323, il se lance dans le mouvement politique et religieux, prend parti pour les spirituels contre les supérieurs, pour l'empereur contre le Pape et combat spécialement Jean XXII. Appelé à Avignon pour se justifier, il doit y séjourner quatre ans ; puis il se réfugie dans les États de Louis de Bavière, où il meurt en 1349 ou 1350.

§301) **1) Principe fondamental.** Guillaume d'Occam reprend à son compte la synthèse de Scot, mais en lui imprimant le cachet original de la *simplicité*, d'après ce principe :

Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.

Il faut avouer que la tendance de Scot, exagérée encore par ses disciples, allait à multiplier sans raison les distinctions réelles : on ne peut cependant déclarer toute créature absolument simple, cette pureté d'être étant le propre de Dieu. À quelle règle s'arrêter ? Saint Thomas répond, en vertu de son principe fondamental : « Il faut admettre toutes les distinctions réelles et celles-là seules qui sont démontrées nécessaires, par une induction évidente, pour expliquer les faits ». En ce sens, le principe simplificateur de Guillaume d'Occam a sa valeur.

Mais Occam, disciple de Scot, exige comme critère de distinction réelle, la *séparabilité*. C'est pourquoi il ne conserve en fait que la distinction de matière et de forme, qui est, en scotisme, constitutive de l'être contingent : toutes les autres distinctions formelles « a parte rei » deviennent de pures distinctions logiques. Ainsi, entre essence et existence, substance et accident, entre l'âme et ses facultés, et entre les diverses facultés, comme volonté et intelligence, plus de distinction réelle : ce sont divers aspects d'une seule réalité. De même, entre les attributs divins, il n'y a ni distinction formelle au sens scotiste, ni distinction virtuelle au sens thomiste, mais tous les attributs sont synonymes : la théodicée devient un simple jeu de logique. Mais parmi les simplifications, la plus remarquable est celle de l'intelligence qui aboutit au terminisme.

§302) 2) **Le Terminisme.** Guillaume d'Occam conçoit l'intelligence à la façon de Scot, comme une puissance active dont le rôle est de se former, avec la collaboration des sens, des idées universelles coordonnées en sciences : d'où il conclut à l'inutilité des espèces intelligibles abstraites du sensible, l'esprit étant capable par son acte immanent de produire l'image de l'objet. Donc, pour lui, il n'y a plus ni espèces impresses, ni intellect agent, mais seulement une *efflorescence d'idées universelles*, qui sont une des manifestations de la perfection de l'âme et qu'on groupe sous l'appellation « d'intelligence ».

Quelle est la valeur de notre connaissance ? S'il s'agit de l'intuition sensible, ou du concept exprimant l'individu, il n'y a aucune difficulté, puisqu'ils atteignent immédiatement le réel : et l'occamisme, comme le scotisme, admet ce point de départ. Mais s'il s'agit des idées universelles,

on ne peut plus expliquer leur valeur par l'existence objective de formalités distinctes « a parte rei ». Cette valeur sera cependant sauvegardée, grâce à la théorie logique de la « *supposition* ». De même que le mot ou terme oral tient lieu (supponit) de l'idée dans les propositions et raisonnements, de même l'idée, le concept universel ou *terme mental* tient lieu des individus réels dans les spéculations scientifiques. Seulement, tandis que le mot ne signifie *qu'une idée*, le terme mental signifie *tout un groupe* d'individus ; et parce que les idées sont ainsi réduites à de purs « termini suppositales », on a appelé cette solution le « terminisme ».

Ainsi, le réalisme modéré qui faisait la force de la grande scolastique du XIII^e siècle, s'oublie peu à peu. Il est remplacé ici par une solution mixte, faite de nominalisme, et surtout de conceptualisme, qui présage les solutions extrêmes des positivistes et du kantisme [°740]. La source de ces déviations est la méconnaissance du caractère propre de notre raison, faite pour saisir l'objet réel (le même matériellement que l'objet sensible) sous son aspect plus profond d'essence abstraite ou d'être intelligible.

Sans doute, Guillaume d'Occam, comme Scot, reste modéré dans ses conclusions, comme nous allons le voir ; mais ses principes recèlent le germe d'erreurs qui s'épanouiront dans les philosophies modernes.

§303) **3) Corollaires et influence.** L'occamisme se présente donc comme un scotisme simplifié où les formalités deviennent des êtres de raison : le formalisme se mue en terminisme. Ainsi la plus grande partie de la métaphysique est reportée à la logique : c'est pourquoi l'influence de Guillaume d'Occam se manifesta d'abord par un regain de popularité donné dans les écoles aux questions de logique ; et par le fait, fut mis en pleine évidence un des défauts de la scolastique décadente : l'abus du syllogisme et des distinctions.

D'autre part, la solution terministe n'était pas pour raffermir la confiance en la valeur de la raison : après Scot, Guillaume d'Occam affirme son impuissance à démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, ainsi que l'existence et l'infinité de Dieu : ce sont là des vérités de Foi. L'occamisme tendait ainsi à conduire au *scepticisme*.

Enfin, par son volontarisme hérité de Scot, il déclarait impossible de déterminer rationnellement les limites du bien et du mal, Dieu seul les ayant fixées par sa libre volonté, et par là, il préparait les voies à la *morale utilitaire*, tandis que ses luttes contre le Saint-Siège présageaient la *révolte protestante*. On peut ainsi trouver dans l'influence de l'occamisme la source d'un bon nombre d'erreurs et de tendances modernes.

Cependant, chez Guillaume d'Occam, ces conséquences restaient voilées par le souci de se conformer à la Foi dans ses conclusions ; et au point de vue intellectuel, il avait gardé à son système la même valeur de synthèse qu'au scotisme, en conservant la thèse fondamentale de la domination d'une volonté libre et de l'univocité de l'être en science ; et il lui avait ajouté l'attrait de la simplicité. C'est ce qui explique son succès prodigieux : au XIVe et au XVe siècle, il conquiert en effet la plupart des universités, et l'école occamiste se pose en rivale du thomisme et du scotisme.

Citons parmi ses tenants les plus célèbres, le Cardinal PIERRE D'AILLY (1350-1420) qui joua un rôle important au Concile de Constance (1414-1418) où fut résolu le grand schisme d'Occident ; — JEAN BURIDAN (décédé vers 1358), recteur de l'Université de Paris depuis 1328 à 1350, qui consacra ses meilleures recherches au problème de la liberté où il défend le déterminisme psychologique [°741] ; — MARSILE D'INGHEN (décédé vers 1395), lui aussi recteur à Paris en 1367 et 1371, puis, vers 1379, fondateur de l'Université d'Heidelberg ; — et même GERSON [°742] (1364-1429) disciple de Pierre d'Ailly, mais surtout moraliste et mystique.

§304). Pendant ce temps l'école thomiste ne manqua pas de défenseurs : les maîtres dominicains [°743] commençaient dès le XIVe siècle à commenter les ouvrages thomistes dans leurs leçons, par décret du chapitre de 1314 ; et enfin au XVe siècle l'Ordre adoptait la Somme comme manuel de théologie, à la place du livre des Sentences de Pierre Lombard.

Citons parmi les thomistes du XIVe siècle HERVÉ DE NÉDELLEC (décédé 1323) auteur de « *Commentaires sur les Sentences* » et d'une « *Defensa doctrinae divi Thomae* » ; — DURAND D'AURILLAC (décédé 1380) (ou Durandellus), l'adversaire de Durand de Saint-Pourçain ; — HERVÉ DE LA QUEUE (vers 1350-60) auteur de la première table des oeuvres de saint Thomas.

Au XVe siècle, malgré la baisse générale des préoccupations doctrinales, l'Ordre dominicain possède quelques thomistes de marque : JEAN CAPRÉOLUS (1380-1444) dont le grand ouvrage « *Libri defensionum* » [°744] lui valut le titre de *Princeps thomistarum*, son but étant de défendre saint Thomas contre Scot, Durand, Henri de Gand et autres adversaires ; — Saint ANTONIN (1389-1459), évêque de Florence en 1446, auteur d'une *Summa theologica moralis* en 4 livres ; — et quelques autres théologiens. Enfin, l'oeuvre mystique de DENYS LE CHARTREUX (décédé 1471) s'inspire aussi d'un thomisme authentique.

Cette vitalité du thomisme amena au XVIe siècle la renaissance espagnole avec Suarez.

Article 2: Suarez et l'éclectisme (1548-1617).

[b56\) Bibliographie spéciale \(Suarez\)](#)

§305). Le renouveau scolastique qui se manifeste au XVIe siècle concerne surtout la théologie ; il est un aspect de la contre-réforme catholique suscitée par le Concile de Trente (1545-1563) en face du protestantisme. Mais l'étroite union qui règne en scolastique entre Foi et raison amène en même temps une vraie résurrection de la philosophie chrétienne. Et déjà elle revêt les deux caractères que Léon XIII imprimera si profondément à la scolastique actuelle : a) elle est un retour aux grandes synthèses du XIIIe siècle, et principalement au thomisme ; b) elle marque un louable effort pour s'adapter aux préoccupations *modernes* qui sont alors celles de la Renaissance.

Malheureusement, cette double orientation ne fut pas poussée assez loin. La « modernisation » améliora surtout la forme : on remit en honneur « la langue pure et claire, la dialectique sobre et précise du thomisme » [°745] ; dans les questions doctrinales, on se borna aux problèmes nouveaux d'ordre politique et social ; et, pour le reste, on s'en tint au programme habituel, fixé par le commentaire des livres d'Aristote.

Le retour au thomisme fut marqué par l'adoption de la *Somme théologique* qui remplaça définitivement le Livre des *Sentences* de P. Lombard comme

manuel de théologie. Mais ici encore, les doctrines de l'Ange de l'école ne sont pas restaurées en toute leur pureté ; on les interprète en les confrontant avec les positions des autres écoles et ce travail de critique aboutit à l'éclectisme.

Cette renaissance eut son centre dans les Universités d'Espagne et de Portugal : à Salamanque, Alcalá, Coïmbre où l'on rencontrait des chaires de philosophie thomiste, scotiste et occamiste.

Le renouveau thomiste s'affirme d'abord chez les dominicains. Citons principalement FRANÇOIS DE VITTORIA (1480-1546), maître à l'Université de Salamanque, de 1526 à 1544. Outre plusieurs opuscules théologiques, et des *Commentaires* sur la Somme de saint Thomas et le livre des *Sentences*, il aborda les questions alors très actuelles des rapports entre l'Église et l'État et de la colonisation ; il en traite dans ses *Relectiones* intitulées *De potestate Ecclesiae* ; — *De potestate civili* ; — *De Indis* [[°746](#)].

Il précise d'abord les rapports entre l'Église et l'État en des termes qui annoncent la doctrine des grandes Encycliques de Léon XIII. Ce sont, dit-il, deux sociétés également souveraines dans leur ordre, l'une en matière temporelle, l'autre en matière religieuse et surnaturelle, en tout ce qui regarde la vie éternelle ; c'est pourquoi, *indirectement* les affaires de la société civile peuvent relever de l'Église et du Pape dont la mission est de juger et de diriger vers Dieu toute activité humaine, même sociale.

Vittoria a traité surtout le **problème colonial**. Selon le droit naturel, dit-il, les indigènes ou les *barbares* [[°747](#)] sont véritablement maîtres du pays qu'ils occupent, maîtres soit politiquement, soit économiquement. Il faut donc examiner les divers titres que les souverains colonisateurs présentent pour justifier leurs conquêtes ; et Vittoria en rejette un bon nombre. Ainsi, il n'admet, ni que l'Empereur est le maître du monde, comme quelques théologiens de cour le prétendaient ; ni que le pape a pu concéder à l'Espagne le droit de conquérir les Amériques. Il est vrai qu'un arbitrage d'Alexandre VI avait très sagement délimité les zones d'influence de l'Espagne et du Portugal [[°748](#)] ; mais cet acte ne donnait par lui-même aucun droit de possession sur les terres ou sur les hommes de ces pays. De même, ne vaut rien le titre de découverte : « Nous n'avons pas, dit Vittoria,

plus le droit de prendre leurs terres qu'ils n'auraient eu celui de prendre les nôtres, s'ils avaient découvert les premiers notre continent ». On ne peut pas non plus faire la guerre aux « barbares » pour les punir de leurs crimes ; ni pour leur imposer de force l'Évangile : la diffusion de l'Évangile réclame des moyens pacifiques et nul n'a établi les Espagnols, juges des Indiens [°749].

Vittoria indique ensuite de solides fondements à la colonisation : le droit que possède tout homme de voyager par toute la terre, d'être reçu charitablement, d'exploiter les biens laissés encore vacants ; et le devoir des chrétiens de prêcher l'Évangile ; si les barbares s'opposaient injustement, par la violence, à l'exercice de ces droits naturels et de ce devoir surnaturel, une guerre juste pourrait être entreprise contre eux. — On pourrait dire aussi que le peuple colonisateur accomplit un acte de charité en aidant le peuple arriéré à monter vers une plus haute civilisation [°750]. De toute façon, la colonisation n'est légitime que si elle est en faveur des peuples colonisés : la morale repousse absolument l'exploitation de l'homme par l'homme.

Notons, parmi les adversaires de Vittoria, JEAN GINÈS SEPULVEDA (1490-1573), théologien et historiographe de Charles-Quint. Disciple d'Aristote, il défendit le libre arbitre contre les protestants [°751]. Mais dans son ouvrage de morale sociale « *De Regno et Regis officio* », il admit aussi la thèse du philosophe païen sur l'esclavage [§89]. Il y a, selon lui, trois catégories d'hommes : les uns sont naturellement maîtres, grâce à leur supériorité intellectuelle ; les autres sont esclaves par *nature* [°752], parce qu'ils joignent, comme disait Aristote, une grande vigueur physique à un esprit très arriéré ; d'autres enfin en grand nombre ne sont par nature ni esclaves, ni maîtres. Et c'est d'après ce principe qu'il justifiait les guerres de conquêtes entreprises par les colonisateurs [°753].

Vittoria eut aussi des disciples ; les plus connus parmi ses frères en religion, sont DOMINIQUE SOTTO (1492-1560) dont l'ouvrage principal s'intitule *De justitia et jure* : c'est un traité complet de droit et de morale, individuelle, sociale et internationale, où l'auteur allie harmonieusement l'exposé rationnel aux preuves théologiques ; — et MELCHIOR CANO (1509-1560), célèbre par son traité *De locis theologicis*, où il contribua à la

réforme de la scolastique en luttant contre le recours abusif à l'autorité humaine et contre l'envahissement des questions inutiles.

§305bis). Mais les principaux ouvriers de la renaissance espagnole au XVI^e siècle appartenaient à la Compagnie de Jésus. Saint Thomas avait été choisi par saint Ignace de Loyola (1491-1556) comme docteur officiel de son Ordre et la congrégation générale de 1593 avait édicté l'obligation de le suivre en toutes les questions théologiques, tout en laissant la liberté sur les doctrines purement philosophiques. Aussi faut-il compter les jésuites parmi les défenseurs du thomisme, mais avec une nuance très marquée d'indépendance. Citons parmi les plus connus MOLINA (1536-1600) dont la célèbre *Concordia* fit tant de bruit parmi les théologiens ; — GABRIEL VASQUEZ (décédé 1606) auteur de Commentaires sur la Somme de saint Thomas et de *Disputationes metaphysicae* où déjà il abandonne la distinction réelle entre essence et existence ; — RODRIGUES ARRIAGI (1592-1667) auteur d'un volumineux Cours de théologie resté inachevé et d'un *Cursus philosophicus* où il se montre éclectique.

Mais le plus célèbre et le plus influent de ces thomistes mitigés fut FRANÇOIS SUAREZ. Il est né à Grenade en 1548 ; après avoir achevé ses études à Salamanque, il y commença, dès 22 ans, sa carrière professorale, qu'il poursuivit dans diverses Universités d'Espagne, — Ségovie, Valladolid, Alcalá, Coïmbre, et pendant 5 ans (1580-1585) au collège romain, restant ainsi voué à l'enseignement sa vie entière. Il mourut à Lisbonne en 1617.

Il avait composé un grand nombre d'ouvrages, surtout théologiques ; ses principaux, en philosophie, sont le *De Deo Uno*, *De Anima*, le célèbre traité *De Legibus*, et avant tout « *Disputationes metaphysicae* », « un des répertoires les mieux dressés, les plus complets et les plus clairs de la métaphysique scolastique », dit M. de Wulf [[°754](#)].

§306) 1) **Caractère général.** L'oeuvre de Suarez est unifiée par un principe méthodologique, qu'on peut formuler ainsi :

Rapporter avec ordre et fidélité les opinions des devanciers sur les diverses questions théologiques et philosophiques, afin de découvrir ou de choisir la

vérité, en prenant chez tous ce qui est bon, c'est-à-dire en trouvant une voie moyenne, entre saint Thomas et Scot ou Guillaume d'Occam.

Cette méthode très respectueuse de la tradition, était dans son aspect général celle même de la scolastique, et nous avons vu saint Thomas y être fidèle, lorsqu'il voulut garder dans son système toutes les vérités découvertes avant lui. Mais il y a deux façons très différentes de l'interpréter : on peut en effet considérer les multiples opinions, soit comme moyen de mieux pénétrer une thèse fermement établie par ailleurs ou de mieux saisir ses applications, soit comme moyen de se former un système, en recueillant les vérités partielles qu'on se propose ensuite de coordonner. La première interprétation est celle de saint Thomas : elle aboutit à une doctrine où toutes les parties sont puissamment unifiées par le lien logique qui les rattache au même principe fondamental. La deuxième interprétation est celle de Suarez : elle aboutit à un ensemble de théories qui n'ont pas nécessairement un lien entre elles, mais qui, chaque fois, apparaissent comme la conciliation la plus vraisemblable entre diverses opinions, et l'on a proprement un *éclectisme*.

Ainsi, en présence des trois grandes écoles régnantes au XVI^e siècle, thomiste, scotiste, occamiste, Suarez n'a pas l'intention de fonder un nouveau système : il se présente comme commentateur de saint Thomas et croit pour l'essentiel lui être fidèle. Mais sa manière de le comprendre n'est pas exclusive : il cède parfois à la tendance simplificatrice de Guillaume d'Occam ; plus souvent, à la tendance de dissociation qui caractérise Duns Scot, en le corrigeant cependant par un effort d'unification qui le rapproche du point de vue thomiste. Pour bien comprendre le suarézisme, il suffit donc de noter ses divergences d'avec saint Thomas.

§307) **2) Positions anti-thomistes.** Suarez, après Scot, conçoit les éléments constitutifs du composé comme des absolus, essentiellement et aisément séparables, et cette séparabilité reste le critère des distinctions réelles : c'est ce qu'on peut appeler *la tendance de dissociation*, qui est à l'origine de la plupart de ses positions anti-thomistes. Cependant, il modère cette tendance : il reconnaît à côté de la séparabilité parfaite, une séparation mixte ou diminuée, où un seul des deux éléments distincts disparaît, comme lorsque le bois perd une forme pour en acquérir une autre : c'est la

distinction modale, entre la substance et son mode, qui, sans être purement logique, est moindre que la distinction réelle : en cela, elle se rapproche de la distinction formelle « a parte rei » de Scot. Mais pour conclure à son existence, Suarez ne se contente pas, comme Scot, d'une simple distinction de concept : il faut une nécessité objective, et le principal rôle qu'il reconnaît au *mode* est de constituer formellement l'union des parties du composé en l'unité du tout. Ainsi atténue-t-il, mais sans les supprimer, ses divergences avec saint Thomas. Les principales sont en métaphysique et en psychologie.

1. - En métaphysique.

§308) A) Thèses.

Suarez ne conçoit la puissance pure que comme un simple *possible* : pour être réelle, (toute réalité étant un absolu), elle devra nécessairement posséder une actualité et une existence propre. De là une double thèse anti-thomiste :

a) Il n'y a pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les créatures.

Il n'y a même pas distinction modale, car d'aucune façon, ces deux éléments ne peuvent se réaliser séparément. Si l'on objecte qu'une existence identique à l'essence devient nécessaire et infinie, il répond qu'elle reste contingente parce que *créée* par Dieu et dépendante de sa conservation. Il reconnaît d'ailleurs que la position thomiste a une certaine valeur, mais il juge la sienne beaucoup plus probable et plus simple : la tendance simplificatrice s'ajoute ici pour confirmer son éclectisme.

b) La matière première est un commencement d'acte : aussi a-t-elle son existence propre et peut-elle subsister sans la forme : il y a ici une distinction réelle au sens strict. Mais, pour sauvegarder l'unité du composé, il faut ajouter, entre matière et forme, *un mode d'union*, qui ordonne essentiellement l'un à l'autre ces deux principes conçus comme absolus.

B) Corollaires.

À la théorie de l'identité entre essence et existence se rattache celle de la personne, et à celle de la matière première acte incomplet, celle de la quantité.

Les solutions de Suarez sont ici commandées par le dogme catholique, soit de l'Incarnation, soit de la Sainte Eucharistie. Tandis que saint Thomas trouve, dans ses thèses philosophiques pleinement établies au préalable par la raison, une base à de nouvelles conclusions théologiques, Suarez fait jouer aux vérités de Foi le rôle de prémisses pour en conclure plusieurs de ses opinions philosophiques : par là, du reste, il se contente d'appliquer son principe méthodologique.

a) **La personnalité** doit être constituée par un élément séparable, puisqu'en Jésus-Christ il y a l'humanité individuelle sans la personnalité humaine : elle doit aussi se surajouter à l'existence, celle-ci n'étant pas distincte de l'essence. Ce sera donc un *mode positif* qui, en parachevant l'existence, donnera à l'individu sa pleine incommunicabilité.

b) **La quantité** ne peut avoir pour rôle essentiel de donner des parties intégrantes, car la matière première, par son actualité, les a déjà conférées à la substance. Son rôle sera d'appliquer ces parties au lieu, au moins *en aptitude* : car l'application actuelle peut être empêchée par miracle. De plus, la séparabilité parfaite, enseignée par le mystère de la Sainte Eucharistie, doit faire conclure à une distinction réelle au sens strict entre substance et accidents, et donc à l'existence d'un mode d'union pour maintenir le tout physique réel. Ce mode d'union est, dans l'accident, *son inhérence*, distincte modalement de son essence.

c) Enfin, ne pouvant concevoir la réalité d'une pure relation, Suarez nie la distinction entre cet accident et son fondement ; pour lui, toute relation est nécessairement une perfection [[°755](#)], mais conçue comme se portant vers un autre. Par là, la notion est simplifiée ; mais lorsqu'il veut l'appliquer en théologie, au mystère de la Sainte Trinité, il se voit obligé, pour résoudre les difficultés, d'avouer que le principe d'identité ne s'applique peut-être pas aux mystères divins.

2. - En psychologie.

§309). La même tendance de simplification lui fait nier toute distinction réelle entre intellect passif et intellect agent, qui ne sont plus que deux aspects d'une seule faculté : ils ne peuvent d'ailleurs jamais exister, d'aucune façon, l'un sans l'autre. Mais ici encore, c'est la tendance de dissociation qui se manifeste :

A) **Objet formel de l'intelligence.**

D'abord, s'il s'agit de *l'objet formel de notre intelligence*, Suarez se sépare doublement de saint Thomas :

a) Cet objet est *l'être analogue*, et non pas, comme le veut Scot, l'être pleinement univoque, parce qu'il y a une différence de degré entre la nature divine et la nature créée ; mais il est analogue d'une analogie *d'attribution intrinsèque* et non pas, comme dit saint Thomas, de proportionnalité, parce que ce qu'il faut maintenir avant tout, c'est *l'unité du concept d'être*, afin d'éviter l'équivoque et pour Suarez, une pure ressemblance de rapports établit une trop grande diversité dans les multiples significations de l'idée.

Cette position suarézienne se rattache aussi très logiquement à la thèse de la non-distinction entre essence et existence, car si le critère pour distinguer l'Être infini des essences finies est que celles-ci sont *créées* ou *participées*, c'est donc un *lien causal* qui permet d'attribuer les mêmes perfections à Dieu et aux créatures : ce qui constitue l'analogie d'attribution.

Le thomisme résout la difficulté grâce à la notion d'une perfection essentiellement relative [[°756](#)], et Suarez, ne pouvant la concevoir, devait accuser la proportionnalité d'équivoque. Mais si l'attribution intrinsèque maintient la diversité des degrés, elle ne pourra s'expliquer, elle aussi, que par cette notion de perfection relative diversement réalisée : ce qui est sous d'autres mots la même pensée que saint Thomas.

b) L'objet propre de notre intelligence n'est plus uniquement l'essence abstraite : mais il y a un *concept propre de l'individu* comme tel. Suarez, après Scot, ne comprend plus le rôle complémentaire des sens et de la raison : puisque, dit-il, en réfléchissant sur le phantasme, la raison saisit le singulier, elle peut donc le saisir en lui-même et s'en faire une idée.

B) La volonté.

De même, s'il s'agit de la *volonté*, elle est conçue comme une faculté pleinement indépendante, de sorte que l'acte libre est éclairé, mais non pas « causé » par le jugement pratique ; il y a concomitance, non subordination. C'est pourquoi, en expliquant l'influence de Dieu sur nos actes, Suarez rejette la prémotion physique : la volonté ne reçoit de Dieu qu'un simple concours qui lui laisse l'initiative de refuser ou d'accepter.

3. - Morale sociale.

§309bis). C'est en *morale sociale* que Suarez est le plus original : il ne s'y oppose plus à saint Thomas, mais il le précise et le complète heureusement. Il avait en face de lui la théorie protestante du « *droit divin des rois* » : cette théorie était en particulier défendue, en même temps que diverses erreurs, par le roi d'Angleterre, Jacques 1^{er} (1603-1625), dans son ouvrage « *Triplex cuneus* » [[°757](#)].

Suarez lui oppose hardiment la thèse de la *souveraineté naturelle des peuples*. Il est de droit naturel, dit-il, que les hommes se rassemblent en société : c'est pour eux une obligation, pour qu'ils puissent atteindre leur fin, qui est de s'élever à un degré de civilisation conforme à la droite raison et apte à procurer davantage la gloire de Dieu. De cette obligation découle l'existence d'un pouvoir souverain ; et l'un vient de l'autre par nécessité naturelle, en sorte que Dieu étant cause immédiate de la nature humaine, est aussi cause immédiate de ce pouvoir. Mais rien n'indique, selon la droite raison, que ce pouvoir divin réside en un seul homme, comme en monarchie, ou en un groupe, comme en aristocratie, ou dans tout le peuple, comme en démocratie. Bien plus, cette dernière forme étant, selon Suarez, la plus fondamentale, la plus intimement liée à la nature des choses, il faut la déclarer, d'une certaine façon, de *droit naturel* [[°758](#)], en ce sens que, posée une société parfaite, il faut de toute nécessité poser *au moins dans le peuple* le pouvoir de diriger les membres vers le bien commun.

Ce n'est donc jamais immédiatement de Dieu que les rois en monarchie et les sénateurs en aristocratie reçoivent leur souveraineté : c'est toujours par l'intermédiaire du peuple qui, par une sorte de contrat en vue d'atteindre

plus efficacement le bien commun, cède à ses chefs ses droits de souveraineté. Bref, l'autorité venant de Dieu [[°759](#)] repose d'abord dans le peuple, et de là passe à ses Représentants et à ses Princes ou Rois.

Il faut conclure de cette thèse que, si le prince se montre indigne de son mandat, le peuple peut le lui retirer ; mais il ne s'ensuit nullement, comme le prétendait Jacques Ier, qu'elle constitue une excitation aux révoltes et aux révolutions ; car, une fois le contrat existant, le peuple n'a plus le droit de le récuser à sa guise. Il peut résister au tyran ; mais il a le devoir de rester soumis à son prince, tant que celui-ci veille au bien commun [[°760](#)].

§310) CONCLUSION. Le mérite incontestable de Suarez est dans son érudition, sa clarté d'exposition méthodique et historique ; et dans son effort loyal de conciliation, sans oublier le nombre et la valeur de ses travaux théologiques, surtout de théologie positive : c'est ce qui explique la grande influence qu'il eut sur beaucoup de scolastiques au XVIIe siècle et jusqu'à nos jours. Il est une preuve de la vitalité de la pensée catholique en cette fin du Moyen Âge, où le centre de la chrétienté se trouvait en Portugal, patrie des grandes découvertes et en Espagne avec l'Empire de Charles-Quint.

Cependant, Suarez n'a pas, au point de vue philosophique, l'envergure des grands créateurs de systèmes aux époques d'apogée : la cohérence réelle de ses doctrines ne vient pas d'un principe intérieur dont on verrait se dérouler les conséquences, mais d'un effort pénétrant de conciliation entre les thèses opposées, à l'ombre de la grande règle d'unité : la Foi catholique.

Le suarézisme se présente, il est vrai, comme une interprétation du thomisme, mais il est en beaucoup de points d'inspiration scotiste. C'était une pensée trop personnelle pour être celle d'un disciple, elle ne fut pas assez synthétique pour être celle d'un Maître. Malgré sa puissance et son originalité, le suarézisme demeure un éclectisme.

À côté de lui, les anciennes écoles gardent leurs partisans. Les *Occamistes* se perpétuent avec GABRIEL BIEL (vers 1425-1495) dont le *Collectorium* expose clairement le terminisme ; — les *Scotistes* restent nombreux chez les franciscains : ainsi PETRUS TARTARETUS (fin du XVe siècle), le commentateur d'Aristote ; — et ANTONIUS TROMBETA (décédé 1518) que réfute Cajetan [[°761](#)].

L'école thomiste surtout compte deux brillants représentants :

1) LE FERRARIS (1474-1526) François de Silvestre, né à Ferrare (d'où son nom) le commentateur de la *Somme contre les Gentils*.

2) CAJETAN [°762] (1469-1534) Thomas de Vio, né à Gaète et évêque de cette ville, le commentateur de la *Somme théologique* : il approfondit remarquablement plusieurs points de métaphysique et se signale aussi, dans un autre domaine, par une exégèse extrêmement hardie.

Au XVII^e siècle, il convient de signaler deux autres thomistes de marque : JEAN DE SAINT-THOMAS (1589-1644) dont le *Cursus philosophicus* est une synthèse claire et fidèle du thomisme et GOUDIN (1639-1695) qui prolongea l'influence d'une métaphysique profonde et authentique, mais en l'associant trop étroitement à une physique vieillie.

§311). Ces philosophes de valeur sont malheureusement des exceptions et la scolastique qui règne encore officiellement dans les Universités, ne règne plus sur les esprits [°763]. De toute part, le mouvement de la RENAISSANCE, aux XV^e et XVI^e siècles, soulève l'Italie et bientôt toute l'Europe pensante d'un grand enthousiasme pour les modèles païens. Ce mouvement, au caractère très complexe [°764], était avant tout un effort d'assimilation du passé dans l'ordre de la beauté plus que de la vérité, et aussi un retour à la *nature*, exaltée par l'hellénisme païen. C'est pourquoi il conduisit rapidement, en morale, à l'abandon des moeurs austères du catholicisme, et en philosophie, à la critique à outrance de la scolastique, accusée d'être l'esclave de la théologie et de parler un langage barbare. Enfin, de même que les artistes renouvelaient les formes anciennes, les philosophes ont ressuscité la plupart des systèmes anciens ; malgré la confusion générale qui caractérise ce pullulement d'idées, on peut y distinguer quelques courants [°765].

1. **Le Platonisme.** Son principal représentant est NICOLAS DE CUSE [°766] (1401-1464) Cardinal en 1448, qui s'inspire surtout des néoplatoniciens et dans son ouvrage : « *De docta ignorantia* », montre que la vérité ne peut être atteinte par la raison, mais seulement par l'intuition, en sorte qu'on trouve la vraie science en avouant son ignorance. Le monde lui

apparaît comme résumé dans l'Être de Dieu, sortant de lui par émanation, en sauvegardant toutefois leur distinction.

L'Académie platonicienne fondée à Florence sous le règne de Cosme et Laurent de Médicis, fut illustrée par le byzantin PLÉTHON (G. Gémistos, décédé 1450) puis par MARCILE FICIN (décédé 1499) le plus illustre représentant, qui traduisit du grec en latin Platon et Plotin et résuma leur doctrine en ses écrits ; — PIC DE LA MIRANDOLE (1463-1494) dont l'interprétation allégorique de la Genèse fut condamnée et qui mourut dominicain ; — le philosophe allemand JACOB BOEHME, dont le platonisme frise le panthéisme.

Le mouvement se développe en Italie jusqu'au XVII^e siècle avec TELESIO (1509-1588) qui se rattache à Platon par son animisme universel, mais s'adonne aussi à l'étude de la nature, l'expliquant par la double force d'expansion (du chaud) et de contraction (du froid) ; — et surtout GIORDANO BRUNO (1548-1600) qui resta 8 ans dans les prisons du Saint-Office avant d'être brûlé comme hérétique. Ennemi d'Aristote, mais sympathique à tous les autres philosophes, atomiste, partisan de Copernic, il est surtout néoplatonicien jusqu'au *panthéisme* : chez lui, toutes les hypostases, Dieu, Intelligence, Âme du monde, Matière se réduisent à une seule, qui est la vie à la fois une et multiple de l'univers, « l'animal saint, sacré et vénérable » [[°767](#)]. Enfin CAMPANELLA (1568-1639) qui dans son principal ouvrage « *De sensu rerum et magia* » défend le même animisme panthéiste.

2) **L'Averroïsme.** Le système de Siger de Brabant trouve des continuateurs aux XV^e et XVI^e siècles à l'Université de Padoue, où le sénat de Venise protégeait les philosophes contre l'inquisition. Le plus célèbre fut POMPONAZZI (1462-1525) ; il défendait la doctrine de la Providence au sens fataliste [[§249](#)], niant ainsi la liberté et le miracle, et sur ce point il était d'accord avec tous les averroïstes ; mais sur la question de l'intelligence, il soutenait que notre âme toute entière périt avec le corps, parce qu'elle ne peut penser sans image ; il se réclamait d'Alexandre d'Aphrodisias : aussi fut-il le chef des *alexandristes*. Au contraire, les *averroïstes* purs, comme ACHILLINUS (décédé 1518) NIPHUS (décédé

1546) ZIMARA (décédé 1532) défendaient la thèse de l'intelligence séparée et de son immortalité impersonnelle.

3) **Le Scientisme et le Scepticisme.** L'effort pour ériger en philosophie les découvertes de la science commence à la Renaissance, dans l'oeuvre de *Léonard de Vinci* (1452-1519) « un des initiateurs de la mécanique et de la physique moderne » [[°768](#)].

Mais les découvertes scientifiques, en renversant les assises séculaires de la physique expérimentale d'Aristote, provoquent, d'autre part, une réaction sceptique, en particulier chez MONTAIGNE (1533-1592) qui, dans ses « *Essais* », professe que la vérité varie avec les façons variables de considérer les choses par des esprits différents et en des temps divers.

4. **Les Moralistes et les Politiques.** Enfin, la Renaissance voit reparaître *le Stoïcisme* [[°769](#)], avec JUSTE-LIPSE (1547-1606) qui s'efforce de faire connaître les doctrines stoïciennes en les adaptant à la mentalité chrétienne ; et même avec PIERRE CHARRON (1541-1603) dont la *Sagesse* est toute imprégnée des maximes d'Epictète. Ces humanistes ne s'opposent pas ouvertement au catholicisme, mais ils restent délibérément sur le plan de la nature, à l'écart de la Foi et de la grâce.

Plus indépendants encore sont les théoriciens du droit : GROTIUS (Hugue de Groot, 1583-1645) qui, dans le *De jure belli et pacis*, fonde l'État sur une sorte de contrat social, prélude des thèses de Rousseau ; — NICOLAS MACHIAVEL (1469-1527) qui, dans son livre « *Le Prince* », enseigne que l'intérêt du peuple, identifié à celui du prince, est la loi suprême du bien, de sorte qu'en politique « la fin justifie les moyens ».

Ainsi apparaît la philosophie non scolastique de la Renaissance, faite de tendances multiples, contradictoires et confuses : elle est, dit M. de Wulf, « une philosophie incohérente, qui ressemble à une folle échappée du logis, s'essayant tour à tour à une série d'entreprises stériles, réunis seulement par la lutte contre la scolastique, et l'indépendance vis-à-vis de l'Église » [[°770](#)]. Le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme, l'épicurisme, l'atomisme, le scepticisme, tous les systèmes anciens furent repris ; avec un égal insuccès. La Renaissance donna le jour à une science « nouvelle » et renouvela aussi les lettres et les arts ; mais la banqueroute des systèmes

philosophiques fut complète. Au XVIIe siècle, le champ est libre : les philosophes manquent, et c'est ce qui explique le rapide avènement des idées de François Bacon et de Descartes, initiateurs de la philosophie moderne.

Précis d'histoire de philosophie (§312 à §336)

Troisième partie. Époque moderne. Philosophie moderne, post-moderne et néothomiste [[°771](#)].

[b57\) Bibliographie générale \(Troisième partie : Époque moderne\)](#)

§312). L'époque moderne, quant à l'esprit de sa philosophie, se distingue nettement de l'époque chrétienne au point d'en être comme l'antithèse : on peut la caractériser d'un mot : « RÉVOLUTION ANTI-SCOLASTIQUE » ; et ce caractère s'explique par son origine.

Nous avons assisté au Moyen Âge, à la *Renaissance doctrinale* par laquelle l'Europe s'est assimilée la pensée de l'Orient et spécialement de la Grèce antique. Cette assimilation fut fécondée et contrôlée par la lumière de la Foi qui, en *surnaturalisant* notre intelligence, commence par la rétablir dans toute sa puissance naturelle.

Aussi, même en matière philosophique [[°772](#)], l'apogée de la scolastique fut-elle grandement préparée par l'oeuvre des Pères, surtout de saint Augustin grâce auquel, au Moyen Âge, le courant platonicien rejoignit et compléta le courant péripatéticien. Saint Thomas, nous l'avons vu, les réconcilia et les purifia pleinement, sous la lumière dominante de la Foi.

En même temps, grâce à Aristote complété par les Arabes, un vaste ensemble de sciences particulières [[°773](#)] proposant une explication générale de la nature, était incorporé à l'enseignement de l'École, de sorte que le thomisme, sommet incontestable de la scolastique, apparaît comme une puissante synthèse. Cette synthèse, d'une part, possède une philosophie ayant sa valeur propre, indépendante et même, dans son noyau « scientifique » [[°774](#)], jouissant d'une valeur de vérité éternelle. Mais d'autre part, cette synthèse reste bien de son temps par un double caractère :

d'abord, elle est consciemment la philosophie chrétienne [[°775](#)], servante de la Foi catholique ; ensuite, elle conçoit les sciences particulières (sciences au sens moderne) en pleine continuité avec la philosophie. Ainsi, le thomisme est la doctrine assez puissante et assez vraie pour synthétiser parfaitement toutes les vérités partielles des sciences humaines et toutes les vérités de la Foi catholique.

Mais, à l'opposé de cette Renaissance doctrinale, la *Renaissance littéraire* qui commence en Italie après 1453, apparaît *dans son ensemble* comme un mouvement de révolte de l'humanité contre une beauté et une pensée surhumaines et divines et par conséquent, contre l'Église catholique. C'est pourquoi, si elle n'engendre aucun système philosophique de valeur, elle se développe logiquement dans la *Réforme protestante*.

En France cependant, le XVIIe siècle arrête ce mouvement par une vigoureuse réaction catholique dans l'ordre religieux, littéraire et politique. Mais dans l'ordre philosophique, aucun effort n'est tenté pour restaurer le thomisme et y montrer la doctrine métaphysique capable de baser les nouvelles sciences. Ainsi la philosophie moderne fut la manifestation, dans l'ordre spéculatif, de l'esprit révolutionnaire par lequel la société se prétendant majeure, rejetait la direction de la Foi, de l'Église et de Dieu.

De cette déficience de la scolastique, et spécialement du thomisme au XVIIe siècle, il faut noter deux causes principales :

1) *L'absence d'esprit métaphysique* chez la plupart des scolastiques de ce temps. Le système le plus en faveur est l'occamisme parce qu'il simplifie et facilite la philosophie ; mais il conduit au nominalisme, au développement exagéré de la logique : d'où la profusion des formules et des questions subtiles et inutiles. Les docteurs des Universités se défendent, non par de puissants arguments métaphysiques, comme le faisait saint Thomas, mais par des décrets royaux qui proscrirent ou imposent tel ou tel système [[°776](#)].

2) *Le malentendu entre la science thomiste et la science moderne*. Ce fut une conséquence du manque de sens métaphysique chez les scolastiques. La Renaissance en portant l'attention des savants sur le monde matériel, amena un progrès remarquable dans les sciences particulières de la nature. Grâce à

l'invention de nouveaux instruments d'observation, et surtout grâce à l'idée de mesure appliquée méthodiquement à tous les phénomènes et permettant de les soumettre à l'analyse mathématique, les savants commencèrent l'édification de cette science moderne, dont la plupart des lois contredisaient les conceptions d'Aristote.

Pour un thomiste, cette nouvelle science est légitime et vraie, mais en la mettant à sa place : elle est formellement une mathématique, matériellement une physique et nullement une métaphysique [°777]. Elle ne cherche pas la connaissance des êtres et des phénomènes par leurs causes profondes ; elle veut uniquement établir un réseau de relations quantitatives (ou algébriques) entre les faits observés, en vue de leur utilisation et industrialisation.

Les thomistes du XVI^e siècle avaient dans leur doctrine le moyen de montrer cette juste valeur de la science nouvelle et de l'assimiler en la complétant ; mais ils auraient dû pénétrer le sens métaphysique de leur *science* et hiérarchiser ses conclusions. Ils auraient alors sacrifié des probabilités reconnues fausses, tout en conservant intact leur patrimoine de vérités proprement philosophiques. Par exemple, ni la thèse de l'incorruptibilité du ciel, ni celle de l'immobilité de la terre ne faisait corps avec la vraie « philosophie » thomiste et, devant les découvertes de Galilée, on pouvait les sacrifier sans nul dommage.

Au lieu de cela, les scolastiques de la décadence défendirent l'aristotélisme en bloc, considérant comme inséparables leur métaphysique toujours vivante et leur astronomie ou leur physique désuète. Les quelques grands métaphysiciens de ce temps [°778], isolés et trop dédaigneux de la nouvelle orientation des esprits, n'eurent pas d'influence sur le mouvement des idées nouvelles.

Mais en face de cette insuffisance de la philosophie, on constate aussi la présomption des savants nouveaux, liant leurs lois *mathématiques* démontrées, à des hypothèses fausses et antiscolastiques, qu'ils considéraient naïvement comme une explication de la nature des choses : car c'est un besoin pour notre intelligence d'expliquer l'être en lui-même. Ils croyaient ainsi que leurs découvertes renversaient toute l'ancienne métaphysique. De là naquit proprement la *philosophie moderne*.

§313). Cette origine de la philosophie moderne explique que son esprit se caractérise par deux erreurs très universelles en notre temps, le libéralisme et le laïcisme qui, en s'appliquant à l'ordre spéculatif, constituent le double aspect du principe fondamental du rationalisme.

1) **Libéralisme**. Puisque, selon cette erreur, la liberté humaine est un pouvoir d'indépendance absolue, sans aucune limite du côté du bien ou du mal, des hommes ou de Dieu, la liberté du philosophe consiste à tirer toute la science de son propre esprit. « La liberté, dit Maritain, et l'intériorité consistent essentiellement dans une opposition au non-moi, dans une revendication d'indépendance du dedans par rapport au dehors ; vérité et vie doivent donc être uniquement cherchées au dedans du sujet humain, toute action, toute aide, toute règle, tout magistère qui proviendrait de *l'autre* (de l'objet, de l'autorité humaine, de l'autorité divine) étant un attentat contre l'esprit ».

2) **Laïcisme ou naturalisme**. Puisque la nature humaine, dans cette théorie, est bonne sans faire appel à l'influence divine, le philosophe moderne tend à remplacer Dieu par l'homme, lorsqu'il cherche l'Être nécessaire, centre de son système. « Par là même, ajoute Maritain, et réciproquement, il n'y a plus de *donné* qui nous mesure et nous domine : mais notre fond intime transcende et commande tout donné : natures et lois, définitions, dogmes, devoirs n'étant pas objets qui s'imposent de par *l'autre*, sont pures expressions de notre dedans et de l'activité créatrice de l'esprit en nous » [[°779](#)].

Ainsi, dans le travail philosophique, l'esprit moderne est « *laïc* » : il repousse spontanément, comme une ingérence, l'intervention de la Foi ; il est « *naturaliste* » : pour découvrir la dernière explication de l'univers, il se tourne vers les forces de la nature et spécialement vers les ressources de notre moi pensant. Lorsqu'il se déploie en liberté, il aboutit invariablement au panthéisme ou à l'athéisme [[°780](#)].

En un mot, l'esprit moderne est foncièrement **rationaliste**, c'est-à-dire que, non seulement « il a foi dans la raison, dans l'évidence de la démonstration, croyant à l'efficacité de la lumière naturelle », mais aussi, il proclame qu'« on ne doit se fier qu'à la raison, (à la connaissance naturelle en tant qu'elle s'oppose à la connaissance révélée), et n'admettre dans les dogmes

religieux que ce qu'elle reconnaît pour logique et satisfaisant selon la *lumière naturelle* » [[°781](#)]. Un tel esprit est la négation même de celui de la philosophie chrétienne et scolastique. Entre Foi et raison, il remplace l'entraide et la collaboration par l'ignorance mutuelle, la rivalité sourde et souvent la lutte ouverte : il est d'essence *anticatholique*.

D'ailleurs, les philosophes modernes, pris individuellement, ne sont pas nécessairement athées ou irréli­gieux et ils ont pu mettre en lumière un aspect de vérité qui nous aidera à mieux saisir et même à expliciter sur certains points notre philosophie.

Cependant, le rôle de la scolastique n'était pas terminé : nous assistons aux XIXe et XXe siècles, à la renaissance de cette forte doctrine, spécialement du thomisme, et il semble que le néothomisme s'est donné pour tâche principale, dans le domaine des vérités humaines, de guérir l'esprit moderne de la double erreur qui le ruine, et pour cela, de réduire le malentendu séculaire exprimé par l'opposition entre science et philosophie. C'est pourquoi cette troisième période se caractérise comme *moderne et néothomiste*.

DIVISION. Notre exposé, par la force des choses, sera avant tout celui de la pensée moderne. Nous montrerons surtout l'origine des divers courants et leurs développements qui les conduisent toujours à l'une ou l'autre forme du panthéisme ; en terminant, nous noterons le fait de la renaissance thomiste et de ses espérances.

Deux hommes dominant dans la foule des philosophes modernes : Descartes, qui en est l'initiateur, et Kant qui en marque l'apogée. Aussi convient-il de diviser l'époque en deux grandes périodes :

Première Période : L'esprit cartésien (XVII-XVIIIe siècle).

Deuxième Période : L'esprit kantien (XIX-XXe siècle).

Première Période: L'esprit cartésien (XVII-XVIIIe siècle).

§314). La pensée moderne reconnaît avec raison pour ses maîtres deux hommes d'inégale valeur : François Bacon qui rendit aux penseurs le goût de l'expérience ; et René Descartes qui renouvela l'esprit métaphysique, tout en l'imprégnant de lumière mathématique. Ce dernier surtout, par la hardiesse de sa méthode qui inaugurerait l'ère de la philosophie critique, comme par la nouveauté de ses doctrines qui bousculaient l'enseignement traditionnel de la scolastique, fut le principal *initiateur* de la philosophie moderne. Tous les philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècle subirent à divers titres son influence et, sans être toujours ses fidèles disciples, en se posant même parfois en adversaires, ils vivent de son esprit [°782] ; leurs systèmes, quoique très divers, sont le développement des innovations cartésiennes.

Tout d'abord, selon la logique du principe rationaliste [§313], le cartésianisme évolue vers le *panthéisme*, et, en passant par l'occasionalisme de Malebranche, il y arrive bientôt avec Spinoza (fin XVIIe siècle).

D'autres penseurs, il est vrai (dès la fin du XVIIe siècle et surtout au XVIIIe siècle), contredisent ouvertement plus d'un principe fondamental de Descartes : en Allemagne, Leibniz abandonne l'explication mécaniste pour le dynamisme ; et en Angleterre, l'empirisme, si bien remis en honneur par F. Bacon, combat victorieusement les idées innées. Mais l'inspiration profonde de ces doctrines et spécialement la méthode dont elles usent restent cartésiennes. Ainsi l'élan donné par Descartes, en traversant le XVIIIe siècle, entre en *réaction* avec ces diverses influences et les systèmes qu'il engendre suscitent, dès l'aurore du XIXe siècle, le grand effort critique de Kant qui domine toute l'époque moderne.

Nous aurons donc trois chapitres en cette période :

Chapitre 1. Les Maîtres : François Bacon et René Descartes.

Chapitre 2. Vers le panthéisme : Spinoza.

Chapitre 3. Réaction et Transition (XVIIIe siècle).

Chapitre 1. Les Maîtres de la pensée moderne: François Bacon et René Descartes.

1. - François Bacon (1561-1626).

[b58\) Bibliographie spéciale \(François Bacon\)](#)

§315). François Bacon, né à Londres le 22 janvier 1561, fit ses études à l'Université de Cambridge où il s'initia à la scolastique et fut surtout frappé de ses défauts. Très tôt, il conçut l'idée d'un renouvellement radical des sciences, comme le montre son premier opuscule, « *Temporis partus maximus* » [°783] dont il reporte lui-même la composition vers 1585. Pourtant, son ambition ne resta pas purement scientifique ; il fit ses études de droit, fut reçu avocat en 1587 et brigua les honneurs politiques ; mais sous le règne d'Élisabeth qui l'avait nommé conseiller extraordinaire de la Couronne, il ne put s'élever plus haut, malgré son élection comme membre du Parlement en 1593 et la protection du comte d'Essex [°784]. C'est sous Jacques Ier (1603-1625) qu'il marche à grand pas vers les honneurs. Nommé solliciteur général en 1607, attorney général en 1613, garde des sceaux en 1617, grand chancelier en 1618, il fut créé la même année baron de Vérulam et vicomte de Saint-Alban en janvier 1621 ; partout il se montra le zélé défenseur des droits royaux, sans d'ailleurs oublier ses propres intérêts. Accusé de concussion par le Parlement, il avoua et fut condamné à une amende de 40 000 livres et déclaré incapable désormais de toute charge politique (mai 1621). Il occupa le reste de ses jours à continuer ses travaux intellectuels.

Bacon en effet, au milieu des vicissitudes de sa vie politique, n'oublia pas ses grands projets de rénovation scientifique. Il conçut le plan d'un vaste ouvrage qu'il intitula « *Instauratio magna* » où il prévoyait six parties : « Partant de l'état actuel de la science avec toutes ses lacunes (I), Bacon voulait étudier d'abord l'organon nouveau à substituer à celui d'Aristote (II), décrire ensuite l'investigation des faits (III), passer à la recherche des lois (IV) pour redescendre aux actions que ces connaissances nous permettraient d'exercer sur la nature (V-VI) » [°785]. Mais en cours d'exécution, le philosophe constata qu'il ne pouvait seul mener à bien cette immense tâche ; il en acheva seulement les deux premières parties. D'abord en 1605, il publia *The proficience and advancement of learning divin and human* qui, traduit en latin et développé, devint *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX* (1623), Puis il donna son *Novum Organum, sive indicia*

vera de interpretatione naturae (1620) où il propose sa logique inductive destinée à remplacer celle d'Aristote et des scolastiques. Pour les autres parties, il rassembla une masse de matériaux en de nombreux travaux et opuscules dont les principaux sont : *De sapientia veterum* ; *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam* (1622) ; *Historia ventorum* (1622) ; *Historia vitae et mortis* (1623) ; et *Sylva sylvarum* (1628). D'autres furent publiés après sa mort : *Filum labyrinthi sive inquisitio legitima de motu* (1653) ; *Topica inquisitionis de luce et lumine* (1653) ; *Historia densi et rari* (1658) ; *Inquisitio de magnete* (1658) etc. Ajoutons encore la *New Atlantis* publiée en 1627 où il décrit la cité idéale dans laquelle chacun travaillerait à la rénovation des sciences ; puis des *Essais de morale et de politique* (1597) et de nombreux ouvrages d'histoire et de droit.

Bacon fut avant tout un *initiateur* ou, comme il s'appelle lui-même, le « buccinator » de la science nouvelle qu'il voit germer sur les ruines de la scolastique et dont il ne se lasse pas de proclamer l'excellence. « D'un initiateur, dit Bréhier, il a la fougue, l'imagination forte qui grave les préceptes en traits inoubliables ; mais aussi d'un légiste et d'un administrateur, il a l'esprit d'organisation, la prudence presque tatillonne, le désir, dans l'oeuvre séculaire qu'il commence, de distribuer à chacun (observateur, expérimentateur, inventeur de lois) une tâche limitée et précise » [°786]. C'est pourquoi le centre de la pensée baconienne est constitué par la nouvelle logique dont la philosophie moderne devra user pour atteindre enfin la vraie science : c'est la partie la plus originale, la seule explicitement développée, d'où découlent comme corollaires les autres doctrines concernant la psychologie, la nature et Dieu. D'où les deux paragraphes :

1. La nouvelle logique.
2. Corollaires doctrinaux.

1. La nouvelle logique.

§315bis). La logique suppose la science. Le *Novum Organum* est écrit en fonction de la science positive moderne que Bacon entrevoit ; c'est à cette

lumière qu'il apprécie les anciens philosophes et qu'il propose une classification générale du savoir [[°787](#)].

A) La science positive.

La grande idée moderne de la science physico-mathématique avec ses majestueuses théories construites en pleine indépendance de toute philosophie ne s'est pas dévoilée dès le début en sa parfaite clarté. Comme tout chef-d'oeuvre intellectuel, elle fut le fruit d'une collaboration séculaire et les savants l'ont construite avant que les philosophes en aient précisé définitivement les contours. Bacon ne l'a pas définie, mais en l'annonçant et en prophétisant ses triomphes, il en a indiqué plus d'un caractère essentiel.

D'abord, la science nouvelle sera une *science du concret*. Toute la scolastique, fidèle à l'adage socratique si bien exploité par Aristote, proclamait qu'il n'y a pas de science des choses concrètes et singulières [[°788](#)] ; la première condition pour établir une démonstration était de s'élever aux notions universelles et abstraites, et les sciences de la nature, telles que le Moyen Âge péripatéticien les comprenait, ne faisaient pas exception à cette règle. F. Bacon s'insurge avec véhémence contre cette conception. Il n'y voit qu'une vaste accumulation de sophismes et de paroles creuses. Il reproche sans se lasser à Aristote d'avoir ramené de force les choses réelles aux dix catégories qui ne sont qu'abstractions vides et d'avoir réduit les richesses de la nature aux deux cadres inertes de la matière et de la forme [[°789](#)]. Il oppose à l'adage socratique sa propre devise : « Il n'y a de vraie science que du concret » ; ce qu'il faut étudier, c'est le réel, c'est-à-dire les faits d'expérience, les phénomènes observables. En conséquence, la première partie du savoir sera constituée par *l'histoire*.

La nouvelle science redescendue « non du ciel, mais des nuages sur la terre » [[°790](#)] perdra le caractère d'inutile verbiage dont souffrait l'ancienne ; elle sera une *science d'inventions*, non de spéculation. Bacon est l'ennemi de la contemplation et de l'étude désintéressée. Il reproche aux anciens d'avoir fondé des sectes où la vérité est prisonnière et stérile. La science nouvelle ne sera pas une secte ; son unique but sera de « doter la vie humaine de nouvelles inventions et de nouvelles richesses » [[°791](#)]. Non pas certes que le savant poursuive le but égoïste de s'enrichir

personnellement : c'est à l'ensemble des hommes qu'il songe ; il leur procurera le moyen de vivre le plus longtemps possible sur la terre et d'y trouver le maximum de jouissance avec le minimum de peine.

Cette idée était vraiment neuve [°792], mais un peu vague en sa généralité. Quand Bacon précise son plan, il se tourne résolument vers la nature et ses immenses ressources qu'il s'agit de s'approprier. D'où le troisième caractère de la science nouvelle : elle est la *science des lois de la nature*. Déjà quelques anciens, les premiers inventeurs et les alchimistes avaient soupçonné ces richesses et commencé à les exploiter : « Bacon les approuve et les admire ; mais au lieu de procéder comme eux, au hasard, il cherche l'art universel de faire des inventions » [°793] et l'infaillible moyen de le trouver est de pénétrer méthodiquement les lois de la nature, afin de les appliquer à notre profit : « On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant, répète-t-il. *Natura non vincitur, nisi parendo* » [°794].

Science expérimentale, capable d'applications fructueuses, grâce aux lois naturelles mieux connues : telle est la conception de Bacon ; vue pénétrante et prophétique de ce qu'on appellera la « science positive ». Mais il y manque un dernier caractère d'importance capitale : le recours aux mathématiques pour établir et coordonner les lois ; Bacon l'a totalement méconnu et il proteste contre l'orgueil des mathématiciens qui voudraient voir leur science commander à la physique quand elle doit garder le rang de servante [°795]. Malgré son désir de secouer le joug d'Aristote, il reste fidèle à la conception courante qui considérait les phénomènes de la nature comme des *qualités corporelles*.

B) La logique inductive.

Pour cette science nouvelle l'« organon » contenant les traités logiques d'Aristote [§71-73] était inutilisable : C'était la logique du syllogisme auquel Bacon reproche son impuissance à découvrir les vrais principes des choses et à faire avancer les sciences. « Ceux qui s'en servent, dit-il [°796], se contentent d'expériences vulgaires insuffisantes. Aussi les notions fondamentales sont confuses et extraites des choses au hasard... Il ne reste d'espoir que dans la vraie induction » : d'où le « *Novum Organum* ».

Avant d'y établir les règles positives, Bacon y énumère les causes d'erreurs à éviter, les *idoles*, représentations imaginaires ou fantômes qui nous trompent. Il y a les illusions fondées sur notre nature humaine et la constitution de notre esprit (*idola tribus*) : ainsi, l'esprit, doué de nature homogène, veut retrouver partout le simple, comme Kepler imaginant que les astres décrivent des figures géométriques parfaites [°797] et oubliant la complexité de la nature. — Il y a celles du caractère propre à chaque individu, comparable à la caverne de Platon (*idola specus*) : Aristote a, par exemple, selon Bacon, réduit toute la philosophie à la logique et Gilbert à des attractions magnétiques [°798]. — Il y a encore celles du langage courant (*idola fori*) qui nous séduit, par exemple, en nous faisant croire à ce qui n'existe pas, comme les anciens croyaient aux sphères célestes. — Enfin, il y a les systèmes des philosophes qui tour à tour, nous débitent leurs doctrines comme une pièce de théâtre (*idola theatri*), car le respect exagéré des maîtres et des écoles nous empêche de voir les faits.

Devant tant de causes d'erreur, il faut, conclut Bacon, adopter au début de chaque problème, l'attitude du doute méthodique, afin d'interroger la nature et d'écouter docilement sa réponse. Cette interrogation est l'aspect positif de la méthode expérimentale où il faut distinguer plusieurs étapes.

La première étape est constituée par l'expérience lettrée « *experientia litterata* », c'est-à-dire l'expérience écrite, ainsi appelée parce qu'il faut se défier de sa mémoire et noter par écrit les faits et leurs circonstances dès qu'on les observe ; car il s'agit ici au sens propre de *l'observation* qui recueille en masse les faits, matière des inductions futures. Bacon n'a pas pour but d'indiquer les conditions d'une bonne observation : le soin qu'on mettra à éviter les « idoles » suffira pour la garantir de l'erreur. Ce qu'il demande, c'est qu'on explore la nature en tout sens, qu'on se livre à la « chasse de Pan » guidé par une sorte de « flair » scientifique [°799].

Mais pour remédier à la faiblesse des sens et recueillir le plus de faits possible, il décrit, sous le nom d'« expérimentation » (*experimenta*), huit sortes de moyens ou procédés d'observation : « Il faut varier les expériences (*variatio*), par exemple en greffant les arbres forestiers comme on fait des arbres fruitiers ; en voyant comment varie l'attraction de l'ambre frotté, si on l'échauffe ; en faisant varier la quantité des substances

employées dans une expérience. Il faut reprendre l'expérience (*repetitio*), par exemple, distiller encore l'esprit-de-vin, né d'une première distillation ; l'étendre (*extensio*), par exemple, comme on peut, moyennant certaines précautions, tenir l'eau séparée du vin dans un même récipient, chercher si l'on peut aussi, dans le vin, séparer les parties lourdes des plus légères ; la transférer (*translatio*), de la nature à l'art, comme on produit artificiellement un arc-en-ciel dans une chute d'eau ; l'inverser (*inversio*), par exemple, chercher, après avoir constaté que le chaud se propage par un mouvement ascensionnel, si le froid se propage par un mouvement de descente ; la supprimer (*compulsio*), par exemple, chercher si certains corps interposés entre l'aimant et le fer ne suppriment pas l'attraction ; l'appliquer (*applicatio*), c'est-à-dire, se servir des expériences pour découvrir quelque propriété utile (par exemple, déterminer la salubrité de l'air en divers lieux ou en diverses saisons par la vitesse plus ou moins grande de la putréfaction) ; enfin, unir plusieurs expériences (*copulatio*), comme Drebbel en 1620 a abaissé le point de congélation de l'eau en mélangeant de la glace et du salpêtre. Restent les hasards (*sortes*) de l'expérience, qui consistent à changer légèrement ses conditions, en produisant par exemple en vase clos la combustion qui a lieu d'ordinaire à l'air libre » [[°800](#)].

On arrive ainsi à constituer une vraie « forêt » de faits, comme l'ouvrage « *Sylva sylvarum* » en est un exemple. Pour les interpréter et découvrir les lots de la nature, on appliquera la *méthode des trois tables*. Elle consiste à choisir un phénomène, par exemple celui de la chaleur : sur la première table, on inscrit tous les faits observés où le phénomène a eu lieu, en prenant les sujets les plus divers possible : c'est la *table de présence* ; sur la deuxième, ou *table d'absence*, on note tous les faits les plus semblables possible aux précédents, mais où le phénomène n'a pas eu lieu ; sur la troisième, ou *table des degrés*, on inscrit les faits également voisins où le phénomène a varié. L'induction proprement dite d'où jaillit la découverte des lois, résulte de la simple inspection de ces tables.

L'originalité de Bacon est de ne pas tenir compte des seuls faits favorables, mais d'attacher beaucoup d'importance aux exceptions ou « tables d'absence » ; par ce moyen en effet, on rétrécit de plus en plus le champ où se manifeste le phénomène, jusqu'à le saisir dans ses seules conditions essentielles. « Soit par exemple à déterminer la définition de la chaleur.

Bacon note vingt-sept cas où la chaleur se produit ; trente-deux, analogues aux premiers, où elle ne se produit pas (par exemple, au soleil échauffant le sol, cas de présence, il oppose le soleil ne fondant pas les neiges éternelles, cas d'absence), quarante et un où elle varie. Le résidu qui persiste, après élimination, c'est ce mouvement de trépidation dont on constate l'effet dans la flamme ou l'eau bouillante et que Bacon définit ainsi : "mouvement expansif, dirigé de bas en haut, n'atteignant pas le tout du corps, mais ses plus petites parties, puis repoussé de manière à devenir alternatif et trépidant" » [[801](#)].

Cependant, malgré le nombre des cas envisagés, nous ne sommes encore qu'au début de l'induction ; la définition obtenue n'est qu'une « première vendange, vindemiatio prima », c'est-à-dire une notion provisoire que de nouvelles expériences doivent préciser. Comment savoir en effet qu'on a épuisé les cas défavorables pour atteindre un résultat définitif ? Ce sera, répond Bacon, en utilisant les « secours plus puissants » qui sont au nombre de neuf : les prérogatives d'instances, les appuis de l'induction, la rectification de l'induction, la variété des recherches, les exemples pris dans la nature, les bornes de la recherche, la déduction régulière, les modèles de la recherche et l'échelle ascendante et descendante des axiomes. Mais le philosophe anglais reconnut qu'un programme si vaste était impraticable pour un seul homme ; dans sa « New Atlantis », il le donna comme idéal à la cité utopique des savants et lui-même se contenta de développer les « prérogatives d'instances ». Il le fit avec sa somptuosité coutumière, énumérant 27 classes d'instances ou faits privilégiés ; par exemple, les « instances solitaires » où la nature cherchée se manifeste en dehors de toutes les circonstances habituelles, comme la production de couleurs par la lumière traversant un prisme ; les « instantiae migrantes », où la nature se manifeste subitement, comme la blancheur dans l'eau qui mousse ; les « instantiae ostensivae et clandestinae » où la nature est à son maximum et à son minimum ; les « instantiae divortii » où deux faits ordinairement unis sont désunis ; et surtout les célèbres « *faits cruciaux* (instantiae crucis) » où l'esprit se trouve ; comme un voyageur au carrefour, obligé d'admettre ou de rejeter une hypothèse ; quand, par exemple, on se demande si les marées ont pour cause le transfert de toute la masse liquide d'un littoral à l'autre, l'expérience cruciale sera le fait qu'elles ont lieu en même temps des deux côtés de l'océan.

Le jour où tous les penseurs, en s'entraînant, auront mis en oeuvre ces multiples procédés en les appliquant à toute la nature, ils auront construit, aux yeux de Bacon, la seule véritable science humaine dont toutes les autres ne sont que des parties ou des dépendances.

C) Classification des sciences.

Le *De augmentis scient.* nous présente la classification générale de ces sciences. On distingue d'abord trois grands groupes suivant les trois facultés principales de l'homme : l'HISTOIRE qui se rapporte à la mémoire ; la POÉSIE, à l'imagination, et la SCIENCE, à la raison. Dans la perspective baconienne où la science a pour objet le concret, l'histoire a normalement une place de choix ; elle se subdivise en « histoire naturelle » exposant par ordre les événements de la nature [°802] et en « histoire civile » qui fait le même travail pour la vie humaine. Mais on peut s'étonner de voir figurer parmi les sciences, la *poésie*. Bacon entend par là l'ensemble des fables anciennes qu'il a examinées dans son « *De sapientia veterum* » [°803] et où il retrouve sous forme d'énigmes [°804] les vérités scientifiques. « Au fond, dit Bréhier, ces trois sciences, histoire, poésie, philosophie ne sont que trois démarches successives de l'esprit dans la formation des sciences : l'histoire, accumulation de matériaux ; la poésie, première mise en oeuvre, toute chimérique, sorte de rêve de la science, auquel les anciens en sont restés ; la philosophie enfin, construction solide de la raison » [°805].

Cette dernière est évidemment la plus importante. Bacon la subdivise en gardant les cadres anciens, mais en transformant leur signification. Il distingue d'abord trois grandes parties : la science de Dieu ou théologie ; la science de la nature ou physique ; la science de l'homme. La première n'est pas subdivisée. La physique a deux parties ; l'une théorique, l'autre opérative. La physique théorique ou spéculative s'efforce de découvrir les quatre causes indiquées par Aristote ; les causes matérielle et efficiente sont l'objet de la physique spéciale ; les causes finale et surtout formelle, l'objet de la métaphysique [°806]. La physique spéciale contient les arts mécaniques, et la magie naturelle qui, abandonnant les recettes compliquées de la magie empirique, réalisera des transformations plus merveilleuses encore, grâce à l'utilisation des lois scientifiques. La mathématique n'est

qu'une annexe de la physique [[°807](#)] ; son rôle est de fournir, par ses mesures et ses calculs, un instrument de précision à l'expérience.

La « science de l'homme » a deux grandes branches : a) La science de l'homme individuel, « Philosophia humanitatis », qui le considère, soit dans son corps, comme la médecine ; soit dans son âme, traitant spéculativement des règles de l'esprit (logique) et des règles de la volonté (éthique) ; soit comme composé, dans la science des passions, physionomie, interprétation des songes. b) Vient ensuite l'étude de la société humaine « Philosophia civilis » qui enseigne l'art des relations en société, l'art des affaires et l'art du gouvernement.

Bacon n'a pas réalisé lui-même cette encyclopédie : il s'est spécialisé dans la logique et l'exposé des méthodes nécessaires pour conquérir la science nouvelle dont il se faisait le héraut ; les autres doctrines ne sont que des corollaires.

2. - Corollaires doctrinaux.

§316). Il faut reconnaître que F. Bacon n'a pas, comme les grands fondateurs de systèmes, renouvelé les problèmes essentiels de la philosophie. Ses doctrines sur Dieu, l'homme et le monde ne sont que des esquisses ou exposés fragmentaires. Mais la grande vision des sciences positives qui l'enchantait, a imprimé à ses idées une tendance à des théories bien modernes dont nous verrons l'épanouissement au XIXe siècle, surtout en Angleterre : c'est la tendance, en psychologie, vers l'empirisme ; en philosophie naturelle, vers le positivisme ; en théodicée, vers l'agnosticisme ; en morale, vers l'utilitarisme.

A) La connaissance. Tendance à l'empirisme [[°808](#)].

La logique d'Aristote où règne le syllogisme n'était qu'une conséquence de sa théorie fondamentale de l'abstraction [[§71](#)]. Le « Novum Organum » où règne l'induction ne peut que s'incliner vers l'empirisme ou le sensualisme. À vrai dire, Bacon ne pose pas explicitement le problème de la connaissance ; la doctrine courante qu'il avait apprise à Cambridge admettait une intelligence spirituelle, distincte des sens, faculté d'une âme

immortelle et créée par Dieu ; et il ne songe pas à mettre en doute cet enseignement. Il insiste même sur les erreurs nombreuses dues aux sens et loin de penser comme Condillac [§379] que nos idées ne sont qu'une sensation transformée, il veut que dès le début les sens et la raison s'allient et se contrôlent pour conquérir la vérité.

Mais il reste que, pour lui, le seul objet des sciences est le fait d'expérience concret, saisissable en réalité par la sensation et non pas directement par notre raison abstraite. « Il semble en fin de compte, dit Brochard, que la fonction de la raison, telle que la conçoit Bacon, soit de comparer sous la règle suprême du principe de contradiction et de corriger les unes par les autres les données des sens jusqu'à ce qu'elles soient d'accord avec l'expérience. Les sens, dit-il, sont juges de l'expérience, c'est-à-dire que l'observation prononce en dernier ressort » [°809]. Il y a là une tendance incontestable à *l'empirisme* pour lequel la sensation et l'expérience sont l'unique source de notre savoir.

Notons cependant que cet empirisme n'a rien d'idéaliste, comme celui de Locke et des philosophes anglais du XVIIIe siècle [°810] ; il est franchement *réaliste*. Bacon, comme ses maîtres scolastiques et Aristote, admet que nos sens, une fois éloignées les « idoles » trompeuses, saisissent le réel tel qu'il est, et il considère la physique comme la science par excellence.

B) Les formes. Tendances au positivisme.

La doctrine baconienne sur la nature nous fait assister à la transition du point de vue scolastique au point de vue moderne. Bacon en effet assigne comme objet à la physique la découverte des *formes* et par là, il songe certainement à la théorie aristotélicienne des formes substantielles, car il estime toujours que chaque corps a sa constitution propre (forme spécifique) liée à un certain nombre de qualités observables et utilisables. Mais la nature en possède une multitude, mélangées en une inextricable complexité ; le problème scientifique consiste à isoler ces formes, pour connaître la loi de leur composition. L'application de cette loi permettra d'introduire en n'importe quel corps les propriétés de n'importe quel autre ; on pourra, comme voulaient les alchimistes, tout transformer en or, ou bien, si on le juge plus utile, en une autre matière.

Mais cette ressemblance avec l'hylémorphisme est superficielle, et cache d'irréductibles divergences. Car la *forme* ne désigne plus ici une réalité substantielle profonde, capable d'être saisie par un concept abstrait, et source nécessaire des propriétés que le syllogisme démonstratif devrait déduire de la définition. La forme, pour Bacon, c'est la chose elle-même : « ipsissima res », et la chose réelle, nous le savons, c'est le concret, l'observable, par conséquent le phénomène sensible lui-même. Aussi cette forme réelle demeure-t-elle comme résidu des inductions, un peu à la manière dont un corps chimique reste au fond de la cornue, après de multiples épurations.

Or ce phénomène résidu qui est la *forme* des choses est identifié par Bacon avec une certaine organisation de la matière, ce qu'il appelle le « schématisme latent » [°811]. Quand on l'aura découvert, on pourra donner la vraie définition, non plus descriptive, mais essentielle, en indiquant les vraies différences spécifiques ; on aura ainsi la *loi* constitutive des choses qui nous permettra d'en user à volonté. Et Bacon, appelant la nature dans son ensemble comme Aristote appelle Dieu : l'« acte pur », définit la forme, « la loi de l'acte pur : *lex actus puri* » [°812].

Mais il est difficile d'arracher ses secrets à la nature ; celle-ci réalise bien sous nos yeux ses combinaisons multiples, mais par des *processus latents* qui nous cachent en partie la réalité. Ces processus sont les *causes efficientes* dont nous devons provisoirement nous contenter et qui sont l'objet de la physique spéciale. Cependant, avec le progrès des inductions, on peut espérer atteindre jusqu'aux schématismes eux-mêmes, aux *formes* qui sont les choses mêmes, objet de la métaphysique.

Certes une telle doctrine n'est pas le positivisme pur, pour lequel tout est relatif et qui, définissant la loi par un rapport constant entre deux phénomènes, assigne pour objet à la science la recherche des seules causes efficientes. Bacon croit aux natures absolues et il veut les découvrir par sa méthode ; mais en se cantonnant dans l'étude des purs phénomènes observables, il se rendait incapable de les atteindre et s'enfermait déjà dans les bornes du positivisme. On voit ici se heurter dans l'esprit de Bacon le pressentiment d'une science du pur phénomène avec l'ancien idéal d'une science pénétrant la nature même des choses. Bacon crut trouver la solution

en concevant la forme comme un schème, une loi accessible à l'induction. Les positivistes, dociles aux progrès des sciences, résoudre au contraire la difficulté en excluant les natures absolues du champ de notre raison : c'était bien de ce côté que tendait le système baconien.

Ajoutons que la loi constitutive à laquelle aboutit l'induction selon le philosophe anglais, est un *état mécanique* des éléments de la nature. Il en est ainsi dans tous les exemples qu'il nous a laissés ; ainsi définit-il la chaleur par un mouvement d'expansion vers le haut ; la forme de la blancheur consiste en « un mélange de deux corps transparents avec une certaine disposition simple et uniforme de leurs parties optiques » [°813]. Ces lois semblent donc susceptibles de se soumettre à des mesures précises et de s'énoncer en formules mathématiques, comme on le fait en sciences modernes. Bacon précisément les appelle « axiomes » ; et après avoir assigné à la métaphysique la recherche des axiomes moyens plus proches des faits, il parle d'une « philosophie première » qui, travaillant sur ces premières formules, en tirerait par induction d'autres axiomes plus généraux, jusqu'à ce qu'on arrive enfin à l'« échelle ascendante et descendante des axiomes », sommet du savoir. Cette vision du monde, surtout s'il s'agissait de lois mathématiques, ne serait pas sans analogie avec la construction positiviste de Taine [°814]. où tout découle de l'axiome éternel.

Mais Bacon n'a pas vu lui-même cet aboutissement possible de sa doctrine. Il s'en tient à la conception qualitative des phénomènes naturels et il dote la nature, comme Aristote, d'un certain « appétit », source de ses activités. Si les lois constitutives sont d'ordre mécanique, c'est pour lui un résultat non prévu de ses inductions. Son mécanisme n'est donc pas, comme celui de Descartes ou de Hobbes, un système réfléchi, rattaché à des principes fondamentaux. Il y a la pourtant une coïncidence remarquable qui accentue encore la tendance vers le positivisme.

C) Dieu. Tendance agnostique.

Bacon donne pour objet à la métaphysique les *causes finales* en même temps que les causes formelles ; car, selon lui, la nature a été faite en vue de l'homme [°815]. Cependant, il proscrie absolument, soit à cause de leur caractère anthropomorphe, soit à cause de leur stérilité [°816], l'usage de

ces causes finales dans l'induction et la recherche des lois ; leur rôle est de nous conduire à Dieu, parce que la coïncidence entre le déploiement des causes efficientes dans la nature et l'utilité des causes finales ne peut s'expliquer, sinon par l'action d'une Intelligence ordonnatrice suprême : Dieu [°817].

Bacon n'est donc pas agnostique. Il prouve l'existence de Dieu ; il pense que, par la considération de ses oeuvres, on peut établir ses principaux attributs, puissance, sagesse, bonté, providence [°818]. Mais il ne donne pas à cette preuve la même valeur qu'aux inductions scientifiques : la théologie, dit-il, est plutôt une « lueur scientifique, scintilla scientiae », qu'une science proprement dite [°819]. C'est que Dieu lui apparaît essentiellement comme une hypothèse explicative de l'unité et de l'ordre du monde ; or une hypothèse n'est pleinement certaine que si elle peut se traduire en faits et susciter de nouvelles expériences, ce qui n'est pas possible pour Dieu. L'esprit, dit Bacon, « glisse » à l'affirmation de Dieu, plutôt qu'il ne la démontre [°820]. Il y a là, semble-t-il, une forte tendance à l'agnosticisme.

Mais Bacon s'en rapportait à la Révélation pour résoudre pleinement le problème de Dieu, ainsi que celui de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Sur ce point, il n'était que le continuateur de la scolastique décadente, imbue de nominalisme, réservant à la théologie surnaturelle la plupart des questions métaphysiques.

D) Morale. Tendance à l'utilitarisme.

Selon les anciens, la morale indiquait d'abord le bien suprême, but de la vie, puis, les moyens d'y parvenir. Bacon conserve cette ordonnance : la première partie où la raison détermine le but de la vie, s'appelle chez lui la *doctrine du modèle* ; la seconde, qui apprend à soumettre les passions et la volonté à la raison, est la *géorgique de l'âme*. Mais ces cadres anciens sont animés d'un esprit nouveau, et nous assistons ici encore au passage du point de vue scolastique, où la gloire de Dieu est la règle suprême du bien, au point de vue de l'empirisme moderne où l'utilité humaine est la norme de la vertu.

Pour découvrir le but de la vie, il faut en effet s'en rapporter d'abord à la lumière naturelle qui « brille dans l'âme comme un instinct naturel et un

reflet de Dieu » [°821], et même il faudrait demander à la religion révélée une idée complète de notre destinée. Cependant, il est possible, avec les ressources de l'induction et de la psychologie, d'établir un corps de préceptes formant une morale philosophique.

On constate d'abord que le bien, but de la vie, est double : c'est le bonheur individuel, et c'est le bonheur de tous. L'instinct naturel ne nous précise pas celui qu'il faut choisir ; mais l'induction nous apprend qu'une loi plus générale est toujours préférable aux lois spéciales : en s'élevant dans l'échelle des axiomes, les plus universels sont aussi les plus féconds en inventions et en bienfaits pour tous. Donc, il faut prendre comme but de la vie morale *le bien de l'humanité* [°822]. En conséquence, Bacon repousse explicitement l'utilitarisme individuel [°823]. Néanmoins, ce n'est plus sur Dieu qu'il règle la vie morale, c'est sur l'utilité sociale et humaine ; pour lui, la vertu a le même but que la science nouvelle : procurer à l'homme le plus de bonheur possible en l'aidant à conquérir l'empire de la nature. Si, comme croyant, il admet la vie éternelle pour fin dernière, comme philosophe, il revient à l'idéal païen ; et il moralise pour cette terre où il annonce comme possible et même proche, grâce au progrès des sciences, un nouvel âge d'or.

Les moyens d'atteindre ce but se trouvent dans les ressources de notre vie psychologique qu'il s'agit de soumettre à la direction de la raison. Or, il y a en nous deux sources principales d'action : le *caractère*, inné, naturel et relativement stable ; et la *passion*, variable et changeante. Lorsque, par la méthode inductive, on aura constitué la double science du caractère et des passions, on aura, dit Bacon, le moyen de se perfectionner soi-même et de travailler au bien des autres.

En attendant, il faut remédier à notre faiblesse morale par l'acquisition des habitudes [°824] dirigées vers le bien commun : les vertus ; et surtout en nous élevant à la pratique de la vertu par excellence, que Bacon appelle la *charité* et qui est, non point l'amour de Dieu, mais *l'amour des hommes* au bonheur desquels nous devons vouer notre vie. Ce but est vraiment l'unique nécessaire, et Bacon est assez large sur les moyens d'y parvenir. Il recommande, par exemple, la poursuite des charges et des honneurs, même en employant la ruse et le mensonge, parce qu'on peut faire plus de bien

aux hommes si on a plus d'autorité [[°825](#)]. Bref, pour lui, « est bon, ce qui est utile à l'humanité » ; et c'est pourquoi sa morale, tout en réprouvant l'égoïsme personnel, tend néanmoins à l'utilitarisme.

§316bis) **CONCLUSION.** François Bacon n'a pas construit un système complet ; ses doctrines sur Dieu, l'âme et le monde n'avaient pas assez de relief pour s'imposer et leurs tendances fâcheuses n'ont pas frappé ses contemporains, pour lesquels le chancelier philosophe resta un honnête penseur spiritualiste. Si nous avons relevé et quelque peu explicité ces tendances, c'était pour montrer dans ce héraut de la science moderne l'origine et comme la « semence » d'une philosophie qui se proclamera plus tard « servante des sciences » ; mais ce *positivisme* avant la lettre passa inaperçu au XVIIe siècle.

Ce n'est pas non plus comme savant que F. Bacon tient une place importante dans l'histoire. Les exemples d'induction qu'il nous offre : « ne lui font pas toujours honneur, et en tout cas apparaissent déjà surannés pour une époque où commençait à se répandre la méthode inductivo-déductive, plus sobre, plus exacte et plus féconde, de Galilée. Le chancelier anglais ne soupçonnait peut-être pas la justesse de l'appréciation qu'il fit lui-même de son rôle dans la science : “Ego buccinator tantum, pugnam non in eo...” » [[°826](#)]. Mais s'il ne fit pas de découverte, il sut les encourager ; soit en créant par son oeuvre, qui eut un grand retentissement, une atmosphère favorable, soit en indiquant la bonne méthode scientifique.

Tel est en effet le vrai titre de gloire de F. Bacon : il fut le premier *théoricien* de la méthode inductive des sciences positives. Son grand mérite fut de saisir et de synthétiser dans son oeuvre l'un des aspects de l'esprit moderne : l'amour de l'expérience, le désir d'étudier la nature pour elle-même et pour l'utiliser, et non plus pour y chercher des vérités métaphysiques. Il proclama avec raison la légitimité de ce but et il fut le premier à présenter les règles de l'induction scientifique avec une précision et un luxe de détails remarquables. St. Mill, dans sa célèbre *Logique* [[§486](#)], tout en imposant à l'exubérance baconnienne plus de mesure et de clarté, gardera tout l'esprit de la méthode et en démontrera la valeur et l'efficacité pour la découverte des lois scientifiques.

Il serait pourtant exagéré de prétendre, comme on l'a dit parfois, que Bacon fut *l'inventeur* de l'induction : des savants, comme Galilée, l'employaient avec succès avant la composition du *Novum Organum*. Et ses initiatives comme théoricien ne concernent qu'une certaine forme d'induction, celle que nous avons appelée, à propos d'Aristote, l'induction scientifique proprement dite et qui est à la base de la science expérimentale. Car si l'on prend l'induction dans le sens général de « raisonnement destiné à établir une vérité universelle [[°827](#)], par l'interprétation des faits d'expérience », la théorie, comme nous l'avons montré plus haut, avait été donnée par Aristote et adoptée par l'école albertino-thomiste [[§72](#), [§234](#) et [§263](#)], et ces philosophes, non seulement basaient leur « science » sur un usage constant de l'induction, mais grâce à leur doctrine de l'abstraction, ils en justifiaient la valeur beaucoup mieux que F. Bacon qui s'en tient à l'exposé détaillé des méthodes.

Ce point de vue plus profond de l'école thomiste permet de compléter la méthode inductive par un emploi légitime du syllogisme. La critique de celui-ci, présentée par Bacon, est peut-être efficace contre les scolastiques nominalistes de la décadence pour qui la logique devenait trop souvent une dispute de mots ; elle n'atteint pas l'usage qu'en faisaient Aristote et ses grands disciples, et le syllogisme reste indispensable pour conduire à sa perfection un système scientifique [[°828](#)].

Si Bacon fut le premier théoricien de l'induction scientifique, son contemporain Galilée l'appliquait avec grand succès et à ce titre mérite une mention.

GALILÉE [[b59](#)] (Galileo Galilei, 1564-1642) est avant tout un savant ; préparé par sa formation humaniste à se dégager des théories physiques d'Aristote auxquelles restait rivée la scolastique décadente, il se fit le défenseur du système astronomique de Copernic. Ses ouvrages : *Il Saggiatore* (1623) ; *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) suivis plus tard de *Discorsi e dimonstrazioni matematiche* (1638) occasionnèrent le fameux procès où il fut condamné par le Saint Office (1633) [[°829](#)].

Au point de vue philosophique, Galilée prépare le mécanisme universel tel que le défend Descartes. Il ne l'enseigne pas, mais « il y conduit, en créant

une science physico-mathématique de la nature, capable de prévoir les phénomènes. Il ne dit pas ce que sont les choses, mais il montre, par l'épreuve, que les mathématiques, avec leurs triangles, leurs cercles et leurs figures géométriques, sont le seul langage capable de déchiffrer le livre de la nature » [°830]. Il applique ainsi, avec une géniale maîtrise, la méthode inductive telle que la définira Stuart Mill.

Ainsi Bacon et Galilée, l'un comme théoricien, l'autre comme praticien, inauguraient la marche triomphale de la science moderne qui montait à l'assaut de l'aristotélisme pour le remplacer dans l'explication du monde physique. Cependant, vers le même temps, Descartes personnifiait un autre aspect plus profond et plus philosophique de l'esprit moderne : l'estime des mathématiques qui devaient remplacer la métaphysique dans l'interprétation scientifique du monde : et c'est ce qui en fait le principal initiateur de la philosophie moderne.

2. - René Descartes (1596-1650).

[b60\) Bibliographie spéciale \(René Descartes\)](#)

§317). René Descartes naquit à La Haye (Touraine) et fit ses études au collège des jésuites de La Flèche où il se lia d'amitié avec son condisciple Mersenne qui entra plus tard dans l'ordre des Minimes. Pour compléter sa formation, il s'engagea dans les armées de divers princes allemands ; puis, il parcourut l'Europe en « spectateur » et en observateur. Il se retira ensuite en Hollande où il séjourna 23 ans et composa ses principaux ouvrages : son célèbre *Discours* dont le titre complet était « *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, plus la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie* qui sont des essais de cette méthode » (1637) [°831] ; « *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* », avec objections et réponses (1641), traduit en français par Luyne (1647) ; *Principia philosophiae* (1644), traduit en français par Picot (1647) ; *Des passions de l'âme* (1649). Le *Traité du Monde* [°832] et celui *De l'homme* et les *Regulae ad directionem ingenii* furent publiés après sa mort.

Appelé en Suède par la reine Christine (1632-1654), il mourut bientôt à Stockholm, en 1650.

Descartes est avant tout un *génie mathématique*. Son idéal est « d'acquérir une connaissance certaine et claire de toutes les choses qui peuvent être aux hommes de quelque utilité pour vivre » [°833]. Il espère découvrir les secrets de la nature avec une clarté et une précision égales à celles d'un théorème géométrique. Ce fut cette pensée de constituer une *mathématique universelle* qui décida en 1619 de sa vocation philosophique, tandis que, soldat et arrêté par l'hiver sur le Danube à Neubourg, « il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées » [°834].

Idée directrice toute moderne : au lieu de ramener la science nouvelle à la philosophie, il construit au contraire son système en fonction de cette science formellement mathématique. Il ne s'applique d'ailleurs à la métaphysique que dans la mesure où il le croit nécessaire pour baser la « science » à laquelle il consacre la meilleure part de son temps : d'où le caractère incomplet de sa philosophie. De plus, il accepte pleinement le principe du rationalisme moderne [§313] : il veut tirer toute vérité de la méditation du moi sans recourir à aucune aide externe, ni de l'autorité, ni de la tradition, ni de l'objet d'expérience. Tel est le fond de la méthode de l'idée claire et du doute universel avec laquelle il étudie, soit la nature de l'âme, soit le monde corporel. Ainsi le cartésianisme se divise naturellement en trois articles :

Article 1 : La méthode du doute universel et de l'idée claire.

Article 2 : Le monde spirituel.

Article 3 : Le monde corporel.

Article 1. La méthode cartésienne.

§318). On peut distinguer quatre étapes dans la marche logique des pensées de Descartes lorsqu'il établit sa nouvelle méthode : 1) Il institue un doute universel. 2) Il trouve dans ce doute même le premier fondement de toute certitude. 3) L'examen de ce principe : « *Je pense, donc je suis* », lui donne le critère de l'idée claire. 4) Enfin, il établit quelques règles qui transforment le critère en une méthode universelle.

Première étape: Le doute universel.

Descartes est frappé de ce fait que dans la philosophie « il ne se trouve aucune chose encore dont on ne dispute et par conséquent qui ne soit douteuse » [°835]. Or, pour arriver à une science entièrement indubitable, il juge nécessaire de « rejeter comme absolument faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute » [°836]. Et puisque la philosophie est le fondement de toutes les sciences, « je suis contraint d'avouer, dit-il, que parmi toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance comme véritables, il n'y en a pas une maintenant de laquelle je ne puisse douter, non par aucune inconsideration et légèreté, mais par des raisons très fortes et mûrement considérées ».

Entrant dans le détail, il rejette, non seulement les opinions reçues, mais aussi le témoignage des sens, parce qu'il nous trompe parfois ; les informations de la conscience, comme le sentiment d'être assis à une table, parce qu'on rêve parfois la même chose ; et aussi les vérités démontrées et les plus évidentes, comme deux et trois font cinq ou le carré a quatre côtés, « parce que, dit-il, Dieu permettant que je me trompe parfois, peut-être permet-il que je me trompe toujours ». Enfin, ce doute universel est une loi pour le philosophe débutant, car les facultés de connaissance sont elles-mêmes suspectes : « Peut-être, dit-il, l'idée d'un Dieu bon n'est qu'une fable et nous dépendons d'un mauvais génie qui prend plaisir à ce que nous errions en chacun de nos actes ». Et cette dernière raison, la plus radicale, suffit pour imposer un doute absolument universel.

Par ce point de départ, Descartes pose dans toute son ampleur le *problème critique*. Il s'agit en effet de savoir en général si nous possédons la vérité et quel moyen nous avons de nous en assurer. De plus, il le pose dans un *bon esprit*, c'est-à-dire dans l'unique but de chercher un fondement solide aux sciences. À aucun moment de son effort critique, il ne craint d'être acculé au scepticisme absolu. Si l'on définit le *doute méthodique*, « celui qui est voulu délibérément et librement comme moyen d'atteindre la vérité », la première étape de la méthode cartésienne est bien le *doute universel méthodique* [°837].

Deuxième étape: La vérité fondamentale.

§319). « Mais aussitôt après, continue le philosophe, 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 des sceptiques 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 » [°838].

Ce principe, remarque Descartes, n'est pas un raisonnement qui supposerait une vérité déjà connue : c'est l'intuition immédiate d'un fait. Puisque penser, c'est « être pensant », en ayant conscience de penser, de douter, etc., j'ai conscience d'être, d'exister ; c'est l'infirmité du langage qui exige les deux verbes : « je pense », « je suis », pour exprimer ce seul fait simple.

Troisième étape: Le critère suprême de l'idée claire.

§320). « 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 » [°839]. J'appelle *idée claire*, ajoute ailleurs Descartes, « celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif » [°840] et *idée distincte*, « celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut » [°841]. Toute idée distincte est nécessairement claire, mais non vice-versa : l'idée d'un objet clairement perçu peut rester confuse à cause des préjugés sur sa nature. Le premier effort pour atteindre la vérité est de préciser le contenu de nos idées claires pour les rendre distinctes.

L'idée claire et distincte ainsi dégagée est le centre, non seulement de la méthode [°842], mais de tout le cartésianisme. Pour s'en faire une juste conception, il faut lui reconnaître quatre caractères : elle est indubitable, intuitive, infaillible, innée.

a) **Indubitabilité.** C'est l'impossibilité de mettre en doute la vérité une fois connue ; l'intelligence peut bien s'en détourner, l'ignorer, mais dès qu'elle

reçoit cette idée, elle ne peut s'empêcher de la tenir pour vraie. Elle est ainsi dominée et comme toute passive devant la clarté de l'objet. Cette propriété est la plus apparente et elle appartient éminemment au principe « *cogito, ergo sum* », puisque le doute lui-même en fortifie la certitude. Mais elle n'est qu'un signe subjectif qu'il ne faut pas séparer des autres propriétés.

b) **Intuition.** Descartes la définit, « la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif, des seules lumières de la raison : Per intuitum intelligo... mentis purae et attentae non dubium conceptum qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior quia simplicior » [°843]. Il lui assigne pour objet les natures *simples*, celles « dont la connaissance est si nette et si distincte que l'intelligence ne peut les diviser en plusieurs autres connues plus distinctement : telles sont la figure, l'étendue, le mouvement » [°844] et aussi l'acte de connaître, de vouloir, de douter, le moi, l'existence, la durée, l'unité, etc.

Descartes établit donc une correspondance parfaite entre l'objet de connaissance appelé *idée claire et distincte*, et l'acte de connaissance appelé *intuition*. Mais il prend sans nulle différence le cas de l'objet *abstrait* où l'esprit ne considère pas l'existence réelle (par exemple, la notion de figure), et le cas de l'objet *concret* saisi par l'esprit comme existant en fait (par exemple, le moi réel) [°845]. Des deux caractères de l'intuition, connaissance sans intermédiaire, saisie de l'objet comme existant, il retient surtout le premier et il lui oppose la connaissance par raisonnement. Bref, l'intuition cartésienne se définit très bien, la « *connaissance d'une vérité évidente, de quelque nature qu'elle soit, qui sert de principe et de fondement au raisonnement discursif* » [°846].

Et pourtant, dans cette définition même, si l'on reste fidèle à la pensée de Descartes, reparaît implicitement la deuxième condition de l'intuition, car la vérité, pour le bon sens, suppose un objet réel, existant hors du connaissant. De là les deux autres propriétés de l'idée claire.

c) **Infailibilité.** La conséquence du caractère intuitif de l'idée claire est de la rendre infailiblement vraie : En effet, l'erreur n'est possible que si nous mélangeons à l'objet connu un élément étranger, tiré de notre propre fond. Or cela est absolument impossible dans la vision intuitive où se révèle clairement un objet simple saisi distinctement. Il faut une opération

complexe unissant deux idées pour pouvoir errer : « Unde concluditur, dit Descartes, nos falli tantum posse dum res quas credimus a nobis ipsis aliquo modo componuntur » [[°847](#)].

Cette composition est l'oeuvre du *jugement* qui n'est plus un acte de l'intelligence seule, mais exige toujours l'intervention active de la volonté. Aussi n'est-il jamais infaillible ; seule l'intuition, acte simple et purement intellectuel, dit nécessairement et toujours « ce qui est » ; mais elle le dit parfaitement, sans aucune crainte d'erreur, tellement que nous pourrions conclure des propriétés de l'idée claire à celles des réalités existant hors de nous.

d) **Innéisme**. Si l'on demande à Descartes la base sur laquelle repose cette valeur exceptionnelle de l'idée claire, il ne fait pas appel à l'influence de l'objet se révélant tel qu'il est, car le doute universel du début lui interdisait cette voie. Il se réfère plutôt à la véracité de Dieu qui, en créant notre âme, l'a dotée de ses idées claires et distinctes, de sorte que nous les apportons en naissant : elles nous sont *innées*.

De là l'importance du rôle de Dieu dans le cartésianisme pour fonder nos certitudes [[§331](#)]. Descartes va jusqu'à déclarer que « 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 » [[°848](#)].

Ici se place une difficulté d'interprétation. Pour établir l'existence de Dieu mise en doute avec tout le reste, Descartes doit se baser sur le principe fondamental *cogito, ergo sum*. Si la véracité divine fonde à son tour cette vérité, il y a un cercle vicieux évident, et ses adversaires, de son vivant même, le lui ont reproché. Dans sa réponse, le philosophe distingue deux sortes de vérités infaillibles : les unes, dont la première est *cogito, ergo sum*, sont douées d'évidence intuitive actuelle et valent par elles-mêmes ; les autres, « *quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus* » [[°849](#)], doivent s'appuyer sur la véracité divine pour rester indubitables.

Mais cette réponse diminue la portée de ses premières déclarations. Descartes, semble-t-il, impressionné par les motifs de doute accumulés dans la première étape et spécialement par l'objection du mauvais génie, estime nécessaire de fonder toutes ses certitudes sur Dieu. De là cette autre définition de la connaissance intuitive : elle est, dit-il, « une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu, les choses qu'il lui plaît lui découvrir, par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité » [[°850](#)].

Cependant : on pourrait peut-être éviter le cercle vicieux dans la logique du système, en insistant sur le caractère *intuitif* du point de départ. Si du même coup l'idée claire et distincte du moi pensant nous manifeste, et son objet (le moi), et son origine (le Dieu Créateur), il n'y aurait plus subordination de ces deux idées fondamentales, mais elles seraient plutôt les deux aspects d'une même intuition primitive [[°851](#)]. Si tel était le fond de sa pensée, Descartes cependant a laissé ce point dans l'obscurité.

Valeur de la méthode cartésienne

§321). En soulevant le problème critique, Descartes annonçait l'aurore d'une nouvelle science dont la légitimité est incontestable et qui marquait un réel progrès dans le mouvement philosophique. Mais son premier essai n'est pas sans imperfection, au triple point de vue de la position du problème, du sens de la question et du critère proposé.

1) **Position du problème.** On ne peut guère reprocher à Descartes d'avoir institué un *doute universel méthodique* [[°852](#)]. Au début d'une science, il est normal de considérer comme douteux ce qu'on veut démontrer ; la critique ayant pour objet la vérité de l'ensemble de nos certitudes, il faut d'abord, semble-t-il, les considérer toutes sans exception comme douteuses. Mais pour être vraiment *méthodique*, c'est-à-dire raisonnable, conforme aux exigences de la science et utile à la solution du problème, le doute universel critique doit avoir deux qualités que méconnaît Descartes :

a) Il doit être purement *négatif*, fruit d'une simple absence de raisons et non pas « fondé sur des raisons très fortes » ou positif. Car étant universel, il ne

laisse aucun principe ferme, indispensable pour résoudre efficacement les difficultés, et si l'une d'elles était valable, elle conduirait au scepticisme absolu. L'erreur de méthode est surtout manifeste dans l'hypothèse du mauvais génie : cette objection une fois prise en considération, aucune vérité, pas même celle du *Cogito*, ne peut lui résister en droit [°853]. De plus, comme nous n'avons pas l'intuition simultanée de notre moi et de l'existence de Dieu [°854], le cercle vicieux devient inévitable pour se débarrasser de la malencontreuse hypothèse.

b) Le doute doit s'arrêter devant *toutes* les certitudes qu'on peut appeler *nécessaires*, parce qu'elles s'imposent par leur évidence immédiate. Le « *Cogito, ergo sum* » en est bien une, mais non la seule, comme le veut Descartes : il y a au moins le principe d'identité et de contradiction qui s'impose avec autant de force. Or, en récusant des affirmations comme *trois et sept font dix*, Descartes semble bien étendre son doute aux premiers principes : cette extension est arbitraire [°855].

2) **Sens de la question.** Déterminer quelles sont nos certitudes infailliblement vraies, tel est le but de la critique. Pour l'atteindre, étant donné le caractère abstrait de nos sciences, deux problèmes sont à résoudre. L'un est *d'ordre idéal* et à l'intérieur de la conscience : à quelles conditions notre intelligence possède-t-elle la vérité ? — L'autre *d'ordre réel* et hors de la conscience : existe-t-il des choses extérieures à nous et dans quelle mesure nos sciences nous les font-elles connaître ? Or Descartes ne distingue jamais ces deux problèmes ; la vérité dont il parle désigne indifféremment des théorèmes abstraits et des réalités concrètes. De là un manque de précision dans la solution qu'il propose.

Ce défaut s'explique par le sens tout particulier et aussi très contestable qu'il donne à son « idée claire ».

3) **Le critère de l'idée claire et distincte.** À première vue, ce critère se rapproche de *l'évidence* où saint Thomas voit le signe de la vérité. Car il n'est pas purement subjectif, comme on l'a dit parfois : il ne signifie pas que tout ce qui *nous semble* clair et distinct est vrai ; ces idées, pour Descartes, ne sont pas fabriquées à notre gré : elles sont en nous sans nous.

Cependant, le critère cartésien n'a pas une valeur purement objective et il se distingue en deux points de celui de l'évidence :

a) En thomisme, la passivité de notre connaissance [°856] est un fait constaté comme fondamental. *L'évidence* est l'influence contraignante de l'objet lui-même qui se manifeste tel qu'il est et produit ainsi l'adéquation parfaite entre le connu et le connaissant. Cette évidence résout clairement le double problème de la critique ; car on la rencontre, soit dans les natures abstraites en face de l'intelligence, soit dans les objets concrets en face de l'intuition sensible, soit dans la collaboration des deux facultés, lorsqu'un même objet (par exemple, *cet homme*) saisi par les sens apparaît évidemment comme identique avec le contenu d'une idée abstraite (par exemple, l'idée de *substance*, *d'humanité*). Ainsi l'appui immédiat de notre vérité concernant la réalité extérieure à notre conscience est le monde sensible [°857] d'où nous remontons vers Dieu au moyen de l'analogie.

L'idée claire, au contraire, ne tient pas sa clarté de l'objet, mais d'elle-même, ou mieux, de Dieu qui l'a déposée en nous. De là sa tendance à exprimer univoquement les pensées divines et Dieu lui-même par l'intermédiaire duquel nous parvenons à la connaissance du monde sensible. De là aussi la tendance à conclure en cartésianisme, de l'évidence rationnelle à l'existence réelle de l'objet pensé, sans distinguer les deux problèmes de la vérité idéale et de la réalité extramentale, en sorte que notre pensée mesure pour ainsi dire la vérité des choses. Car telle est la propriété des idées divines, créatrices de leurs objets, et l'idée claire cartésienne en devient une participation. Le doute initial ayant coupé tous les ponts avec l'extérieur, commandait cette solution, sauf peut-être pour l'idée du moi ; mais même pour celle-ci, Descartes préfère la garantie de l'influence divine à celle de l'influence de l'objet.

b) En thomisme, l'évidence justifie, non pas l'idée, mais le *jugement* qui seul est dépositaire de la pleine vérité et qui, d'ailleurs, est de soi un acte purement intellectuel, n'admettant la volonté que dans ses formes imparfaites (foi et opinion). Ainsi est respectée l'activité propre de notre raison discursive, mais activité purement immanente, toute soumise à l'influence de l'objet évident.

L'évidence cartésienne ne justifie pas le jugement qui n'est jamais infallible, mais bien *l'idée* ; celle-ci, par son caractère intuitif, a sans doute valeur de jugement ou de principe, mais elle est conçue comme un acte simple, pur reflet intellectuel *statique* d'un objet venu de Dieu. Il y a là une méconnaissance de la nature propre de notre intelligence abstractive. Kant retrouvera la notion de l'activité de l'esprit et l'importance du jugement en critériologie, mais il confondra l'activité immanente avec la production, acte transitif [[°858](#)].

Pour Descartes, l'esprit *reflète* purement le monde réel qu'il porte en soi. Pour Kant, l'esprit *fabrique* le monde réel qu'il objective hors de soi. Pour saint Thomas, l'esprit *s'assimile* le monde réel qui vient du dehors en soi.

Quatrième étape: Les règles de la méthode universelle.

§322). Après avoir découvert le critère de l'idée claire, il reste à l'appliquer en détail à toutes nos vérités. Or, pour construire ainsi une science universelle comparable en évidence aux mathématiques, il suffit, selon Descartes, d'observer quatre règles :

1) « Ne recevoir jamais quelque chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute » [[°859](#)]. Cette règle fondamentale ne condamne pas seulement la méthode d'autorité dont abusait la scolastique décadente, mais surtout, elle proclame la valeur exclusive de *l'intuition* pour atteindre la vérité infallible, comme il vient d'être dit.

2) « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». C'est *l'analyse* destinée à retrouver, dans le donné complexe, les éléments simples et les idées claires qui les expriment.

3) « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par

degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ». C'est la *synthèse* ou *déduction* qui n'est pas une suite de syllogismes, mais une série ininterrompue d'intuitions, saisissant l'ordre qui relie entre elles les natures simples pour former un tout, comme on saisit l'unité d'une chaîne en vérifiant l'union de chaque anneau avec son voisin. La déduction se distingue donc de l'intuition en ce que celle-ci est stable et se base sur l'évidence actuelle, tandis que la déduction implique mouvement et se base sur la mémoire des évidences intuitives précédentes. Mais ces différences sont accidentelles, et peu à peu, l'esprit tend à parcourir d'un seul trait toute la chaîne déductive comme en un long coup d'oeil intuitif.

4) « Faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre ». C'est l'*énumération* ou *induction* qui ne consiste pas, pour Descartes, à tirer du concret une nature ou une définition universelle, puisque les idées sont innées. L'expérience garde un rôle, mais assez réduit : elle intervient si, d'une même nature simple, découlent plusieurs séries de conséquences également possibles, pour révéler celle que le Créateur a choisie. Elle dirige ainsi le raisonnement sans être source de sa vérité. Il arrive aussi que l'expérience ne fournit pas certains intermédiaires, nécessaires à la suite des déductions ; il faut alors y suppléer en inventant des hypothèses appropriées.

Le rôle de l'induction est donc, au début, de rassembler toutes les natures simples sans exception ; et dans la suite du raisonnement, d'assurer la présence de tous les degrés réels ou hypothétiques sans nulle omission : elle n'est donc que l'achèvement de l'intuition.

§323) **La science cartésienne.** Ainsi apparaît l'idéal de la science cartésienne, tout différent de l'idéal thomiste.

Pour saint Thomas, la science est un système d'idées ou de concepts abstraits qui sont, au moyen des jugements, *hiérarchisés sous l'idée d'être* dont ils explicitent les divers aspects [[°860](#)]. Cette idée est privilégiée, parce qu'elle est la lumière même, l'objet formel de l'intelligence. L'effort du savant est de réduire ses connaissances à l'être par des démonstrations et des raisonnements stricts, c'est-à-dire d'expliquer les choses par le principe

de raison d'être, même au prix de quelque obscurité dans l'idée [°861] ou de quelques sinuosités et complications dans les déductions. Car notre intelligence, passive et bornée, doit se soumettre au réel qui entre en elle par l'évidence objective.

Pour Descartes au contraire, le monde se présente avec plusieurs éléments simples en eux-mêmes et connaissables intuitivement par les idées claires. Celles-ci sont irréductibles entre elles et non hiérarchisées en genres et espèces ; mais de chacune, découle une série d'applications, elles-mêmes connaissables intuitivement et allant toujours en ligne droite comme une série de théorèmes géométriques. L'effort du savant est de se faire un *tableau d'ensemble* du monde par une suite ininterrompue et coordonnée d'intuitions et d'idées claires, toutes pleinement intelligibles : parce que notre connaissance, grâce à l'innéisme, domine et mesure en quelque sorte le réel.

La méthode cartésienne ou *de l'idée claire* est donc, par définition, une méthode *intuitive*. On doit aussi l'appeler une *méthode mathématique*, d'abord parce qu'elle est toute *à priori* : le mathématicien, en effet, ne raisonne que sur des grandeurs abstraites, sans se préoccuper si les corps réalisent pleinement ses conceptions. De plus, elle est *simplificatrice*, dispensant des règles jugées trop compliquées de la logique d'Aristote, de même que le mathématicien ne procède que par comparaisons très simples entre grandeurs. Aussi conduisit-elle Descartes à d'importantes découvertes mathématiques [°862], et elle convenait spécialement à la physique moderne qui cherche à réduire les phénomènes en équations mathématiques ; elle lui fournit ces hypothèses (atomisme, théorie des vibrations, etc.), tableaux d'ensemble destinés à soutenir l'imagination dans le calcul des lois. De là le succès du cartésianisme.

Mais cette méthode est insuffisante en philosophie pour expliquer le réel. Car le grave défaut de l'idéal scientifique qu'elle poursuit est de dépasser les forces de notre raison abstraite et de ne convenir qu'à un esprit pur ou un ange [°863]. C'est en effet le propre des anges d'avoir à leur usage des idées innées et intuitives, douées formellement de vérité, parce qu'elles équivalent à nos jugements, et qui constituent une science pleinement indépendante de l'expérience. Mais pour nous « faire » anges, Descartes

nous dépouille de notre source naturelle de vérité, l'expérience sensible ; et comme en réalité nous n'avons pas non plus la source angélique de l'intuition, la pente logique du système conduira au scepticisme idéaliste de Hume [[°864](#)].

En résumé : *Descartes ayant douté de tout, trouve cette unique vérité indubitable : « Je pense, donc je suis », parce que dans le fait même de son doute, sa conscience la lui affirme clairement et distinctement. Il en fait le fondement de toute sa philosophie qu'il construit par la méthode intuitive et mathématique de l'idée claire.*

Article 2. Le monde spirituel.

§324). Appliquant sa méthode de l'idée claire, Descartes fait surgir le monde spirituel tout entier de l'analyse de sa pensée, puisque « *Je pense, donc je suis* » est son unique certitude. Il considère d'abord sa pensée au point de vue *subjectif*, c'est-à-dire prise en elle-même, comme un phénomène affectant un sujet, et il en tire sa *psychologie* ; puis il la considère au point de vue *objectif*, c'est-à-dire dans son contenu, en tant qu'elle fait connaître telle ou telle réalité, et il en tire sa *théodicée* .

1. - Point de vue subjectif: la psychologie.

Partant de son principe, Descartes assigne pour objet à la psychologie, la seule pensée ; puis il précise les rapports de cette pensée avec l'âme d'où elle vient.

A) L'objet de la psychologie.

Descartes cherche à se faire une idée claire et distincte, et donc pleinement véridique de ce fait : « Je suis ». Or ce n'est pas : « Je suis un animal raisonnable », idée très complexe et fort peu claire. Ce n'est pas non plus : « Un être ayant une figure, des bras, un corps », puisque l'hypothèse du mauvais génie me fait douter de la réalité de mon corps ; ni donc : « Un être marchant, mangeant, sentant », ce qui supposerait la réalité du corps. Que suis-je donc ? — « Praecise tantum res cogitans ; quid est hoc ? Nempe

dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens » [°865].

Ainsi, la *pensée*, objet de la psychologie enveloppe 1) les idées proprement intellectuelles, 2) les actes volontaires, 3) les phénomènes sensibles, connaissance ou passions. Bref, l'objet de la psychologie est la PENSÉE en désignant par ce mot « *tout fait de conscience* » [°866].

En classant de la sorte la connaissance sensible parmi les pensées, Descartes brisait résolument avec la théorie habituelle jusque là, où la sensation était définie comme l'acte commun de l'âme et du corps : *actus conjuncti*. Il la scinde au contraire en deux éléments hétérogènes : d'un côté, les phénomènes organiques qui s'expliqueront par le mécanisme [§333], mais qui pour le moment restent dans la pénombre du doute méthodique ; — de l'autre côté, la connaissance sensible comme fait de conscience exprimé immédiatement par l'idée claire du moi, et par conséquent, doué d'infailible vérité. Il s'en suit évidemment que pour Descartes, la perception sensible est l'opération exclusive de l'âme et qu'elle jouit des mêmes propriétés de simplicité et de spiritualité reconnues aux actes d'intelligence [°867] et aux autres « pensées », comme nous allons le voir.

B) Rapports de la pensée et de l'âme.

§325). En approfondissant son idée claire du « moi pensant », Descartes croit pouvoir ajouter deux précisions importantes : le moi est substantiel et incorporel.

1re Thèse. *La pensée constitue la substance et l'essence du moi personnel, parce qu'elle en est l'attribut fondamental.*

Pour établir cette thèse, Descartes se base sur les notions de substance, d'attribut et de mode.

La substance se définit « *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* ». Au sens strict, note Descartes, Dieu seul réalise cette définition ; mais les natures créées « *possunt sub hoc communi conceptu (substantiae) intelligi, quod sint res quae solo Dei concursu egent ad*

existendum » [°868]. La substance est la réalité qui correspond pleinement à notre idée claire et distincte, parce qu'elle existe en soi, bien séparée de toute autre. C'est pourquoi, entre deux substances, objets de deux idées claires, il y a nécessairement *distinction réelle*.

Cependant, ce n'est pas par son existence toute nue que la substance se révèle à notre idée, mais par ses attributs et ses modes.

L'attribut est une qualité inséparable de la substance. Il n'est donc pas possible de se faire une idée claire et distincte de la substance sans penser à ses attributs ; c'est pourquoi il n'y a ici qu'une *distinction de raison*. Parmi les attributs, il en est un plus important qui est la source de tous les autres : il constitue *l'essence* de l'être.

Quant aux *modes*, ce sont des qualités variables, non nécessaires à l'idée ; et Descartes, sans plus de précision, met une *distinction modale* entre la substance et son mode ou entre deux modes d'une même substance [°869].

En appliquant ces notions, on voit d'abord que le moi est connu par une idée claire et distincte, puisqu'il est saisi par l'intuition fondamentale : « *Je pense, donc je suis* ». Il se manifeste capable d'exister indépendamment de tout autre sujet, n'exigeant que le concours de Dieu : il est donc une substance.

D'autre part, la pensée est une qualité absolument inséparable du moi ; elle s'identifie tellement à son existence que « peut-être même, dit Descartes, il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être » [°870]. La pensée est donc un attribut qui s'identifie avec la substance de l'âme.

Enfin, elle est l'attribut fondamental dont tous les autres faits de conscience, vouloir, désirs, etc., ne sont que des conséquences ou des formes. La pensée est donc l'essence même du moi personnel.

Du reste, il ne s'agit pas toujours, semble-t-il, d'une pensée actuelle, mais elle reste parfois virtuelle et implicite. En ce sens, l'enfant dès le début possède une âme pensante, car « il a, dit Descartes, les idées de Dieu, de

lui-même et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent pas ».

§326) **2e Thèse.** *Notre âme est une substance complète, absolument simple, par conséquent spirituelle et immortelle.*

Cette thèse qui reprend le dualisme absolu de Platon [[§58](#)], découle aussi de la théorie de l'idée claire.

D'abord, l'idée du moi pensant apparaît « très évidemment » à Descartes comme celle d'une chose complète, c'est-à-dire d'une chose « qu'il peut concevoir toute seule en niant d'elle toutes les autres choses dont il a les idées » [[°871](#)]. D'où il suit (en supposant que la véracité divine garantit l'objectivité de l'idée claire) que cette chose existe toute seule et se distingue pleinement de tout le reste, en particulier des corps.

De plus, il est facile de voir que toutes les propriétés de la pensée s'opposent à celles du corps : elle n'est ni étendue, ni divisible, mais absolument simple ; elle n'est pas non plus inerte et soumise au mouvement imprimé du dehors, mais elle est au contraire source d'activité, spécialement sous sa forme de volonté libre ; et Descartes insiste sur cette puissance de la volonté qui a, dit-il, une sorte d'infinité. Notre âme est donc pleinement incorporelle ou *spirituelle*.

Il faut noter que cette preuve cartésienne se tire, non des actes d'intelligence et de volonté seulement, mais de tout *fait de conscience* même sensible en mettant en relief sa simplicité, d'où l'on conclut qu'il est une manifestation de l'âme à l'exclusion du corps.

Enfin, l'âme doit être dite *immortelle* de soi, car, d'une part, la simplicité la met à l'abri de toute dissolution, et, d'autre part, il n'est pas croyable que le changement matériel constaté à la mort [[°872](#)] atteigne en aucune façon une substance pleinement indépendante du corps. « Sed si de absoluta Dei potestate quaeratur, ajoute-t-il, an forte decreverit ut humanae animae iisdem temporibus esse desinant, quibus corpora quae illis adjunxit destruuntur, solius est Dei respondere » [[°873](#)].

C) Valeur de la psychologie cartésienne.

§327). On peut dire que la psychologie cartésienne s'oppose par tous ses aspects à la psychologie de la grande scolastique et spécialement de saint Thomas. Celle-ci s'appuyait avant tout sur les faits d'expérience, s'efforçant de les interpréter par la thèse de l'âme à la fois subsistante et forme du corps. Descartes néglige ces faits au profit de ses déductions *à priori*. Il ne nie pas sans doute la dépendance et l'union de l'âme au corps ; il écrira même un jour : « Debes profiteri te credere hominem esse verum *ens per se*, non autem per accidens, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam » [[°874](#)]. Mais ses affirmations les plus claires vident ces formules scolastiques de tout leur sens et il avouera que ce problème est insoluble en sa philosophie [[§334](#)].

La source de ces graves déviations est dans la portée exagérée qu'il donne à l'intuition du moi. Nous n'avons pas, comme il le pense, la vision directe de notre âme en tant que substance complète et spirituelle. Dire que, selon les exigences d'une rigoureuse critique, nous atteignons seulement par expérience interne, le fait de conscience, le pur phénomène séparé de tout sujet, c'est l'exagération opposée, défendue par Kant et les phénoménistes.

La vérité est dans un juste milieu : nous connaissons par une sorte d'intuition, et nos faits de conscience, et l'existence d'un sujet substantiel pensant, car il est immédiatement évident qu'une pensée ne peut exister sans une substance agissante qui la produise [[§262](#)]. Mais cette évidence n'est pas la seule valable, laissée après le doute méthodique comme fondement de toute certitude. Il est d'autres affirmations également évidentes et par conséquent reconnues dès le début de la critique comme infailliblement vraies, soit dans l'ordre des faits extérieurs, grâce à l'intuition sensible, soit dans l'ordre des premiers principes abstraits.

On peut cependant reconnaître au *Cogito, ergo sum*, un double avantage : son objet est plus aisément présent, et cet objet est d'une certaine façon spirituel. En ce sens, Descartes pouvait légitimement le choisir comme point de départ privilégié. Mais cette intuition, pour être infailliblement vraie, doit se cantonner dans les bornes de l'évidence immédiate, et alors, elle ne nous révèle rien explicitement sur la nature de notre moi pensant. Est-il une substance complète ou incomplète, matérielle ou spirituelle ? Il reste à l'établir par raisonnement, par exemple en montrant que certains

faits de conscience ne s'expliquent que par un principe spirituel ; et nous atteindrons ainsi l'infailible vérité en nous conformant aux règles de l'évidence critique. Mais l'intuition de notre conscience sensible qui a aussi sa pleine valeur, nous affirme plutôt que notre moi complet est un être mixte et non un pur esprit.

Descartes a magnifiquement mis en lumière deux grandes vérités métaphysiques : la suréminence de la pensée sur le corps, et la subsistance de l'âme humaine ; il les a présentées dans le cadre nouveau de la critique, capable de leur donner un puissant relief ; mais en minimisant la valeur de l'expérience, il a ressuscité la vieille erreur platonicienne du spiritualisme exagéré. Il y était d'ailleurs entraîné par tout le poids de sa méthode : de même que la théorie modérée de l'abstraction a pour corollaire la thèse de l'âme spirituelle forme du corps, le principe de l'idée claire purement intuitive conduit irrésistiblement à la thèse de l'âme, substance spirituelle complète.

On peut aussi reprocher à Descartes une inconséquence dans sa méthode. Après avoir mis en doute toutes les vérités, sauf une seule : *Cogito, ergo sum*, nous le voyons faire usage d'un grand nombre de principes et de définitions qu'il n'a pas déduits de son moi ; il va de même, pour démontrer l'existence de Dieu, faire appel sans scrupule au principe de raison suffisante. On peut dire pour sa défense que le philosophe critique, pour avancer dans ses réflexions et résoudre son problème, doit pouvoir user de toutes ses connaissances *évidentes* ; et Descartes en effet fait toujours appel à la lumière naturelle, c'est-à-dire à l'intuition et à l'idée claire [°875]. Néanmoins, la rigueur de son doute initial semblait le lui défendre, et nous avons ici un aveu implicite et une correction de ce qu'il avait d'exagéré.

2. - Point de vue objectif: la théodicée.

§328). Au point de vue subjectif, toutes nos pensées sont identiques : elles sont des faits de conscience, actes simples et spirituels. Mais au point de vue objectif, elles n'ont pas toutes la même valeur pour révéler le réel. Descartes commence par les classer ; puis, en analysant l'une d'elles, il conclut à l'existence de Dieu ; enfin cette existence fonde l'objectivité des autres idées.

A) Classification des pensées.

Il faut distinguer trois catégories de pensées ou de faits de conscience :

a) **Les faits purement représentatifs** : Descartes leur réserve le titre *d'idées*, c'est-à-dire d'images exprimant un objet, « comme si je me représente un homme ou une chimère, ou le ciel ou un ange, ou Dieu même » [[°876](#)].

b) **Les faits purement actifs** qui se subdivisent en deux groupes : 1) les volitions comprenant tous les actes où l'âme est cause efficiente, comme aimer Dieu, désirer un fruit ; 2) les affections ou sentiments comprenant les plaisirs et les douleurs comme jouir d'un ami, souffrir d'une blessure [[°877](#)].

c) **Les faits à la fois actifs et représentatifs** : ce sont les jugements qui consistent, selon Descartes, dans l'attribution d'une idée à une autre, accomplie par la volonté libre [[§320](#)].

De ces trois groupes, celui des idées peut seul exprimer valablement la réalité extérieure ; car les faits actifs la supposent connue et les jugements ne sont jamais infallibles, selon Descartes. Mais on distingue de nouveau trois sortes d'idées :

1) Les *idées adventices* qui semblent venir actuellement du dehors, comme « si je vois le soleil, si je sens la chaleur ».

2) Les *idées factices* que nous fabriquons nous-mêmes au moyen des autres, comme « celles de sirènes, d'hippogriffes et autres semblables chimères » [[°878](#)].

3) Les *idées innées* que nous tenons de notre propre nature et qui sont précisément les idées claires comme celles de l'âme, de Dieu, de l'étendue.

Pour déterminer lesquelles parmi ces idées représentent la réalité, on ne peut évidemment se fier au travail du sujet : les idées *factices* n'ont pas de valeur objective. On ne peut non plus s'en rapporter à l'influence de l'objet extérieur, puisque seule l'idée claire est source d'infaillible vérité : les idées

adventices à leur tour n'ont pas de valeur objective. C'est pourquoi, faisant appel à la lumière naturelle par laquelle « il est manifeste qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet » [°879], Descartes pose ce principe général de solution :

Le contenu objectif d'une idée doit avoir pour raison suffisante un être réel qui en possède la perfection, soit formellement, soit éminemment ; sinon, il faudrait dire qu'il y a dans l'idée quelque chose de réel qui vient de rien.

Or, avec la réalité objective de deux idées : celle du moi et celle de Dieu, on peut expliquer toutes les autres. L'idée du moi contient les éléments de celles des autres hommes, des animaux et même de l'étendue (au moins éminemment) ; l'idée de Dieu explique celle des anges. Le moi nous a déjà donné une psychologie ; reste à examiner l'idée de Dieu pour en tirer une théodicée.

B) L'existence de Dieu.

§329). Nous avons l'idée d'un Être *infini*, parfait, Créateur et cause incausée. Par elle, nous pouvons démontrer l'existence de Dieu par deux voies :

a) **Voie de la raison suffisante.** « Je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie » [°880]. Cette preuve est une application du principe posé plus haut : le contenu de l'idée d'infini exige comme raison suffisante l'existence de Dieu. On ne peut objecter que cette idée est obtenue en *niant* les limites aux perfections finies ; car « je vois manifestement, répond Descartes, qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie ». L'idée est donc positive et je suis incapable de la produire moi-même. Cette perfection de l'idée de Dieu montre en outre qu'elle est *innée*, comme celle du moi.

Moi-même qui ai cette idée, ajoute Descartes, je ne puis expliquer mon existence par moi-même : j'ai commencé d'exister, je puis cesser d'être ; je ne puis pas davantage me donner l'être à l'avenir que je ne pouvais sortir seul du néant. Inutile aussi de faire appel aux parents, « parce qu'il s'agit moins de la cause qui m'a produit autrefois que de celle qui me conserve

présentement » [[°881](#)]. Il faut donc que Dieu, Être nécessaire, existe comme source créatrice et conservatrice de mon être contingent ; et parce que je suis intelligent, libre et possédant l'idée d'infini, Dieu est aussi intelligent, libre et infini.

b) **Voie de l'idée claire.** « Il n'y a rien en soi de plus clair et de plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Être souverain et parfait en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise et par conséquent qui existe ». Si l'on considère un triangle, on trouve en son essence trois angles égaux à deux droits, mais non pas l'existence réelle d'une telle figure ; au contraire, si l'on considère l'idée de Dieu, on constate parmi ses propriétés essentielles l'existence réelle, parce que sa perfection exige qu'il soit l'Être nécessairement existant. « Par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être » [[°882](#)].

C) Valeur de ces preuves.

§330). Par cette dernière preuve, Descartes ressuscitait l'argument ontologique de saint Anselme dont nous avons montré plus haut [[§223](#)] la valeur et la faiblesse. Il vaut ici ce que vaut la théorie de l'idée claire et de l'intuition cartésienne dont il est une application manifeste.

En soi, la preuve par la contingence atteint son but, en admettant, malgré le doute universel du début, la vérité du principe de causalité. Mais pour Descartes elle ne constitue pas un argument spécial ; car, pour conclure à l'existence du vrai Dieu qui est l'Être infini, il faut considérer que nous possédons l'idée d'infini sans pouvoir en être source.

Quant à cette preuve par l'idée d'infini, elle n'est pas incontestable, car elle confond *l'idée parfaite* qui ferait connaître Dieu tel qu'il est et exigerait l'intuition de son essence, — et *l'idée imparfaite* qui fait connaître Dieu uniquement par analogie avec les créatures. Cette seconde idée est la seule que nous possédons ici-bas et nous pouvons la produire par abstraction, généralisation et raisonnement. — À un autre point de vue, le principe de raison suffisante, fondement de la preuve, régit le monde réel, en sorte que, d'un effet réel comme la chaleur, on conclut légitimement à l'existence d'une source de chaleur. Mais Descartes l'applique au monde idéal : d'une

perfection *pensée*, il conclut à l'existence *réelle* de cette perfection ; il revient ainsi au principe fondamental de l'idée claire.

D) L'objectivité du monde externe.

§331). Descartes n'a pas exposé une théodicée complète. Plus loin, il reparlera de Dieu pour expliquer le mouvement. Ici, après avoir retrouvé cette deuxième [°883] vérité infaillible, l'existence de Dieu, il en fait la base de toutes nos autres certitudes. En effet, « Dieu n'étant sujet à aucun défaut, il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut » [°884]. Il ne nous trompe donc pas en créant et en conservant notre âme et nos idées : l'objection du mauvais génie est résolue.

Il suit de là que toutes les idées que nous tenons naturellement pour objectives, le sont en effet. La seule condition pour ne pas se tromper est de s'en tenir à ce qu'elles contiennent clairement et distinctement. Nous trouvons ici une base solide à l'objectivité du monde externe : s'il n'existait pas, Dieu nous tromperait en déposant en nous l'idée innée du corps [°885].

Descartes en conclut aussi que toutes nos vérités dépendent du bon plaisir divin. Dieu étant essentiellement libre, aurait pu nous donner une raison et des idées toutes différentes de celles que nous possédons, en sorte que, par exemple, $2 + 3 = 4$ serait évident et certain [°886]. Ce volontarisme n'est d'ailleurs que l'envers du rationalisme : pour Descartes, Dieu n'est pas source de nos vérités comme fondement dernier des essences, mais il en est seulement le *garant* par sa puissance créatrice. À partir de l'idée claire, notre science se suffit à elle-même en pleine clarté rationnelle.

E) Idéalisme cartésien.

§332). Avec ce rôle de Dieu, nous avons la solution complète du problème critique en cartésianisme : elle reste *réaliste*, mais par un détour et en commençant par une position franchement idéaliste. Le point de départ est en effet un ensemble d'idées conçues, non plus comme pur moyen de connaître un objet, mais comme un objet de connaissance arrêtant pour elles-mêmes le regard de l'esprit [°887]. Enfermé dans sa conscience, le philosophe critique se représente ainsi ses idées comme des images toutes

subjectives, données indépendamment du réel et il se demande, selon l'expression de Descartes, « si les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi » [°888]. Il est clair qu'en ce moment, si l'on pose ainsi le problème, *nous ne connaissons que nos idées*, ce qui est la formule même de l'idéalisme [°889].

Descartes rejoint le réel en jetant à la manière d'un pont, entre le moi et le non moi, la véracité divine et l'innéisme de l'idée claire. L'histoire nous montrera la fragilité de ce pont et nous verrons s'épanouir les grands systèmes idéalistes dont nous trouvons ici les premiers germes.

En résumé : *L'analyse de la pensée permet à Descartes de reconstruire 1) la psychologie en définissant l'âme par son attribut, la pensée ; 2) la théodicée, l'idée de Dieu ne pouvant être causée que par Dieu même. En même temps, il trouve en Dieu une base à l'objectivité du monde corporel.*

Article 3. Le monde corporel.

§333). L'idée claire de la pensée a conduit Descartes à un spiritualisme exagéré qui ouvre la voie à l'idéalisme ; l'idée claire du corps le mène au mécanisme qui fraye le chemin au positivisme. De là découle un dualisme radical qui rend insoluble le problème de l'union de l'âme et du corps ; enfin un essai de morale couronne l'étude de l'homme.

A) Le mécanisme.

Descartes trouve en cette théorie l'explication, soit des corps en général, soit des corps vivants, y compris celui de l'homme, soit de l'origine du mouvement.

1) **Le corps en général.** Selon Descartes, l'essence du corps est *l'étendue*. En effet, pour trouver l'idée claire et distincte du corps, il faut en éliminer tout ce qu'il est possible sans le détruire, et cela fait, il ne reste que l'étendue ou la quantité. Avec cet attribut fondamental qui en est l'essence, les seuls attributs du corps sont la *divisibilité*, la *figure* et le *mouvement*.

Or, ces propriétés sont toutes opposées à celles de la pensée, de sorte que le corps qui n'est qu'étendue, ne peut agir sur l'âme qui n'est que pensée.

D'où ce corollaire important : nos idées de couleurs, de son et autres qualités sensibles, au même titre que nos pensées d'ordre affectif, douleurs, joies, etc., sont en nous à l'occasion de la présence d'un corps, mais elles ne nous disent rien sur la nature de ce corps ; elles sont l'oeuvre exclusive de l'âme. Pour ces propriétés qu'on a appelées « qualités secondes » par opposition à la quantité, nommée « qualité première » [°890], Descartes enseigne déjà une solution définitivement idéaliste.

2) **Les corps vivants.** Le végétal, l'animal, le corps humain sont évidemment des corps ; par conséquent, toute leur réalité est une étendue douée de mouvement. Ainsi, toute la partie de la psychologie qui traite, non seulement des puissances végétatives, mais aussi des facultés sensibles (sens externes et internes en tant qu'ils relèvent du corps) devient un chapitre de mécanique. « Ces fonctions, dit Descartes, 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 contre-poids et de ses roues » [°891]. Car « il n'existe dans tout l'univers qu'une seule et même matière » connue par l'idée claire d'étendue ; et puisque les lois de la mécanique expliquent tous les phénomènes de la nature « comme nous le verrons, dit Descartes avec assurance, il n'y a pas à chercher d'autres principes, comme serait l'âme végétative ou sensitive » [°892]. Les animaux n'ayant pas d'âme pensante, sont de purs automates.

Ainsi, en dehors de la psychologie, Descartes n'admet qu'une seule connaissance vraie du réel, le *mécanisme* qu'on peut définir : « *La théorie philosophique expliquant toutes les substances et toutes les propriétés et transformations du monde corporel par deux principes seulement : une matière homogène et le mouvement local* » [°893].

Mais la matière, étant inerte, ne peut recevoir le mouvement que du dehors : d'où la nécessité d'en chercher les causes.

3) **Causes du mouvement.** Il faut d'abord proscrire les *causes finales*, parce que nous ne devons pas avoir la prétention de pénétrer les desseins de Dieu. Il suffit donc de déterminer les causes efficientes ou les lois des mouvements [°894] dont la variété constitue toutes les modifications de la matière. Cette recherche est le programme même de la science moderne, de

sorte que le cartésianisme semble construit tout exprès pour la justifier philosophiquement.

La *cause générale* de tous les mouvements du monde ne peut être que *Dieu*, car l'univers étant une masse inerte, il faut, pour le mouvoir, créer le mouvement en le tirant du néant [°895], ce qui exige une puissance infinie. Et parce que Dieu est immuable, il conserve immuablement ce qu'il a produit : *la quantité de mouvement de l'univers est immuable*. Cette loi, sous la forme plus générale du principe de la conservation de l'énergie [°896], est une des bases de la science moderne ; mais Descartes la démontrait *à priori*, tandis que les savants en fondent la valeur sur sa conformité avec les faits d'expérience.

B) Le dualisme.

§334). Les *causes particulières* des divers mouvements sont étudiées dans les ouvrages scientifiques [°897]. Un seul cas intéresse la philosophie et a embarrassé Descartes :

Notre âme est cause particulière des mouvements de son corps.

Elle agit et pâtit avec lui ; elle souffre et désire suivant ses dispositions. C'est un fait évident que Descartes reconnaît : « La nature m'enseigne, écrit-il, 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 » [°898].

Mais l'âme et le corps restent deux substances complètes dont les attributs sont irréductiblement opposés : le corps, semble-t-il, ne peut agir sur l'âme, ni l'âme mouvoir directement le corps. Pour réduire la difficulté, Descartes enseigne que l'âme réside spécialement dans la glande pinéale où elle est en contact avec les « *esprits animaux* » [°899] dirige les mouvements du corps et en reçoit les contre-coups. Mais en quoi consiste cette union ? Il tente bien d'en préciser la nature grâce à *l'idée de force*, notion primitive que nous trouvons en nous et que nous attribuons à tort à des phénomènes physiques, comme la pesanteur, car elle nous est donnée par la nature pour concevoir cette union même « comme la force dont l'âme agit sur le

corps ». Mais il finit par un aveu d'impuissance : « Il ne semble pas, dit-il, que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie » [°900].

C) La morale.

§335). Au moment d'entrer dans le doute universel, Descartes établit trois règles d'une *morale provisoire*, destinée à lui permettre une vie tranquille, malgré le doute théorique. On peut les résumer en trois mots : a) *Conformisme social*, ordonnant de suivre les lois et la religion de son pays ; b) *constance dans la volonté*, pour garder l'égalité d'âme ; c) *modération dans les désirs*, « tâchant toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde » [°901]. Après avoir établi la nature de Dieu, de l'âme et du monde, il retrouve ces règles, mais comme des conclusions déduites scientifiquement et, pour ainsi dire, mathématiquement, des certitudes précédentes.

De ces vérités philosophiques découlent en effet, soit les principes généraux de notre conduite, soit les applications particulières, en présupposant que la morale nous apprend « à conduire nos pensées et à régler nos actions ainsi qu'il convient pour être heureux » [°902].

1) Un *double principe général* découle de la nature de Dieu et de l'âme. D'abord, puisque Dieu est également tout-puissant et infiniment bon, « tout ce qui nous arrive est inévitable, mais nous arrive pour notre bien » ; c'est pourquoi la métaphysique « nous enseigne l'acceptation confiante de tous les événements, fondée sur l'amour de Dieu qui nous les envoie » [°903].

Ensuite, notre âme, étant spirituelle et radicalement distincte des corps, doit bannir la crainte de la mort et mépriser les biens du monde. Celui-ci d'ailleurs, ayant une étendue immense, recèle des énergies qui nous échappent et dont il serait déraisonnable de se préoccuper. Nous devons au contraire respecter les autres hommes avec lesquels nous vivons, et la société qui nous accueille : c'est un devoir évident de justice et de reconnaissance. Le *conformisme social* trouve ainsi sa justification.

2) Pour *appliquer* ces règles générales dans le détail de nos actions et de nos jugements, l'obstacle principal est *l'irrésolution*. « L'irrésolu est un homme qui ne se décide pas, faute de voir clairement ce qu'il faut faire et qui finit généralement par se décider au hasard » [°904] : d'où erreurs désastreuses, troubles et regrets. Or la source de l'irrésolution « qui nous masque habituellement la vue des décisions à prendre », ce sont les *passions*. Le meilleur remède sera la connaissance réfléchie de nos passions.

Descartes, selon les principes de son dualisme, distingue deux parties dans la passion : a) la *partie consciente* qui a les propriétés de la pensée et où se rencontrent six formes essentielles, l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse ; en ce domaine, la volonté libre a tout pouvoir pour tout soumettre à la raison ; — b) la *partie corporelle* qui est constituée par certains mouvements des *esprits animaux* et suit les lois du mécanisme ; ici, les préceptes de la médecine viendront en aide à la morale pour calmer les troubles organiques et maîtriser plus aisément les passions.

Cette maîtrise nous permet de vivre selon la droite raison et d'atteindre ainsi la sagesse et le vrai bonheur, en pratiquant la *modération des désirs* et la *constance de la volonté* qui trouvent ainsi, à leur tour, leur justification.

En résumé : *L'idée claire du corps ne comprenant que l'étendue avec la figure et le mouvement, la seule vraie science des corps est le mécanisme. Les idées des autres propriétés ne sont pas objectivement valables (idéisme). L'opposition créée entre l'âme et le corps rend insoluble le problème de leur union et de leur action réciproque. Appliqués à la pratique, ces principes orientent vers une morale à tendance stoïcienne.*

§336) CONCLUSION. L'immense influence du cartésianisme sur la pensée moderne vient à la fois de sa valeur intrinsèque et de l'opportunité de son apparition. « Descartes, dit le P. Maréchal, réunissant en soi la plupart des aspirations de son époque, sut y donner une réponse qui parut alors satisfaisante à beaucoup d'esprits désenchantés des philosophies officielles. Il eut le mérite de restaurer hardiment le sens métaphysique qui se perdait ; mathématicien, il réintroduisit en philosophie, à l'encontre d'un éclectisme désagrégeant, le souci de la rigueur et de l'unité systématique ; physicien non moins que philosophe, il saisit et domina les tendances scientifiques les

plus fondamentales de son époque. Il donnait ainsi satisfaction à trois grandes et inévitables exigences de la pensée humaine : l'exigence éternelle d'une métaphysique, l'exigence de l'unité rationnelle dans la spéculation, et aussi l'exigence d'une harmonie des doctrines philosophiques avec les intérêts théoriques et pratiques de son temps » [[°905](#)].

Mais en accomplissant cette grande tâche à laquelle avait failli la scolastique décadente, Descartes ne se contenta pas de respecter les nouvelles vérités de la science mathématique naissante, il en épousa pleinement *l'esprit rationaliste* [[°906](#)]. Sa doctrine est une affirmation résolue d'indépendance totale et d'auto-suffisance de notre raison pour atteindre la pleine vérité naturelle.

Il récuse d'abord tout secours d'ordre surnaturel : « Jamais, dit Bréhier, il n'a fait intervenir spontanément, dans le tissu de sa philosophie, le moindre dogme spécifiquement chrétien et catholique. Il a affirmé sa foi non pas en tant que philosophe, mais en tant que citoyen d'un pays catholique » [[°907](#)]. Il évite délibérément de chercher ses inspirations dans les dogmes révélés ou d'éclairer ses démarches aux lumières de la Foi.

Il s'affranchit plus encore de la tradition : « Ce que les anciens ont enseigné, a-t-il écrit, est si peu de chose et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant du chemin qu'ils ont suivi », et c'est pourquoi il décide de rebâtir à neuf son système en rejetant une bonne fois toutes les opinions qu'il avait eues jusque-là en sa créance [[°908](#)].

Enfin, l'expérience elle-même n'a chez lui qu'un rôle secondaire pour découvrir le vrai. Il ne fait pas appel à l'influence de l'objet, mais aux seules lumières de l'idée claire, si bien que celle-ci, dans son sens le plus profond, tend à mesurer le réel comme l'Idée divine créatrice dont elle est une participation, au lieu d'en dépendre comme nos idées abstraites.

Descartes resta jusqu'à sa mort un catholique convaincu ; il est aussi un grand philosophe, mais sa doctrine n'est plus une philosophie chrétienne. Elle inaugure au contraire l'orientation toute nouvelle de la philosophie moderne où la raison est si jalouse de son indépendance et si témérairement

confiante en ses propres forces qu'elle en vient enfin à se diviniser en affirmant le panthéisme [[°909](#)].

Précis d'histoire de philosophie (§337 à §356)

Chapitre 2. Vers le panthéisme.

§337). Descartes a marqué de son influence la plupart des écrivains du Grand Siècle : il devint le « philosophe à la mode » [°910]. Tous les penseurs s'occupent de lui ; mais, à ce point de vue, ils se répartissent en deux groupes : les uns ne l'accueillent qu'avec réserve ou même le combattent [°911] ; les autres s'assimilent pleinement son esprit et développent les conséquences de ses principes. Entre les deux groupes, Pascal tient un rang à part.

a) Parmi les premiers, citons FÉNELON (1651-1715) qui a écrit une *Réfutation du système du P. Malebranche* et surtout le *Traité de l'existence de Dieu* ; il y expose clairement la méthode du doute universel ; il reconnaît comme source du vrai l'intuition des idées à la lumière intérieure de Dieu « soleil des esprits » [°912] ; il définit le corps par l'étendue et l'âme par le moi pensant ; bref, en beaucoup de points, il adopte le cartésianisme ; — BOSSUET (1627-1704) qui a écrit pour l'éducation du Dauphin (1770) plusieurs ouvrages philosophiques [°913] : la *Logique*, le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, le *Traité des causes*, le *Traité du libre arbitre* ; il y reste fidèle pour l'essentiel à la philosophie scolastique et déclare que « c'est une étrange métaphysique, de dire que la substance de l'âme soit seulement de penser et de vouloir » [°914] : sa psychologie est celle du péripatétisme thomiste ; mais il se montre favorable à quelques idées cartésiennes, atténuant la distinction entre substance et accident et fondant sur les vérités éternelles, indépendamment de l'expérience, une preuve de l'existence de Dieu.

Mais ni Bossuet, ni Fénelon ne sont philosophes de profession. Orateurs, polémistes, éducateurs et avant tout théologiens catholiques, leur Foi agissante les a préservés du rationalisme cartésien.

D. HUET [[°915](#)] (1630-1721) évêque d'Avranches, prend position plus franchement encore contre Descartes, publiant une *Censure de la philosophie cartésienne* ; il se rattache à lui pourtant, par sa préoccupation de résoudre le problème critique dans son *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* (publié en 1723) ; il y défend le *fidéisme* : la raison est si faible qu'elle ne peut atteindre la certitude, ni dans les choses divines, ni dans les choses humaines, sinon par la lumière de la Foi surnaturelle qui devient ainsi le critère suprême de vérité.

P. GASSENDI (1592-1655), prévôt de l'Évêque de Digne et admirateur de Galilée, ressuscite l'atomisme d'Épicure avec l'explication de la connaissance sensible par les εἶδολα, mais il lui superpose l'affirmation d'une âme spirituelle dans l'homme et d'un Dieu créateur pour expliquer l'ordre du monde. Bien que partisan du mécanisme, comme Descartes, il s'oppose à celui-ci dans l'explication des phénomènes : il combat le « plein » et la théorie des tourbillons, et défend le vide et les rencontres d'atomes.

Il faut surtout signaler, à la fin du XVIIe siècle, *l'école platonicienne de Cambridge* [[°916](#)] qui se rattache à Descartes par son estime de l'intuition, tout en le combattant sur d'autres points. Ses principaux représentants étaient clergymen. JOHN SMITH (1616-1652), s'inspirant de Plotin, compare l'homme qui use froidement du raisonnement avec l'enthousiaste et l'intuitif ; et il affirme que ces derniers sont plus près du vrai. On peut savoir avec pleine certitude l'immortalité de l'âme en la voyant dans une lumière supérieure, même si on ne peut la démontrer logiquement. — HENRY MORE (1614-1687) eut en 1648-49 une correspondance avec Descartes où il expose sa thèse sur l'étendue divine : « Tout existant doit être étendu, dit-il. Dieu est un être étendu ; il doit l'être pour être omniprésent et moteur universel » [[°917](#)]. Dans son *Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum*, il s'éloigne fort du mécanisme cartésien et défend une cosmologie pananimiste. — RALPH CUDWORTH (1617-1688) admet aussi que tous les corps possèdent la vie à divers degrés [[°918](#)]. « Son gros ouvrage : *The true intellectual system of the universe* (1678) défend les causes finales en Physique, les entéléchies comme principes organoplastiques en Biologie,

les idées innées en Psychologie, le caractère *à priori* et absolu des principes moraux » [[°918](#)].

b) Mais le groupe des *disciples fervents* n'est pas moins nombreux. Citons A. GEULINCX [[°919](#)] (1625-1669) qui enseigna six ans à l'Université de Louvain et y introduisit le cartésianisme [[°920](#)] ; critique acerbe du péripatétisme, il dénie aux corps le pouvoir d'agir sur l'âme ; bien plus, il les prive de toute causalité efficiente, parce que toute action, a son avis, suppose la conscience ; les corps n'agissent donc que comme *instruments de Dieu* : c'est déjà l'occasionalisme [[°921](#)].

Citons encore LOUIS DE LA FORGE pour qui aussi la seule force motrice, c'est Dieu dont l'influence explique en particulier l'union de l'âme et du corps ; — CLAUBERT (1622-1665) qui introduit Descartes en Allemagne et K. DIGBY (1603-1665) qui l'introduit en Angleterre [[°922](#)].

§338). Blaise Pascal [[b61](#)] (1623-1662) enfin, a son caractère propre. Digne d'être rangé parmi les *grands philosophes* et aussi parmi les cartésiens, on a dit plus justement encore de lui : « Pascal n'est pas un philosophe : c'est un savant et un apologiste de la religion catholique » [[°923](#)].

a) *Comme savant*, Pascal se révèle un maître de la méthode expérimentale et un passionné de vérité scientifique. En divers Opuscules, il expose un ensemble de règles qui sont comme une logique abrégée. Son idée maîtresse est de trouver, pour chaque domaine exploré, la démonstration et les principes parfaitement adaptés au sujet. Aussi distingue-t-il nettement [[°924](#)] le domaine de l'histoire et de la théologie où les preuves relèvent de l'autorité, et celui de la raison, spécialement des sciences physiques, où il montre la nécessité des progrès fondés sur le raisonnement, d'où le peu de valeur des arguments d'autorité.

Puis, voulant réagir contre l'abus du syllogisme, il ramène [[°925](#)] toute la logique à huit règles, trois concernant les définitions, deux les axiomes, et trois les démonstrations. L'idéal de la science serait de tout démontrer, mais la faiblesse de notre esprit nous oblige à admettre au début les définitions ou axiomes propres à chaque question, sans avoir à les prouver.

b) *Comme apologiste*, Pascal nous a laissé des *Pensées* aussi profondes qu'éloquentes où son effort pour convertir l'incrédule suppose sans doute une doctrine philosophique, mais difficile à dégager. On peut proposer la reconstruction suivante :

Des idées mises en circulation par Descartes, Pascal développe celle d'*infinité*. Le monde est infini en grandeur et en petitesse et, selon le point de vue auquel on se met, toute chose est infinie. Or l'infinité entraîne l'incompréhensibilité. Cet univers dont Descartes croyait comprendre les principes, échappe de toute part à nos sciences : « Nous ne pouvons qu'apercevoir l'apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe, ni leur fin... L'auteur de ces merveilles les comprend ; tout autre ne peut le faire » [[926](#)].

L'homme, infiniment petit par son corps, est infiniment grand par la pensée. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant » [[927](#)]. Cette pensée cependant reste en elle-même petite et misérable par les bornes et les contradictions qu'elle rencontre en son sein. Et Pascal accumule contre la raison tous les arguments du *scepticisme* qui, sans être probants contre le *dogmatisme*, ne peuvent être réfutés par celui-ci : « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques ». La raison est donc impuissante par elle-même à atteindre la certitude ; et elle ne peut s'appuyer sur Dieu, comme le pensait Descartes, car « la nature montre Dieu, mais en même temps, elle le cache ; nous en voyons trop pour douter, trop peu pour croire » ; de Dieu, « nous ne pouvons savoir, ni ce qu'il est, ni s'il est » [[928](#)].

Et cependant, entre le dogmatisme et le scepticisme ; *l'abstention est impossible*, car il ne s'agit pas de spéculation pure, mais aussi de conduite morale. « Vous êtes embarqués », nous dit Pascal, la pratique nous impose un choix. Celui-ci ne peut être rationnel, puisque la raison est impuissante. Souvent la décision sera une question d'intérêt ; de là le fameux *pari* [[929](#)] par lequel l'incrédule, tout bien pesé, constate qu'en pariant pour la foi, il a tout à gagner, rien à perdre ; en pariant contre la foi, il a tout à perdre, rien à gagner.

Si Pascal enseignait l'usage de cette méthode pour atteindre en général la vérité, il serait *fidéiste*. « La solution du problème fondamental de la

certitude, selon l'expression du Cardinal Mercier, serait pour lui un jeu de Collin-Maillard, un coup de dé, un pari » [°930], faisant appel comme critère suprême à la Foi surnaturelle.

Mais au-dessus de la raison, Pascal reconnaît une autre faculté qu'il appelle le COEUR. Le *coeur* saisit intuitivement les vérités qui échappent aux démonstrations rationnelles. Il voit la justesse des affirmations du bon sens, il fait la valeur de l'esprit de finesse dans la vie ordinaire ; mais il est aussi la faculté des premiers principes : il saisit les définitions et les axiomes de la géométrie [°931]. Il est certes bien distinct de la raison : « Le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas » [°932] ; mais s'il ne possède pas la science au sens propre, il atteint dans son ordre l'infaillible vérité.

Enfin, après avoir distingué nettement l'ordre des corps constitués par l'étendue et celui des esprits où règne la pensée, Pascal découvre un ordre infiniment plus élevé encore, celui de la *charité*, domaine propre où introduit le coeur et la Foi : « Dieu sensible au coeur » [°933], et où les vérités surnaturelles donnent la solution de toutes nos antinomies naturelles. Le système de Pascal s'achève ainsi en une sorte de *mysticisme*.

Cette doctrine si personnelle s'oppose, on le voit, en plus d'un point à celle de Descartes. On peut cependant déceler l'influence cartésienne dans la séparation radicale du corps et de l'esprit et dans l'estime de Pascal pour l'idéal mathématique en science.

Mais on risquerait grandement de dénaturer cette riche et puissante pensée en la considérant comme un système abstrait et définitif, quand elle veut être une apologie vivante s'adressant à des hommes concrets pour les convertir. Vues sous cet angle, les affirmations les plus paradoxales deviennent de profondes vérités, non plus d'ordre philosophique, mais apologétique et théologique [°934].

Ainsi, chez Pascal comme chez Fénelon et Bossuet, les germes rationalistes semés par Descartes n'ont pu se développer, étouffés, moins par une pensée philosophique adverse que par le contrôle efficace de la Foi catholique. Nous allons voir au contraire ces germes s'épanouir avec Malebranche et Spinoza et, en deux bonds, atteindre au panthéisme. D'où les deux articles de ce chapitre :

Article 1 : Malebranche.

Article 2 : Spinoza.

Article 1: Malebranche (1638-1715).

[b62\) Bibliographie spéciale \(Malebranche\)](#)

§339). Né à Paris, Malebranche entra en 1660 dans la Congrégation de l'Oratoire où le poussait son goût de l'étude. On s'accorde à louer sa modestie et son amour des méditations solitaires. Pendant ses années de Philosophie et de Théologie à la Sorbonne, il avait été rebuté par les discussions subtiles dont s'encombraient la scolastique du temps.

Aussi après la lecture du « Traité de l'homme » de Descartes (1664), séduit par la simplicité du mécanisme qu'il y trouvait exposé, il prit désormais Descartes pour son philosophe préféré.

Ses principaux ouvrages sont : « *De la recherche de la Vérité* » (1674-1675) ; « *De la Nature de la Grâce* » (1680), où il appliquait hardiment sa philosophie à l'explication de la Foi, ce qui l'entraîna à de longues controverses avec Arnauld et Bossuet. Il écrivit pour se défendre : « *Le Traité de Morale* » (1683), « *Les Méditations chrétiennes* » (1683), « *Les Entretiens sur la Métaphysique et la Religion* » (1688).

Caractère général et principes directeurs. Malebranche, en acceptant le cartésianisme dans ses thèses maîtresses, veut garder toute liberté de le corriger et compléter ; sa formation théologique, et surtout son amour de saint Augustin, Maître préféré de l'Oratoire, lui permit d'approfondir et de critiquer un des points faibles du système : *l'innéisme* des idées claires et leur rapport avec Dieu, source de leur vérité. Mais en même temps, sa fidélité inébranlable à la Foi catholique l'empêchait d'aller logiquement jusqu'à la pleine unification de sa pensée ; aussi trouve-t-on deux principes fondamentaux dans sa philosophie :

a) **Principe de l'idée claire.** Ce premier principe est tout entier emprunté à Descartes ; il énonce *qu'il faut accepter pour vrai uniquement ce qui est contenu dans l'idée claire, lorsqu'on le voit avec évidence*. De là son

mépris de l'expérience, de l'érudition, et le caractère déductif *à priori* de ses théories.

b) **Principe de l'infini.** Ce principe est plus original, mais il est moins absolu, et s'énonce plutôt comme une tendance : « *L'infini est l'idée claire suprême* ». Elle est tellement souveraine qu'elle paraît capable de tout unifier et expliquer ; mais, parce que l'acceptation franche de ce principe conduit au panthéisme, Malebranche préfère compliquer un peu son système et admettre quelque déficience dans la valeur de nos idées claires.

L'application de ce double principe éclaire trois objets principaux : Dieu par l'ontologisme ; le *monde* par l'occasionalisme ; et enfin *l'homme et la morale* où se retrouvent à la fois l'occasionalisme et l'ontologisme.

1. - Dieu et l'ontologisme.

§340). Le point de départ de la philosophie, pour Malebranche, est dans une double constatation fournie par l'idée claire d'Infini : Dieu existe et nous voyons tout en Dieu.

A) Existence de Dieu.

De l'existence de Dieu, il n'est pas nécessaire de donner une preuve au sens propre, puisque le simple examen de notre vie intellectuelle nous en fournit l'intuition. Car il n'est pas possible de penser sans affirmer *l'être*, et l'être, c'est l'Infini, non pas seulement au sens négatif d'absence de limite, mais, comme l'a bien vu Descartes, au sens de perfection positive, excluant toute limite par l'affirmation de ses richesses : évidemment, l'idée d'une telle plénitude d'être contient nécessairement l'existence. Ainsi « l'homme n'est pas à lui-même sa propre lumière » : Dieu existe, Être Infini dont la clarté intelligible baigne toutes nos vérités.

B) Vision en Dieu.

§341). De l'existence et du rôle de l'Infini, découle cette thèse :

C'est en Dieu, uniquement et immédiatement, que nous contemplons l'objet de toutes nos idées intellectuelles.

Si en effet chacune de ces idées enveloppe l'affirmation de l'Infini, comme cela ressort de leurs propriétés de nécessité, d'immutabilité, d'éternité, et surtout de leur universalité en vertu de laquelle une même nature se réalise une infinité de fois, — il est impossible, et qu'aucun objet créé puisse fournir une perfection si grande, et que notre âme finie puisse la contenir. Dieu seul peut contenir l'Infini ; et en effet, le Verbe de Dieu en qui, selon saint Augustin, vit le monde Idéal de Platon, possède les Archétypes éternels et infinis de toutes choses : nos sciences n'ont pas d'autre objet que ces Idées divines et leurs rapports essentiels. Ainsi est justifiée spécialement la valeur des sciences mathématiques dont l'objet, l'étendue, est l'idée claire la mieux proportionnée à notre raison et par conséquent la plus parfaitement contemplée en Dieu dès ici-bas.

Cette théorie est l'expression la plus franche de l'ONTOLOGISME, qui sera repris par Gioberti et d'autres au XIXe siècle [[§437](#)] et qui est proprement « la doctrine expliquant le caractère spirituel de nos intellections, en donnant pour objet unique à notre raison l'Être divin, immédiatement connu par intuition, dans lequel la réflexion découvre toutes les autres vérités ».

Cependant, pressé par les exigences de sa foi et les objections des théologiens, comme Arnauld et Bossuet, Malebranche donne à sa théorie plusieurs nuances importantes. D'abord, il admet, en dehors des Idées divines, des idées créées, qui sont des modifications finies de notre raison ; c'est seulement *l'objet exprimé par elles* qui est un infini et ne peut se percevoir qu'en Dieu seul.

De plus, il ne faut pas comprendre la *vision en Dieu*, d'après lui, comme une intuition parfaite de l'Essence divine dans son ineffable simplicité ; elle est seulement une vue limitée à un aspect particulier, en tant que Dieu se manifeste selon un mode déterminé, par exemple celui d'étendue, de sorte qu'il faut distinguer deux choses : l'objet de notre idée et l'attribut divin. Ainsi, l'étendue intelligible, source de toute la géométrie et des autres sciences mathématiques, est l'essence divine vue comme participable par tous les corps possibles ; mais l'attribut divin qui lui correspond, l'immensité, est une étendue dont il faut enlever toute imperfection, toute divisibilité et localisation par parties : en elle Dieu est présent tout entier

partout à la fois, et cette perfection la rend inaccessible actuellement à la raison. Et si l'on demande à Malebranche comment un regard *intuitif* peut ne voir *qu'en partie* une essence *absolument simple*, il répond que c'est là un mystère impénétrable, mais qu'il faut l'admettre sous peine de tomber dans l'horrible erreur panthéiste.

En fait, cette impuissance de notre raison s'explique très bien, selon saint Thomas, par la nécessité où nous sommes, dans l'ordre naturel, de connaître Dieu *analogiquement*, en nous servant des concepts abstraits des perfections créées où se reflète en quelque sorte un aspect de l'Essence divine ; mais dans le système de Malebranche qui méconnaît l'abstraction, ces restrictions, excellentes en soi, restent philosophiquement arbitraires. La théorie de la vision en Dieu permet du moins de corriger efficacement le volontarisme de Descartes : pour Malebranche, les rapports nécessaires entre essences, exprimés par nos idées et nos sciences, sont d'abord objet de l'Intelligence divine et, par conséquent, sont immuables et ne dépendent plus uniquement de la Liberté de Dieu.

2. - Le monde et l'occasionalisme.

§342). Le principe de l'idée claire exige que le monde, s'il existe, soit, non seulement créé, mais dirigé par l'unique causalité de Dieu, dont la loi suprême est la simplicité.

A) Existence et création du monde.

Il n'est pas possible évidemment pour Malebranche, d'obtenir quelque certitude valable sur la réalité du monde corporel par la connaissance sensible : l'unique source de vérité est l'idée claire et distincte de l'étendue. Mais ne suffit-il pas, pour en assurer l'objectivité, d'admettre son existence en Dieu où nous la voyons par intuition, de sorte que l'existence réelle d'un monde corporel deviendrait inutile ? Philosophiquement, Malebranche confesse la valeur de cette hypothèse ; mais plusieurs dogmes, comme l'Incarnation, la Rédemption, lui semblent exiger un monde réel : il l'admet donc, au nom de la Foi, et l'explique d'ailleurs par le pur mécanisme cartésien.

Quant à l'origine de ce monde, l'idée claire d'Infini requiert qu'il soit créé par Dieu, car la plénitude de l'Être divin, et spécialement l'Étendue intelligible qui est un aspect de l'Essence infinie, est la source d'où doivent découler tous les corps, étendues finies et participées.

B) L'occasionalisme.

§343). Si le monde existe, créé et conservé par Dieu, il doit borner là son rôle. Aucun corps ne peut d'aucune façon agir : Dieu seul est l'unique cause efficiente efficace, immédiatement productrice de toutes les actions de l'univers ; les créatures par leur présence lui sont seulement une *occasion* de manifester son activité selon les lois de sa Sagesse. Cette thèse se déduit à la fois de l'idée claire d'Infini, et de celle d'étendue.

a) *L'infini* comporte évidemment la domination absolue sur tout le fini, de sorte que, d'une part, en créant et conservant les corps, il produit toutes leurs déterminations, et donc leur état de repos ou de mouvement ; et d'autre part, cette production souverainement efficace, à qui nul ne peut résister, rend absolument inutile toute autre production de mouvement [[°935](#)]. Donc Dieu seul est cause de l'interaction des corps.

b) L'idée claire *d'étendue* prouve la même thèse : elle exprime une essence toute passive, c'est-à-dire un être inerte, capable de recevoir le mouvement, mais nullement de le donner, ni à soi-même, ni donc aux autres. D'ailleurs, pour mouvoir, le corps devrait concevoir un but et y diriger volontairement son mobile, ce qui est absurde.

C) Loi de simplicité.

Bien que Dieu fasse tout dans l'univers, il ne rend pas inutiles les recherches scientifiques, parce qu'il agit selon des lois.

« *Dieu fait tout par les voies les plus simples et pour sa plus grande gloire* » : telle est la loi fondamentale de la divine Providence exigée par la perfection de l'idée d'Infini. D'où il suit que Dieu se contente de formuler efficacement quelques *volontés générales*, peu nombreuses, mais très riches en applications fournies par la diversité des causes occasionnelles ; nos

sciences ont pour objet de préciser ces lois particulières et de les rattacher aux volontés générales.

De ce principe, il suit encore que le monde actuel est le *meilleur* possible, sinon absolument, du moins en tant qu'il comporte le plus de bien possible obtenu par les voies les plus simples.

L'occasionalisme ainsi compris est une sorte de transposition de la *causalité seconde*, telle que la doctrine scolastique la reconnaît aux créatures ; celles-ci en effet, tout en recevant de la divine prémotion l'être même de leur action, possèdent une vertu propre, qui garantit la réalité de leur causalité. Pour Malebranche, cette vertu propre devient un simple signe inefficace, mais qui entraîne infailliblement, selon la loi de l'infinie Sagesse, l'action seule efficace de Dieu.

Il ne semble pas que cette hypothèse répugne *à priori*, mais elle est certainement contraire à la constatation expérimentale : c'est une *erreur* due à l'application exclusive de la méthode de l'idée claire. Du reste, l'activité créée, loin de s'opposer à la perfection divine, en est plutôt une nouvelle manifestation, la créature participant à Dieu non seulement pour être, mais aussi pour agir. Enfin, la seule raison d'être des choses étant leur opération qui est leur fin dernière, en proclamant Dieu, le « seul Agent », on est invinciblement entraîné à le dire aussi la « seule Substance existante » : il semble bien que Malebranche conduit à Spinoza.

3. - L'homme et la morale.

§344). En appliquant ces deux théories à l'homme, Malebranche établit quelques thèses de psychologie et déduit une morale.

1) **Psychologie.** La nature de l'âme humaine lui apparaît moins clairement qu'à Descartes. Sans doute, nous avons l'intuition de son existence par le fait de la pensée, mais il n'est pas possible ici-bas de contempler en Dieu l'idée du « moi pensant » avec la même perfection qu'on y voit par exemple l'idée d'étendue. Si une telle intuition nous était donnée, elle nous distrairait trop de la gloire divine qui est notre seul but. Elle est donc réservée au ciel,

où elle se subordonnera à la vision parfaite, plus captivante encore, de l'essence de Dieu.

De nouveau, le philosophe oratorien semble arrêté par la crainte du panthéisme ; car si le caractère spirituel du « moi pensant » le revêt d'éternité, de nécessité, d'infinité comme les autres idées abstraites, son caractère individuel ne permet guère de le voir en Dieu que par identité. On échappe à cette conclusion en affirmant le mystère.

Au contraire, la théorie de l'occasionalisme lui fournit une explication très claire de l'union de l'âme et du corps, problème insoluble pour Descartes.

L'âme et le corps ayant des attributs opposés, ne peuvent aucunement agir l'un sur l'autre ; leur union est une *loi* établie librement par Dieu selon laquelle une certaine portion d'étendue, c'est-à-dire notre corps, sera, par ses modifications, l'occasion de mouvements parallèles dans notre âme, les unes et les autres étant produites directement par Dieu. Et d'autre part, les vouloirs inefficaces de notre âme seront infailliblement suivis de mouvements parallèles dans ce corps, et par lui dans les autres corps, ces actions venant elles aussi de Dieu seul.

Une telle loi sans doute est inexplicable naturellement [[°936](#)], mais il faut la considérer comme une *épreuve*, et, depuis le péché originel, comme un châtiment qui permet à l'âme de mériter le ciel.

Ainsi, notre âme est immédiatement unie à Dieu, et, par l'intermédiaire de la causalité divine, unie à son corps ; de même, elle voit d'abord l'idée d'étendue en Dieu par l'intermédiaire duquel elle connaît le corps ; et comme les qualités sensibles sont absentes de l'idée claire du corps, le témoignage des sens n'a aucune valeur, du moins dans l'ordre spéculatif où il est essentiellement trompeur, et son vrai et unique rôle regarde la pratique : il nous renseigne sur les nécessités de la vie corporelle ; d'ailleurs, avant le péché, l'exercice des sens dépendait tellement de la volonté qu'on ne pouvait se tromper sur leur mission.

§345) 2) **La Morale.** L'occasionalisme risque de détruire la morale en enlevant à l'homme son acte libre. Mais Malebranche distingue la réalité physique de l'acte voulu, par exemple l'acte d'étudier, de parler, qui est

produit par Dieu seul ; et le *consentement*, pur acte immanent qui reste au pouvoir de notre volonté libre, de sorte qu'en le refusant, nous supprimons la cause occasionnelle, et donc l'effet de l'acte divin qui lui était lié. Ainsi est sauvegardée la responsabilité, base de la morale. Bien plus, n'agissant directement que par les « volontés générales », Dieu laisse libre jeu à notre liberté, sans, d'autre part, que rien dans notre action échappe à sa causalité.

La « vision en Dieu », en nous découvrant cette loi de simplicité qui dirige la conduite de la Providence, nous livre à son tour une *règle universelle de moralité* : le péché consiste à suivre ses inspirations égoïstes, en jugeant bon ce qui nous convient personnellement, en opposition au bien de l'ensemble voulu par Dieu. De plus, la perfection consiste à ne juger du bien que selon les rapports éternels vus dans les Idées divines, de façon à conformer toujours nos consentements aux lois de la volonté divine. D'où Malebranche déduit l'ensemble des prescriptions de la morale catholique. Morale excellente d'ailleurs, parce que, bien que la vision en Dieu qui la fonde, soit contestable, il est vrai que la conformité de nos vœux à la volonté divine est la règle suprême de moralité.

En résumé : *La doctrine augustinienne de l'influence explicative de Dieu, soit sur nos idées comme source des vérités éternelles, soit sur l'univers comme source de toute perfection, interprétée à la lumière cartésienne de l'idée claire et distincte, conduit Malebranche à deux positions extrêmes : celle de la vision en Dieu, supprimant toute action de l'évidence objective au profit de l'Idée exemplaire divine ; celle de l'occasionalisme, supprimant toute activité transitive des créatures au profit de l'influence créatrice de Dieu. Mais la Foi catholique le garde encore du panthéisme.*

§346) CONCLUSION. Malebranche est un penseur profond et original, et la limpidité de son style lui assura une grande influence. Il reste profondément attaché à la doctrine chrétienne des mystères révélés ; mais son système rationnel ne mérite plus le titre de philosophie chrétienne [[°937](#)], si du moins on le considère dans son essence propre, son principe fondamental. Celui-ci en effet est cartésien et par suite, de caractère rationaliste : la Foi n'intervient plus comme une lumière ou comme un stimulant, mais plutôt comme un frein, une entrave au plein épanouissement du système philosophique : l'entraide est devenue une lutte.

Le conflit se manifeste principalement dans le problème capital des rapports entre Dieu et le monde. Plusieurs fois en effet au cours de cet exposé, nous avons vu la pensée de Malebranche arrêtée sur la pente du *panthéisme* par les exigences de la Foi catholique ; preuve expérimentale que la logique du système cartésien y conduit infailliblement ; aussi suffira-t-il d'une intelligence plus indépendante, libre des contraintes bienfaisantes du dogme, pour que l'erreur s'étale au plein jour : ce sera le spinozisme.

Article 2: Spinoza (1632-1677).

[b63\) Bibliographie spéciale \(Spinoza\)](#)

§347). Baruch (ou Benoît) Spinoza est né à Amsterdam, de parents juifs, originaires d'Espagne. Élevé par un rabbin épris de l'exégèse rationaliste de Maïmonide, il manifesta bientôt, avec une vive intelligence, une grande indépendance et hardiesse de pensée. Le besoin d'unité était fondamental dans son esprit, et bientôt, sous l'influence des traditions juives de la Cabale, et en particulier du Zohar [[°938](#)], il s'orienta vers le panthéisme. Ayant étudié le latin, il prit contact avec les philosophes modernes de la Renaissance, comme Giordano Bruno [[°939](#)], qui le poussèrent dans le même sens. Mais l'influence décisive fut celle de Descartes (à partir de 1654) : Spinoza trouva dans le cartésianisme le cadre doctrinal qui lui permit de démontrer rigoureusement à ses yeux, le monisme qui l'avait fasciné [[°940](#)].

Cependant le panthéisme était directement opposé à la doctrine des Livres Saints. C'est pourquoi, en 1656, la synagogue d'Amsterdam fulminait contre lui la grande « excommunication » ; en même temps se faisaient sentir les premières atteintes de la phtisie qui devait l'emporter. Sous le coup de ces malheurs, le philosophe décida de vivre la doctrine que lui révélaient ses méditations ; il se retira dans une vie frugale et austère, mais studieuse et indépendante, refusant une chaire de professeur à l'Université de Heidelberg, et gagnant sa vie par son travail [[°941](#)].

Ses principaux ouvrages, tous écrits en latin, sont : « *Traité théologico-politique* » qu'il édita en 1670 et « *Principe de Philosophie cartésienne* » ; après sa mort seulement, parurent « *Tractatus de intellectus emendatione* »

et son oeuvre maîtresse, *l'Éthique*. Ce dernier livre se présente, même extérieurement, « more geometrico », avec définitions, axiomes, théorèmes, corollaires, etc. : c'est le triomphe de la méthode mathématique de l'idée claire.

Caractère général. Non seulement Spinoza adopte la méthode de l'idée claire, mais il lui donne sa pleine signification et l'applique avec une rigoureuse logique. D'abord, il revendique avec une entière franchise l'indépendance totale de la *raison* vis-à-vis de la *Révélation* pour atteindre le vrai. Selon lui, entre la foi ou théologie et la philosophie, « il n'y a point de communication, par suite, point de conflit à redouter. Ni la théologie n'est au service de la philosophie, ni la philosophie n'est au service de la théologie » [°942]. Mais l'Écriture Sainte ne demande au croyant que d'accepter l'unique dogme de l'existence de Dieu, et d'obéir aux préceptes de justice et de charité. Tout le domaine de la vérité spéculative et pratique est réservé à la raison.

Dans ce domaine philosophique, Spinoza, distinguant les idées confuses, sujettes à erreur et les idées claires, infailliblement vraies, exige pour celles-ci que leur objet soit simple, ou une combinaison d'éléments simples, selon les règles de la déduction cartésienne : *mais de telle sorte que chaque élément trouve sa place marquée dans un système unique, rendant intelligible l'universalité du réel*. C'est pourquoi, posant quelques définitions qui s'imposent, selon lui, par leur évidence même, il en déduit l'explication de toutes choses, depuis Dieu, au sommet de l'univers, jusqu'à la nature et notre âme, terminant par l'exposé de la manière de vivre la plus capable de nous rendre heureux. Et le critère d'infaillible vérité de chacune de ces conclusions est précisément leur aptitude à prendre place comme d'elles-mêmes dans l'édifice total de la science, à former un des anneaux de l'unique chaîne de déductions intuitives qui rend intelligible le réel total.

Cette exigence d'unité absolue ou d'intelligibilité universelle n'était pas illégitime, car elle est naturelle à notre raison, et c'était arbitrairement que Descartes admettait plusieurs idées claires indépendantes. Mais dans une méthode où le seul raisonnement admis est la déduction, où, par conséquent, toute cause explicative est intrinsèque et constitutive de l'effet,

il était inévitable qu'on aboutît, en l'appliquant rigoureusement, au monisme absolu ou au panthéisme.

Spinoza crée en effet dans la philosophie moderne une première forme bien caractérisée du *panthéisme*, qu'on peut appeler « *intellectualiste* », c'est-à-dire objectif ou réaliste, et prétendant se prouver devant la raison par une démonstration rigoureuse. Cette démonstration se développe en trois étapes : la première établit que Dieu est la substance unique, connue par ses attributs ; la deuxième explique comment Dieu infini et le monde fini peuvent coexister, identiques comme être, distincts comme natures ; la troisième en déduit une morale, mais en lui donnant une signification toute nouvelle. De là trois paragraphes :

1. — Dieu connu par ses attributs.
2. — Coexistence du monde et de Dieu.
3. — Morale transposée.

1. - Dieu connu par ses attributs.

A) Réalité de Dieu.

§348). Spinoza établit d'abord la *réalité de Dieu*. Partant de l'idée claire de substance, il en déduit trois propositions :

1) **La substance existe nécessairement.** En effet « l'idée claire de substance est celle d'un être qui n'a besoin de personne pour subsister » [°943], c'est-à-dire de l'Être parfait qui subsiste par soi. De cette définition de la substance, il faut passer à l'affirmation de son *existence réelle*, car si on en niait l'existence, on en détruirait par le fait même la définition : poser sa définition, c'est poser son existence réelle. Et puisque nous avons l'intuition de cette définition par l'idée claire qui est infaillible, nous connaissons donc que la substance existe nécessairement dans la réalité.

2) **Cette substance est infinie.** En effet, il répugne que la substance dont toute la définition est d'exister par soi, soit « non-être » en quelque façon. Mais « *être fini* » ne peut se comprendre que comme un non-être, une

limitation qui est une non-perfection. Il est donc impossible que la substance soit finie : elle est par définition infinie.

3) **Cette substance est unique.** En effet, une deuxième substance n'est possible que si elle se distingue de la première. Mais pour cela, il faut que la première possède une perfection que ne possède pas la seconde ; il faut donc que cette seconde substance enveloppe du non-être et soit *finie*, ce qui est impossible, puisque nous venons de démontrer que toute substance est infinie.

Cette substance, conclut Spinoza, c'est Dieu, Être nécessaire, infini et unique, simple, immuable, éternel, souverainement indépendant.

Cette preuve de l'existence de Dieu a toute la valeur de la méthode cartésienne de l'idée claire, mais n'en a pas d'autre ; elle tombera, comme celle de Descartes et de Leibniz, sous les coups de la critique kantienne [[§408, \(3\)](#)] qui rejoignait en cela celle de saint Thomas.

Il est très juste cependant de déduire l'infinité et l'unicité de Dieu de ce qu'il réalise pleinement la notion de substance : mais celle-ci a *plusieurs manières* de se réaliser : outre la manière infinie et absolue en Dieu, il y a une manière finie et participée dans les créatures [[°944](#)]. Seulement, pour démontrer cette thèse du pluralisme, il faut accepter *la valeur de l'expérience* [[°945](#)] comme source d'infaillible vérité, ce qui est la méthode opposée à celle de l'idée claire.

B) **Connaissance de Dieu**

§349). Spinoza établit ensuite quelle *connaissance de Dieu* nous pouvons acquérir. Nous cherchons à concevoir Dieu comme une nature déterminée, pour nous en faire une idée claire : dans ce but, nous cherchons l'attribut qui constitue son essence (suivant la doctrine cartésienne) [[°946](#)]. Mais au sens propre, Dieu *n'a pas d'essence* : on ne peut déterminer une propriété fondamentale qui le définirait, comme on définit l'âme par la pensée, car tout attribut, étant déterminé, implique une *limite*, tandis que Dieu est l'Être *infini*. C'est pourquoi, une triple condition est requise pour nous faire une juste idée de Dieu :

- 1) Nous devons identifier son essence avec son existence, tandis que l'essence [[°947](#)] et l'existence des créatures sont distinctes réellement.
- 2) Nous devons concevoir chacun des attributs (l'étendue, par exemple) comme infini dans sa ligne, bien que, par définition, il reste fini comme essence [[°948](#)].
- 3) Enfin, pour corriger cette limitation nécessaire, nous devons concevoir en Dieu une infinité d'attributs. Ainsi Dieu peut se définir : « l'Être parfait constitué par une infinité d'attributs infinis chacun dans leur ligne ».

Mais de tous ces attributs, nous n'en connaissons que deux : la pensée et l'étendue [[°949](#)], parce que ce sont les seuls qui constituent notre monde, comme l'a montré Descartes.

En résumé : *Dieu, Substance ou Être nécessaire, infini et unique, connaissable en droit par une infinité d'attributs ou d'idées claires, nous est connu en fait par deux attributs : la pensée et l'étendue.*

2. - Coexistence du monde et de Dieu.

§350). Si Dieu est l'unique substance, il est évidemment impossible de trouver hors de lui aucune autre substance. Cependant, selon Spinoza, le monde se distingue de Dieu par sa *nature* ; c'est pourquoi on peut parler de son émanation ou même de sa création, et il est possible de construire une psychologie humaine.

A) Distinction du monde et de Dieu.

Non seulement il est évident que la substance est unique, mais il est évident aussi que le monde existe [[°950](#)] et est composé d'êtres multiples, mobiles et finis, et par conséquent contingents. Ces deux certitudes se concilient en admettant un seul Être ou un seul *subsistant*, mais *deux natures réellement distinctes* : 1) La nature divine, « *natura naturans* » qui est constituée par les *attributs* et est absolument simple et immuable ; 2) la nature créée, « *natura naturata* » qui est constituée par des *modes*, c'est-à-dire par des réalités qui ne peuvent exister en soi, mais seulement en Dieu et par Dieu ; et ces

modes, dans leurs degrés inférieurs, sont finis, multiples et changeants et constituent les choses particulières dont nous avons l'expérience.

Cependant, pour rejoindre ces réalités contingentes à l'immuable essence divine, Spinoza conçoit une série d'intermédiaires à la manière de Plotin. Il distingue en effet des modes *finis*, et des modes *infinis*, et ces derniers sont de deux sortes : les uns, les plus parfaits, émanent directement et immédiatement de chaque attribut divin ; les autres en découlent médiatement, par l'intermédiaire des premiers et c'est de ceux-ci que jaillit enfin la série mobile des modes finis. Ainsi l'attribut Pensée produit directement l'Intelligence infinie, comme mode immédiat ; de celui-ci émanent, semble-t-il [[°951](#)], comme modes médiats, l'ensemble des âmes immortelles et éternelles qui, elles-mêmes, donnent naissance aux multiples âmes humaines d'ici-bas. Parallèlement, l'attribut d'Étendue produit directement, comme mode infini, le mouvement en général ; de celui-ci, émane ce que Spinoza appelle « *facies totius universi* » [[°952](#)] c'est-à-dire, semble-t-il, la nature considérée comme un certain tout individuel permanent grâce à la loi de conservation de l'énergie ; et ce mode infini médiat est enfin la source de toutes les modifications finies de l'étendue qui constituent notre monde corporel.

Ces intermédiaires semblaient nécessaires à Spinoza pour rendre intelligible le passage de l'infini absolu au fini. Mais les modes infinis se distinguent nettement des attributs par leur caractère d'effets dépendants et subordonnés. Ainsi, dans l'esprit de Spinoza, Dieu est bien l'unique Être, mais subsistant en deux natures distinctes.

B) Émanation ou création du monde.

D'où vient cette distinction de nature ? Elle n'est pas l'oeuvre de la libre volonté de Dieu, à la façon dont la Foi catholique enseigne que le Verbe s'est librement incarné, ou à la façon dont, selon Descartes, les essences dépendent de la volonté divine. Spinoza abandonne ici explicitement le volontarisme cartésien, et cela au nom du principe même de l'idée claire, c'est-à-dire au nom des exigences de la perfection divine (infinie), exprimée par l'idée claire de Dieu. En effet, Dieu sans doute est parfaitement libre et indépendant, en ce sens qu'étant l'unique Être, il ne peut subir la contrainte de personne ; mais il n'est pas libre, en ce sens qu'il pourrait être ou

produire autre chose qu'il n'est ou produit *en fait*, car, pour cela, il devrait changer et cesser d'être absolument parfait, ce qui est impossible.

Ainsi, Dieu est posé comme un principe infiniment fécond dans sa simplicité, et de même que d'une vérité découle nécessairement une infinité de conclusions, de même de chaque attribut divin découle une infinité de *modes* correspondants ; c'est pourquoi, en dehors de notre monde construit avec deux modes, la pensée et l'étendue manifestant ces deux attributs divins, il y a une infinité d'autres mondes pour manifester les autres attributs ; et le déroulement de ces séries modales est aussi nécessairement éternel que l'unique substance divine dans laquelle ils subsistent. L'ÉTERNITÉ du MONDE est un corollaire inévitable du panthéisme.

C'est pourquoi aussi la contingence et la liberté n'existent pas en réalité. Nous en avons l'illusion, parce que nous ne connaissons qu'une minime partie de la série infinie de modes ; mais si nous avons l'intuition de l'essence divine, nous verrions en chaque attribut, comme en sa source explicative, une série infinie de modes, non seulement en général, mais en chacun de leurs détails ; car tous les événements temporels sans exception découlent de l'attribut avec la même logique inflexible.

§351). C'est cette évolution fatale des modes que Spinoza appelle **création**. Il lui semble ainsi qu'il a résolu par suppression le problème de la *causalité efficiente* dont aucun cartésien n'a pu se former une idée claire : car il n'y a plus production ou *action* de Dieu, mais *participation formelle* [°953] à l'Être divin.

Cependant, en établissant une distinction réelle entre la nature divine et la nature créée, Spinoza n'a fait que reculer la question. La « *natura naturans* », étant immuable, ne peut constituer la « *natura naturata* ». Reste donc que celle-ci soit réellement produite même si elle participe à la substance divine (comme l'humanité de Jésus-Christ a été créée, bien que participant à l'existence du Verbe) ; et ici encore, la seule explication raisonnable requiert l'application du principe de causalité efficiente et la notion *d'être participé*, qui brise les cadres trop étroits de l'idée claire.

C) Conséquences psychologiques.

§352). Évidemment, l'âme et le corps ne sont plus deux substances complètes et distinctes, mais seulement deux modes de l'unique substance divine ; et la série de nos pensées, comme celle de nos mouvements corporels, rentre dans la règle commune : elle est soumise à un déterminisme rigoureux, et ne laisse aucune place à la liberté.

À un autre point de vue, les deux modes, âme et corps, adéquatement distincts comme modes, puisqu'ils correspondent aux deux idées claires de pensée et d'étendue, manifestent cependant deux attributs *qui s'identifient* dans la simplicité divine : ils le feront donc par un nombre égal de « manifestations » correspondantes : à chaque corps correspond une âme, à chaque mouvement du corps, une idée ou pensée, et vice versa. *Le parallélisme des modes*, fondé sur leur identité substantielle en l'Être divin, explique sans aucune difficulté l'union de l'âme et du corps et leur interaction apparente.

De plus, cette mutuelle dépendance devient pour notre pensée la nécessité de prendre, pour objet propre et immédiatement proportionné, le corps auquel elle est unie, ce qui explique la limitation et l'inadéquation de nos connaissances intellectuelles. En effet, la connaissance adéquate doit exprimer, *en même temps* que l'objet de l'idée, la cause ou la raison de cet objet. Or, cette condition ne se réalise, ni dans l'idée que l'âme se forme d'elle-même, ni dans l'idée qu'elle acquiert des corps. Si elle se considère elle-même « comme mode fini de la pensée, elle a sa cause dans un autre mode fini » ; si elle considère son corps, « l'existence et la constitution de ce corps dépendent d'une influence des corps extérieurs qui lui échappe » [°954] ; enfin, elle connaît seulement les autres corps par l'intermédiaire des mouvements ou « affections » variables de son propre corps où ils se manifestent très imparfaitement. L'âme ne peut donc se former sur tous ces objets que des *idées confuses* et inadéquates, et par conséquent, sujettes à erreurs [°955]. Ainsi la source de l'erreur n'est plus la volonté libre, absente du système, mais la situation inférieure, bornée et incomplète, vis-à-vis du tout divin, de ce « mode spécial » de pensée qui constitue notre âme spirituelle. C'est pourquoi Spinoza intitule cette partie de l'Éthique : « De servitute humana ».

Il y a pourtant un remède à cet esclavage. Outre l'expérience vulgaire toujours faillible, et la généralisation scientifique encore imparfaite [[956](#)], nous avons une troisième source de connaissance : l'intuition des idées claires infailliblement vraies. En effet, si les modes n'ont, dans leur fond, d'autre réalité que l'infinie Substance de Dieu, dont ils explicitent la richesse avec une rigoureuse nécessité, il est possible de retrouver, à travers la multiplicité des mouvements corporels et des pensées de l'âme, la perfection simple, immuable, infinie qui est l'attribut divin, et d'y voir, de plus en plus, la raison pleinement explicative de toutes les variations humaines.

Telle est l'intuition qui sait considérer toute chose au point de vue divin : « sub specie aeternitatis ». Cette ascension qui nous donne la parfaite sagesse, constitue aussi, sous son aspect affectif, toute la morale.

En résumé : *Il n'y a qu'un seul Être, un seul Subsistant, mais la nature du monde constituée par les modes est réellement distincte de celle de Dieu constituée par les attributs. Les modes sont l'explicitation des attributs, c'est-à-dire leur développement, nécessaire comme un processus logique et en sens parallèle : ce qui explique l'union de l'âme et du corps et le caractère inadéquat de nos idées.*

3. - Morale transposée.

A) Morale indicative.

§353). La morale au sens ordinaire du mot est une *science pratique et impérative* et non plus seulement spéculative ; elle n'exprime pas seulement ce qui est, ce que l'on fait, mais *ce qu'il faut faire*. Se basant sur la nature de l'homme, à la fois doué de liberté, et soumis aux lois du Créateur, elle déduit les règles d'action, soit nécessaires, soit facultatives, qui rendent la vie humaine bonne et parfaite et conduisent à la béatitude comme à une récompense méritée, tandis que leur infraction entraîne le châtement.

Mais la morale de Spinoza se fonde sur la négation de notre liberté et l'affirmation du déterminisme absolu ; aussi ne peut-elle être « *impérative* » et aucune de ces règles n'est obligatoire. Elle est purement « *indicative* » et

dit simplement ce qui arrive. À ce point de vue, le mal, même moral, n'a plus de sens ; car tous les événements sont des manifestations nécessaires de la Providence de Dieu qui est par essence la Bonté. Donc, tout est bon : les crimes comme les vertus, tout est justifié par le fait qu'il existe [[°957](#)].

Seulement, tout n'a pas le même degré de bonté. Parmi les hommes, les uns sont « déterminés » à connaître les véritables biens aux yeux de la raison, puis à les pratiquer : ce sont les meilleurs, les vertueux et ils sont par le fait déterminés à être pleinement *heureux*.

Les autres, les vicieux, sont « déterminés » eux aussi, mais par d'autres influences que la raison et ils ne sont donc pas blâmables, mais « mésestimables ». Ils sont d'ailleurs légitimement réprimés, car les premiers sont déterminés à dominer les seconds en établissant la justice et la paix publique.

Or, en s'en tenant à ce sens tout nouveau, Spinoza réussit à construire une morale complète, individuelle et sociale. Il part de ce principe que « *toute idée implique par soi-même une tendance* ». Descartes avait considéré le jugement comme l'oeuvre commune des deux facultés, volonté et intelligence ; Spinoza, remarquant que l'activité du jugement, à savoir l'assentiment qui affirme ou nie, est vraiment une connaissance, en conclut que ces deux fonctions sont toujours inséparables, et par conséquent [[°958](#)] identiques en réalité : idée et vouloir ne sont plus que deux aspects du même mode « pensée » qui constitue la « nature » de l'âme. Mais la morale considère spécialement l'aspect affectif ou la volonté.

B) Morale de la joie.

§354). En progressant, le désir fondamental ou tendance de l'âme se subdivise nécessairement et uniquement en deux affections : la tristesse et la joie. Si en effet il rencontre un obstacle qui le limite et le diminue, il devient la *tristesse*, qui est, dit Spinoza, « une moindre action » et qui se définit : « La passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection ». Si au contraire les circonstances le favorisent, le désir s'épanouit dans la joie, qui est « la passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande ». Tous les autres sentiments ne sont que des combinaisons de ces

deux premiers, de sorte que tout le problème moral revient à conquérir la joie la plus grande, la *vraie* joie.

La nature de cette vraie joie et le moyen de l'acquérir découlent évidemment de la théorie des idées, exposée plus haut. On peut résumer cette morale en cette thèse :

Le bonheur suprême, pour les individus et même pour les peuples, consiste à s'élever au-dessus des passions par l'amour intellectuel de Dieu.

1) En effet, aux idées confuses et inadéquates, toujours capables d'erreurs, correspondent des tendances imparfaites et inachevées qui s'appellent au sens propre les *passions*. Se livrer à ses passions, c'est donc se condamner à vivre dans l'étroite limite des modes finis, où les désirs se heurtent et s'entravent en multipliant les tristesses. Le seul remède possible est d'opposer entre elles les passions pour harmoniser leurs mouvements désordonnés.

2) Telle est cependant en fait la condition de la plupart des hommes : c'est pourquoi la *politique* destinée à guider les peuples tels qu'ils sont, doit se fonder d'abord sur le jeu des passions, opposant à ce point de vue les hommes entre eux, dans le but de réaliser l'équilibre le plus favorable à la paix des citoyens. Le gouvernement le plus apte à obtenir ce résultat n'est pas, selon Spinoza, la monarchie, mais la République où l'on laisse à chacun le plus de liberté possible. D'ailleurs, les lois ou les décrets quels qu'ils soient, si les chefs réussissent à les imposer, sont moralement bons tant qu'ils sont efficaces, puisque toutes les activités qu'ils commandent ne sont que des manifestations diverses des modes divins. Ainsi la doctrine de Spinoza justifie à la fois le libéralisme politique des peuples et le despotisme des chefs.

3) Mais si le monde tumultueux des passions naît des idées confuses, l'intuition intellectuelle, qui saisit à travers les modes changeants l'immuable Substance divine et voit tout « sub specie aeternitatis », devient sous son aspect affectif, un désir *adéquat* qui s'épanouit, sans nulle contrainte, vers l'infini. C'est *l'amour intellectuel* de Dieu, ainsi appelé parce qu'il est identique en son fond avec la sagesse suprême, science contemplative et intuitive de la divine Substance, étoffe de l'univers.

Ainsi la vie du sage, bien que toute intellectuelle, est en même temps un exercice continu d'amour très pur de Dieu ; et son regard redescendant de ces hauteurs éternelles vers la double série des modes finis, (étendue et pensée), qui constitue sa personne humaine, il en comprend pleinement la raison d'être qui la rattache à Dieu, et par conséquent, il en accepte toujours, avec joie, le déroulement nécessaire. Puis, comprenant à la même lumière la vie des autres hommes, il les englobe tous dans son amour et sa bienveillance, de sorte qu'une société de sages serait un État idéal, ressemblant à une grande famille.

Enfin, cet amour de Dieu, désintéressé et dominateur, assure l'immortalité de l'âme du sage : immortalité impersonnelle sans doute, mais réelle, puisque ce qu'il y a de meilleur dans sa vie terrestre persévère et s'achève dans l'Éternité de Dieu. Précisant sa pensée grâce aux modes intermédiaires, Spinoza enseigne même la permanence éternelle des modes individuels qui constituent chacune de nos âmes, au moins quant à leur partie intellectuelle. Nos âmes, selon lui, sont des modes finis et variables par leur union au corps ; mais en tant que, par l'intuition des idées claires elles se saisissent comme participant à l'éternelle substance de Dieu, elles deviennent éternelles, et toutes ensemble, formant une série infinie, « elles constituent l'entendement éternel et infini de Dieu », c'est-à-dire le mode infini médiat qui joue le rôle de second intermédiaire entre la nature infinie et notre monde changeant [[°959](#)].

En résumé : *Parce que le Panthéisme nie la liberté, la morale de Spinoza dit simplement ce qui se fait et nie l'idée même du mal, le remplaçant par le mésestimable. Mais, parce que toute idée s'épanouit en tendance, les idées inadéquates engendrent les passions, sources de tristesses, et l'intuition des vérités éternelles engendre l'amour intellectuel de Dieu, source de joie véritable, but de la vie du sage.*

§355) CONCLUSION. La conception de Spinoza évite la contradiction immédiate qui voudrait identifier la nature divine, immuable et unique, avec celle du monde, changeant et multiple : mais dans son développement, elle aboutit à des antinomies qui sont bien des thèses contradictoires. Ainsi, le philosophe juif affirme en Dieu une multitude infinie d'attributs adéquatement distincts, et en même temps, la substance divine est une et

simple. Parmi ces attributs, il place l'étendue, formellement identique à celle des corps, c'est-à-dire essentiellement limitée, divisible, imparfaite, exigeant la puissance et la matière ; et en même temps, l'infinité divine est purement actuelle et parfaite. Il conçoit le développement des modes comme découlant nécessairement de l'essence divine ; et en même temps, cette essence est la Cause parfaite à qui ne manque rien, et qui, par conséquent, reste de droit libre et dominatrice de tous ses effets : autant de contradictions flagrantes que Spinoza, emporté par la logique de son point de départ, affirme sans les résoudre, sans même les examiner, mais dont la présence dans le système reste un défaut mortel.

Il n'est peut-être pas impossible de les résoudre en droit : en insistant sur la distinction entre l'unité personnelle et la multiplicité des deux natures, l'une infinie, l'autre finie. C'est ainsi que la théologie catholique explique sans contradiction l'Incarnation, et si ce grand mystère est possible une fois, comme nous le croyons, il l'est des milliers de fois : ce serait le spinozisme [[°960](#)].

Même en cette interprétation tout à fait favorable, il est aisé de montrer la fausseté du panthéisme, parce qu'il ne peut s'accorder avec le fait de la responsabilité. En effet, nous constatons avec évidence que chaque homme est *responsable personnellement* de ses actes : par exemple, chacun peut se dire : « Je ne suis pas responsable des actes de cet assassin ou de tel héros, mais je le suis des actes que je pose consciemment ».

Or, toute responsabilité personnelle exige un être subsistant, réellement distinct comme subsistant, de tous les autres.

Donc, il est impossible que tous les hommes soient un seul subsistant, comme le veut le panthéisme : celui-ci est une *erreur évidente*.

La mineure de cet argument se démontre aisément : Est responsable celui qui est la cause indépendante et libre de ses actes, celui qui agit par soi-même.

Or, on n'agit que dans la mesure où on existe.

Donc, pour être responsable de ses actes, il faut exister par soi et être un « subsistant » distinct de tous les autres.

Mais cette interprétation même, qui exige le sens du mystère et la Foi surnaturelle, sera toujours étrangère aux philosophes panthéistes qui se confient uniquement en leur raison naturelle.

Cette confiance téméraire en la pure raison est une des manifestations les plus claires de l'esprit rationaliste qui marque, avons-nous dit [[§313](#)], la philosophie moderne. Si le spinozisme nous en donne une preuve plus palpable, c'est qu'il accepte avec une entière franchise toutes les conclusions logiquement contenues dans le principe d'une philosophie bien moderne d'esprit : celle de Descartes ; et c'est à la fois la gloire et la misère de Spinoza d'avoir porté jusqu'à son terme avec une logique inflexible le principe cartésien, pour en faire l'armature d'une vaste synthèse, — et de n'avoir pas reculé devant l'orgueilleuse erreur du panthéisme où il se voyait contraint d'aboutir.

Chapitre 3. Réaction et transition. XVIIIe siècle.

§356). Durant le XVIIIe siècle, le courant philosophique issu de Descartes se développe en trois branches : les uns, avec Leibniz, exagèrent encore le spiritualisme cartésien et montent vers l'idéalisme absolu ; les autres, comme La Mettrie et les *philosophes* du XVIIIe siècle, s'attachent au mécanisme et se précipitent vers le matérialisme ; enfin, l'école anglaise suit un cours intermédiaire où fusionnent *l'idéalisme* et le *positivisme*.

Il sera utile de définir ici ces deux théories dont le règne en philosophie moderne a persévéré jusqu'à nos jours.

1) **L'idéalisme** désigne en général « la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens le plus large du mot, c'est-à-dire, selon l'acception cartésienne, aux faits de conscience. On en distingue deux formes : a) celle qui tend à ramener l'existence à la pensée individuelle ; b) celle qui tend à réduire l'existence à la pensée en général » [[°961](#)].

L'idéalisme ainsi défini n'est pas enseigné par Descartes, mais il est une réponse au problème critique formulé à la manière de Descartes. Celui-ci en effet suppose, nous l'avons vu [[§332](#)], qu'au début de la philosophie, *l'unique objet connu, c'est la pensée* ou l'ensemble de nos modifications subjectives, parmi lesquelles nos idées sont comme des images représentatives. Mais les objets ainsi représentés par les idées sont précisément les *choses réelles* [[°962](#)] que nous cherchons à connaître et à expliquer par nos sciences. Descartes, en philosophe réaliste, admet que « l'existence » ou l'objet réel est distinct de la pensée. L'idéalisme, jugeant caduque la preuve de cette assertion, affirmera donc que l'objet des sciences ou le réel existant s'identifie avec la pensée. De là les deux formules rigoureusement équivalentes pour exprimer l'idéalisme :

Nous ne connaissons que nos pensées.

Il n'y a de réel que nos pensées.

Cette pensée où se concentre le réel constitue aussi le sujet pensant. D'où l'appellation de *subjectivisme*, défini comme la « tendance à ramener toute existence, soit à l'existence du sujet, soit à l'existence de la pensée en général, à l'exclusion des choses » [[°963](#)]. Ces choses existant hors du sujet ou « transsubjectives » [[°964](#)] sont ainsi déclarées inconnaissables. C'est pourquoi, au point de vue du réalisme qui démontre la valeur de nos sciences pour expliquer le transsubjectif, l'idéalisme est un *scepticisme partiel*.

2) **Le positivisme** est le système qui n'admet qu'un seul mode de penser légitime pour atteindre le vrai, celui dont l'objet ne dépasse pas l'expérience, et d'ordinaire l'expérience sensible : « On donne ce nom aux doctrines qui ont pour thèses communes que seule la connaissance des faits est féconde, que le type de la certitude est fourni par les sciences expérimentales ; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, n'évite le verbalisme ou l'erreur qu'à la condition de se tenir sans cesse au contact de l'expérience et de renoncer à tout *à priori* : enfin que le domaine des "choses en soi" est inaccessible et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois » [[°965](#)].

Par cette négation de la valeur de nos connaissances dans l'ordre des substances, le positivisme est, lui aussi, au point de vue du philosophe réaliste, un *scepticisme partiel*. Il se distingue en droit du *matérialisme*, « doctrine d'après laquelle il n'existe d'autre substance que la matière » [°966] ou un ensemble de corps, car il n'admet aucune substance [§471-473]. Mais il y conduit souvent, lorsqu'il ne reconnaît comme valable que l'expérience *sensible*.

Souvent aussi on qualifie la doctrine positiviste de sensualisme et d'empirisme.

Le sensualisme est « la théorie idéologique qui voit dans la sensation la source unique de toute connaissance » [°967]. La théorie ainsi définie pourrait à la rigueur désigner une doctrine spiritualiste, comme celle d'Aristote et de saint Thomas, admettant l'adage connu : « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu » [°968] ; mais on lui donne d'ordinaire un sens *restrictif*, en sorte que le sensualisme n'admet pas de connaissance valable en dehors de l'expérience sensible. Il n'est alors qu'une *psychologie positiviste*.

L'empirisme est la doctrine qui ne reconnaît comme valable que *l'expérience*, soit en psychologie, comme source unique de connaissance (il nie ainsi tout innéisme), soit en critique, « ne faisant reposer la connaissance du vrai que sur l'expérience seule, en dehors de laquelle elle n'admet que des définitions ou des hypothèses arbitraires » [°969]. On voit que le sensualisme désigne précisément l'empirisme psychologique [°970].

Comparé au positivisme, l'empirisme semble désigner plutôt une *méthode* et le positivisme une *doctrine* ; mais la première conduisant à la seconde, nous n'avons en réalité qu'un seul système.

L'idéalisme et le positivisme n'ont pas entre eux de liens logiques. L'histoire cependant nous montre qu'ils ne sont pas incompatibles : nous les verrons dans le courant mixte, s'amalgamer en diverses proportions jusqu'à se fondre dans le phénoménisme de Hume.

Car, si le *phénoménisme* se définit « la doctrine d'après laquelle il n'existe que des phénomènes » (au sens d'objets d'expérience au moins possible)

[[°971](#)], il suffira, pour rejoindre idéalisme et positivisme, de déclarer que les seuls faits d'expérience connaissables sont nos faits de conscience.

Cette rencontre, malgré tout inattendue [[§371](#)], s'explique par l'origine historique commune des deux théories dans le même système cartésien dont la psychologie engendra l'idéalisme, tandis que son mécanisme préparait le positivisme.

Au XVIIIe siècle cependant, l'influence cartésienne toujours reconnaissable et dominante, ne reste pas unique, mais elle se modifie par plusieurs sources secondaires avec lesquelles elle entre en réaction. De là le caractère fragmentaire et transitoire des divers systèmes. Le terme de ce mouvement sera, avec le phénoménisme idéaliste, un scepticisme, non plus partiel, mais *de droit* absolu et total, et cette position intenable fournira la transition au grand effort critique de Kant.

Le chapitre de *Réaction et Transition* aura donc trois articles :

Article 1 : Courant idéaliste : Leibniz.

Article 2 : Courant positiviste.

Article 3 : Courant mixte.

Précis d'histoire de philosophie (§357 à §368)

Article 1. Courant idéaliste. Leibniz (1646-1716).

[b64\) Bibliographie spéciale \(Leibniz\)](#)

§357). Né à Leipzig, où son père était professeur à l'Université, Godfried-Wilhelm Leibniz se forma à peu près seul à l'aide de la bibliothèque paternelle. Il y lut avidement, d'abord les anciens : Platon, Aristote et les scolastiques ; puis à 15 ans, les modernes : Bacon, Kepler, Hobbes, Galilée, Descartes. De 1672 à 1676, il séjourne à Paris comme ambassadeur de l'empereur d'Allemagne, pour décider Louis XIV à une croisade contre les Turcs ; il échoue dans sa mission politique, mais il apprend le français et se perfectionne dans les sciences et la philosophie par ses entretiens avec Huygens, Arnauld, Malebranche, etc. Il passe ses 40 dernières années à Hanovre, comme bibliothécaire et secrétaire du Prince Electeur.

Génie universel, Leibniz ne fut pas seulement un philosophe original, mais aussi un savant mathématicien ; il acheva la découverte du calcul intégral et différentiel ; il poursuivit une action politique très intense par ses lettres et ses démarches, spécialement auprès de Pierre le Grand de Russie, pour le tourner contre les Turcs ; de 1681 à 1693, il travailla avec ardeur à la réunion des protestants et des catholiques, par une importante correspondance avec Bossuet ; enfin, il poursuivit toute sa vie la constitution d'une algèbre logique (logistique) pour simplifier et rendre plus infallible le travail de l'esprit ; en tous ces domaines Leibniz a marqué fortement son influence.

Mais la multiplicité de ses préoccupations ne lui a pas permis d'approfondir pleinement son système philosophique : celui-ci, synthèse assez complète et bien unifiée, est plus brillant que solide. Il est exposé en trois principaux ouvrages écrits en français : *Les nouveaux Essais sur l'entendement humain*

(1704), où il reprend point par point, en les discutant, les « *Essais* » de Locke ; — la *Théodicée* (1707) où, pour « venger » ou « justifier » [°972] la divine Providence, il expose avec ampleur l'ensemble de sa doctrine ; — la *Monadologie*, court opuscule, résumé de son système, écrit en 1714 pour le Prince Eugène de Savoie et publié après sa mort. Enfin, de nombreuses lettres développent des points particuliers.

§358) Caractère général. L'oeuvre de Leibniz, complexe comme son auteur, semble à la fois arrêter et pousser en avant l'esprit moderne : elle apparaît d'abord comme une forte réaction, au nom de la doctrine traditionnelle, contre l'individualisme et la critique destructive de Descartes. Leibniz respecte et utilise les anciens : son désir est de retrouver ce qu'il appelle la « *Philosophia perennis* », constituée par les éléments vrais de tous les systèmes. L'esprit général semble donc anti-cartésien, et l'on pourrait recueillir dans ses écrits bien des idées thomistes [°973].

En réalité cependant, le principe qui est l'âme de cette philosophie, n'est nullement thomiste, mais *cartésien*. C'est un effort pour reconstruire le monde, en dehors de l'expérience, en déterminant ses éléments primordiaux simples et en les combinant ensuite suivant la méthode rigoureuse des mathématiques. C'est un nouvel essai d'application de la méthode de l'idée claire ; mais, pour éviter le panthéisme, Leibniz s'efforce de la préciser en établissant sa *théorie fondamentale*, qu'il développe ensuite, soit dans l'ordre *logique*, soit dans l'ordre *réel*, pour expliquer l'univers : tels sont les trois points à développer.

1. - Théorie fondamentale.

§359). La doctrine métaphysique dont la monadologie est la synthèse n'est qu'une partie du vaste système qui hantait l'imagination de Leibniz ; pour s'en faire une juste idée, il convient d'en montrer la pensée unificatrice au point de vue *logique* ou méthodologique, avant d'aborder le point de vue *métaphysique*.

A) Synthèse logique.

L'idée directrice de Leibniz peut s'exprimer dans la proposition suivante :

Il existe une science universelle de type mathématique, capable de rendre raison *à priori* de tout ce qui existe.

Par là, Leibniz continue visiblement la méthode de l'idée claire, tout en contredisant et critiquant Descartes en plusieurs points importants [[974](#)]. Son idéal est aussi de résoudre tous les problèmes que se pose l'esprit humain, avec la même clarté qu'en mathématique où la preuve exclut les controverses si fréquentes ailleurs. Il aurait même voulu remplacer le raisonnement par le calcul, à l'exemple de l'algèbre ; et pour cela, il poursuivit longtemps la constitution d'une « caractéristique universelle » où toutes les idées dans les diverses disciplines seraient remplacées par des signes (comme les lettres en algèbre), de sorte qu'il fût possible de résoudre n'importe quel problème par une espèce de calcul logique.

Mais il disposait pour cela, non seulement du calcul ordinaire, mais des ressources du calcul infinitésimal et intégral qu'il venait d'inventer. Ainsi, bien qu'il admît le principe de Spinoza : « Toute substance est infinie », il évitait le panthéisme, parce que, selon lui, il peut y avoir *plusieurs infinis* : par exemple, la série des nombres qui relie 1 à 2, savoir :

$$1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \dots$$

est infinie, qu'il s'agisse d'une longueur, d'un poids, d'une surface, etc. De même, chacune des substances créées contient en elle-même la série infinie des événements du monde [[362](#)], mais chacune à son point de vue ; ce sont des infinis « sous un certain aspect ». L'univers à son tour pourra être constitué d'une série infinie de substances, comparable à la série infinie des quantités qui relie 1 à 2, Dieu étant conçu comme la *limite*, la perfection suprême où toute la série trouve sa raison d'être. Ainsi se constitue une science de type mathématique.

Cet idéal suppose que toute affirmation vraie se ramène, comme en mathématique, à *l'identité* des deux termes : « Toute proposition vraie est analytique ». Telle est bien la thèse de Leibniz. Selon lui, il est toujours possible de trouver dans l'analyse du sujet, la raison *à priori* du prédicat, non seulement dans les propositions universelles et nécessaires où l'on déduit les propriétés de l'essence, comme « Tout triangle a ses trois angles

égaux à deux droits » ; mais aussi dans les affirmations de fait, comme « César a vaincu Pompée à Pharsale ».

C'est dans ce sens qu'il met à la base de toute spéculation deux grands principes : celui *d'identité* : « Tout être est ce qu'il est » ; et celui de raison suffisante : « Rien n'existe sans raison suffisante » [°975]. Car si le principe d'identité règne en maître dans les sciences mathématiques où la preuve se développe par *substitution parfaite*, le principe de raison suffisante est destiné à étendre cette évidence mathématique à toutes les autres matières, aussi bien historiques, morales et religieuses que physiques et métaphysiques ; partout, grâce à la raison suffisante, la démonstration revêtira la rigueur d'un calcul, soit du calcul ordinaire, soit au moins du calcul intégral et infinitésimal.

Mais cette conception d'une science universelle n'efface-t-elle pas la distinction entre propositions nécessaires et contingentes et n'entraîne-t-elle pas le déterminisme absolu, comme dans le panthéisme spinoziste ? Nullement, dit Leibniz ; car ces deux espèces de propositions ne correspondent pas en Dieu au même attribut. Les propositions nécessaires dépendent uniquement de l'Intelligence divine et elles constituent le monde des possibles ; les propositions contingentes dépendent de la volonté divine : elles expriment les faits du monde réel que Dieu a librement choisi de créer parmi tous les mondes possibles [°976]. Mais cette création, quoique libre, fut *déterminée* par une raison suffisante qui en est, pour celui qui la pénètre, l'explication *à priori*.

De là, par rapport à nous, une autre distinction entre ces deux espèces de propositions. Si, en effet, nous pouvons par analyse, découvrir l'évidence des propositions nécessaires, nous sommes incapables de former un concept assez adéquat des choses réelles ou contingentes pour y découvrir l'explication de toutes les propriétés ou circonstances qui lui adviennent. Dieu seul le peut, parce qu'il les crée. Pour nous, nous pouvons seulement nous en approcher toujours davantage, en cherchant les explications *à priori* les plus probables ; la science universelle est un idéal inaccessible en fait, mais vers lequel nous tendons par une sorte de calcul des probabilités.

Le principe de raison suffisante au sens de Leibniz, est une extension aux êtres contingents du principe de l'idée claire : il affirme que tout ce qui

arrive *en fait* est intelligible *à priori*, pour celui qui connaîtrait pleinement la définition du sujet concret. Ainsi compris, il est loin d'être évident ; il est un postulat, fruit du rationalisme ; et Leibniz est beaucoup plus près de Spinoza qu'il ne le voudrait.

Il faut dire au contraire que le principe de raison suffisante est immédiatement évident, mais en maintenant pleinement la liberté divine, la contingence du monde, sa distinction radicale de Dieu. « Tout a sa raison d'être », c'est-à-dire, « Tout est intelligible », mais de deux façons : Tout être a *en soi* la raison de ce qui lui convient essentiellement ou par soi (raison suffisante *intrinsèque*, autre forme de l'identité) ; et « Tout être a *dans un autre* la raison de ce qui lui convient, mais *non par soi* » (raison suffisante *extrinsèque*, formule la plus générale du principe de causalité). Ainsi, le carré a en soi la raison pour laquelle il a quatre côtés ; mais s'il est blanc ou rouge, il a dans un autre la raison qui explique cette particularité. Or Dieu seul a en soi la raison de son existence, parce que seul il est l'Être nécessaire. Quant aux êtres contingents et aux événements historiques, ils ont sans doute une raison d'être, mais non pas *à priori*, dans leur essence ou définition même ; ils dépendent, en dernière analyse, de la volonté libre du Créateur ou de l'homme et ils ne sont accessibles à notre connaissance qu'à postériori. Seul, le domaine des essences est strictement scientifique.

Leibniz s'est efforcé de réaliser son idéal en tout domaine. En *religion*, il en concluait la possibilité d'un accord de toutes les confessions à partir de données communes, et il s'adressa dans ce but à Bossuet ; mais le virus rationaliste qui viciait sa tentative la fit échouer [°977]. En l'appliquant au domaine métaphysique, il construisit un système philosophique original et bien unifié.

B) Synthèse métaphysique.

§360). L'idée directrice de Leibniz peut s'exprimer ainsi :

Tout s'explique dans l'univers par la monade, substance simple et active.

La monade est une énergie ou une force qui constitue l'élément primordial de tout être, qui lui donne son unité parfaite [°978] et substantielle et le rend simple en lui-même et distinct de tout autre. C'est la divisibilité indéfinie de

la matière et de l'étendue qui, semble-t-il, a conduit Leibniz à admettre comme premier principe de tout, un élément simple. Il lui paraît en effet évident que « le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* de simples » [°979] : à son avis, une multiplicité de parties ne se comprend que par les éléments simples qui la composent, comme il convient de ramener la ligne, par exemple, à une série infinie d'unités pour la rendre intelligible en la soumettant au calcul.

D'autre part, ces éléments, « véritables atomes de la nature » [°980] sont essentiellement *actifs*, doués d'énergie au moins virtuelle. Cela est évident pour les êtres vivants et surtout pour ceux qui ont conscience d'eux-mêmes, comme notre âme ; mais parmi les corps eux-mêmes, on n'en trouve jamais d'absolument inertes. Leibniz le prouve par ce fait qu'il est plus difficile de remuer une grosse masse qu'une petite, signe de résistance active ; de même, si un bloc de pierre était pleinement inerte, une balle lancée contre lui l'entraînerait sans difficulté au lieu de rebondir. Donc, l'élément primordial de tout être est une substance à la fois *simple* et *active* : c'est la *monade* (Théorie de l'ATOMISME DYNAMIQUE).

Grâce à ce principe, Leibniz explique notre univers, en considérant d'abord le monde des monades dans l'ordre *possible*, puis comment Dieu l'a fait passé dans *l'ordre réel*.

2. - L'ordre des possibles.

§361). Est possible, pour Leibniz, tout ce dont le concept n'implique pas contradiction. À ce point de vue, même avant d'exister, le monde des monades doit satisfaire au double principe d'identité et de raison suffisante, et cela, quant à leur nombre, leur nature et leurs rapports mutuels.

A) Nombre de monades.

Leibniz est résolument *pluraliste* [°981] et il rejette avec horreur le monisme de Spinoza. Mais pour justifier sa position (qu'il tient sans doute du sens commun et de son éducation), son système lui défend de faire appel à l'évidence directe de l'expérience ; il se contente d'une preuve indirecte, inspirée de la méthode de l'idée claire, et qui reste d'ailleurs *implicite*. On

peut la résumer ainsi : « Le pluralisme est vrai, parce qu'il peut entrer dans un système scientifique cohérent, à condition d'interpréter le réel par le double principe d'identité et de raison suffisante ».

En admettant comme postulat initial la possibilité de substances réellement distinctes, il faut dire que leur nombre sera nécessairement *infini*. On le prouve, soit *à priori* : car il n'y a aucune raison suffisante pour s'arrêter à une somme plutôt qu'à une autre ; soit *à posteriori* : car l'étendue se montre divisible à l'infini, et donc, doit être composée *d'un nombre infini* d'éléments simples.

De plus, a) les monades sont toutes différentes en perfection (*principe des indiscernables*) : autrement, il deviendrait impossible de les distinguer ; elles s'identifieraient donc et le postulat de leur pluralité deviendrait absurde ; b) et elles s'étagent du moins au plus parfait, par degrés insensibles, sans aucun vide entre elles (*principe de la continuité de la nature*), car si leur succession était irrégulière, on ne pourrait en assigner aucune raison suffisante.

B) Nature des monades.

§362). Toute monade étant simple ne peut donc avoir ni étendue, ni figure, ni divisibilité. Elle ne peut se réaliser que par création et est de soi incorruptible ; mais aussi « les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir » [[°982](#)], parce que dans un être simple, il n'y a pas de parties susceptibles d'être mues ou déplacées par une influence externe. Cependant, s'il s'agit de monades finies, elles doivent se mouvoir, et même continuellement : Leibniz l'affirme avec le sens commun, et sans doute aussi, comme suite évidente de son pluralisme initial [[°983](#)]. En conséquence, si chaque monade ne peut avoir que des mouvements immanents, elle en a nécessairement : elle est un vivant, et elle mène sa vie propre comme si elle était absolument seule.

Or, nous pouvons nous rendre compte de ses opérations par analogie avec notre âme, qui n'est elle-même qu'une monade plus parfaite. Nous distinguons ainsi trois groupes d'activités :

a) **Les perceptions sourdes** ou petites perceptions, par lesquelles chaque monade est comme un miroir où se reflètent tous les événements de l'univers, devenant ainsi comme le réservoir immense où est contenue virtuellement la science universelle. Ces perceptions sont en grande partie *inconscientes*, mais on en prouve l'existence, soit par certains faits, comme les souvenirs sans perception préalable, soit par le principe de raison suffisante : car l'absence de cette vie inconsciente rendrait inintelligible le développement de la vie consciente.

b) **Les perceptions claires** ou aperceptions, par lesquelles nous prenons distinctement conscience de certains objets et d'abord des monades les plus rapprochées : elles sont le fruit d'un travail de réflexion et d'analyse sur les données complexes et confuses des perceptions sourdes.

c) **L'appétition** (ou **désir**), par laquelle nous passons d'une perception à une autre ; c'est une force d'expansion qui tient à l'essence même de la monade ; elle tend vers le parfait et nous porte à élargir de plus en plus le champ des perceptions claires.

Grâce à ces opérations, on peut distinguer dans la série continue des monades, trois ordres principaux :

1) *L'ordre inférieur*, comprenant les végétaux et même les minéraux, qui jouissent de la vie et de perceptions sourdes mais sans aucune conscience.

2) *L'ordre intermédiaire des animaux* qui jouissent déjà de perceptions distinctes et qui, grâce aux lois d'association des images, peuvent imiter la raison.

3) *L'ordre supérieur des êtres raisonnables* qui seuls atteignent les vérités nécessaires. C'est pourquoi seuls aussi ils arrivent, en appliquant les grands principes d'identité et de raison suffisante, à se faire une conscience claire de leur moi, des autres et spécialement de Dieu. Et, bien que toutes les monades aient au fond une même nature, le privilège de connaître Dieu semble exiger pour la monade raisonnable une perfection supérieure, que Leibniz cependant ne parvient pas à expliquer clairement [[984](#)].

Il résume sa théorie dans l'adage d'Aristote, mais avec une correction : « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus* » ; en d'autres termes, nos sciences ne sont que l'explicitation du monde inconscient que toute monade porte en sa nature sous forme de perceptions sourdes, mais cette explicitation exige en plus dans la raison la préexistence virtuelle des premiers principes, sources des idées universelles et nécessaires. Le sens de la formule est ainsi transformé : de réaliste, il est devenu idéaliste.

C) **Rapports mutuels des monades.**

§363). La conséquence de cette théorie est que la substance corporelle n'est pas constituée par l'étendue, comme disait Descartes : elle ne peut être qu'un agrégat de principes inétendus, doués de vie et de conscience latente, et dont l'assemblage n'est intelligible que par un lien psychologique, une correspondance de perceptions. C'est pour expliquer ces « agrégats de monades » et rendre ainsi possible l'ordre de l'univers, que chaque monade doit être le résumé de toutes les autres, avec une tendance à connaître d'abord ses voisines.

Le corps humain n'est qu'un cas particulier de la loi générale. Ce qui constitue les vivants, c'est la présence, au centre du composé, d'une monade supérieure, l'âme, qui domine les autres par ses perceptions plus claires, dont l'objet est en premier lieu son propre corps. Ainsi chaque variation dans le corps se reflète dans les variations de la vie psychologique de l'âme. Le corps et l'âme sont « comme des horloges bien réglées, sonnant toujours l'heure en même temps » [°985]. Cette correspondance, découlant de la nature des monades, explique aussi leur interaction apparente et spécialement l'union de l'âme et du corps (Théorie de *l'harmonie préétablie*).

Tout ce monde possible, avant d'exister en soi, vit dans l'intelligence divine. Il reste à examiner comment il en est sorti pour se réaliser.

3. - L'ordre du réel.

§364). Nous avons ici l'application spéciale du principe de raison suffisante pour démontrer l'existence de Dieu, expliquer la création et la liberté humaine.

A) Existence de Dieu.

La raison suffisante fournit une double preuve.

1) *À posteriori*. Il existe en effet, à côté des vérités nécessaires, intelligibles par soi, des vérités contingentes ou de fait (par exemple ; l'acte d'écrire), qui exigent une cause extérieure. Mais dans l'ordre créé, la série des causes est infinie, c'est-à-dire toujours incomplète. Elle ne peut donc donner la raison suffisante parfaite et achevée qui satisfait pleinement les exigences rationnelles : cette raison doit être cherchée en dehors de la série dans une Substance unique, universelle et nécessaire, qui a en soi la pleine raison suffisante de ce qu'elle est.

2) *À priori*. Cette idée de Dieu peut servir à démontrer son existence *à priori*, en amendant un peu la preuve cartésienne [§329]. Dieu existe, s'il est possible, car la possibilité de Dieu étant celle d'une « nécessité d'exister », entraîne évidemment l'existence nécessaire [°986]. Cette conséquence apparaît mieux encore si on note que tout possible est une « tendance à être », à réaliser ce qu'il signifie, car cette tendance est la seule raison explicative de l'existence de certains possibles à l'exclusion des autres. Or en Dieu, la perfection possible est *infinie* : elle enveloppe donc une tendance infinie et irrésistible à exister, de sorte que Dieu existe nécessairement.

B) La création.

§365). Dans l'intelligence divine qui connaît tout ce qui n'implique pas contradiction, il existe un nombre infini d'univers possibles. Chacun d'eux, pris à part, n'a pas une exigence nécessaire à exister, étant pur possible ; c'est pourquoi la Puissance divine, prise en soi, n'est pas nécessitée et reste libre de créer l'un ou l'autre monde. Mais si on les compare entre eux en fonction de la Sagesse divine, il en est certainement un qui surpasse tous les autres en bonté et donc en exigence à exister. Or l'acte divin, sous peine d'être imparfait, doit avoir une raison suffisante, et cette raison ne peut être

que le plus grand bien : il faut donc dire que le monde actuel est *le meilleur possible* (Thèse de l'*Optimisme*).

C) Liberté humaine.

§366). Notre activité raisonnable, comme celle de Dieu, doit avoir une raison suffisante ; si la liberté était une puissance d'agir sans raison, elle serait déraisonnable, absurde et mauvaise. Il faut donc la concevoir, d'une part, comme une énergie spontanée qui satisfait par son opération une tendance naturelle, non imposée, et par là elle manifeste son indépendance ; mais, d'autre part, son acte est infailliblement déterminé à choisir l'objet qui, dans telle circonstance psychologique, s'impose comme *meilleur*, et par là elle trouve aussi une raison suffisante (Théorie du *Déterminisme psychologique*).

§367) CONCLUSION. L'imprécision initiale sur le sens du principe de raison suffisante devait nécessairement amener, dans les détails du système, d'autres imprécisions. Ainsi Leibniz nie pratiquement la liberté divine et humaine, parce qu'il ne sait pas reconnaître, dans une cause efficiente parfaite (l'agent libre), une raison suffisante *extrinsèque*, pleinement explicative de l'acte, mais franchement distincte de la raison *intrinsèque*, *essentielle*. Celle-ci se réintroduit dans l'explication leibnizienne sous forme de *lien nécessaire* entre toute cause et son effet. Le monde *le meilleur possible* tend à devenir un *effet formel* indispensable à la perfection divine qui en est la *cause formelle*, et il ressemble, beaucoup plus que ne le voudrait Leibniz, aux séries de modes constituant le monde pour Spinoza [[§350](#)].

À ce point de vue le système pluraliste des monades est bien moins cohérent et moins solide que le monisme de Spinoza, car son unité repose le plus souvent sur le double sens du principe de raison suffisante, c'est-à-dire sur une équivoque.

À un autre point de vue, Leibniz s'engage beaucoup plus que Descartes et Spinoza, dans la voie de *l'idéalisme*. Si l'harmonie préétablie, comme un « deus ex machina », sauve encore la réalité objective du monde et de son ordre, il reste que notre monade-âme ne connaît uniquement que ses modifications subjectives ou ses idées, ce qui est la formule même de

l'idéalisme ; de plus, la théorie des monades simples prive déjà les idées d'étendue et d'espace, de toute valeur objective.

Ainsi Leibniz, malgré un essai de réaction en faveur de la philosophie traditionnelle, développe en fait les germes idéalistes du cartésianisme, en réalisant l'unité en faveur de la « pensée », au détriment de l'étendue.

Son disciple Wolf [[°987](#)] (1679-1754) conduira cette influence idéaliste jusqu'à Kant. Vulgarisateur de Leibniz, longtemps professeur à Halle, auteur de nombreux ouvrages, il eut, par sa clarté et sa méthode, une influence considérable. Il ne se posait pas d'ailleurs en disciple absolument fidèle de Leibniz. « En général, il nivela la pensée du maître et l'amputa des parties les plus originales, par exemple la théorie des monades » [[°988](#)]. Mais il garda son rationalisme idéaliste, et l'aggrava même en essayant de ramener le principe de raison suffisante au principe d'identité, faisant de la philosophie l'étude des *possibles*.

Article 2. Courant positiviste.

§368). Si le terme de « philosophie positive » ne fut inventé qu'au XIXe siècle [[°989](#)], le courant d'idées qu'il recouvre remonte incontestablement plus haut : il a son origine dans la troisième partie du cartésianisme qui explique le monde corporel par le pur mécanisme. C'est en Angleterre qu'il trouva son terrain d'élection : il y fleurit dès le XVIIe siècle avec le système de Hobbes, synthèse remarquable de l'empirisme baconnien et de la déduction mathématique cartésienne.

Hobbes d'ailleurs, tout en s'engageant à fond dans le courant positiviste jusqu'à enseigner le matérialisme, garde le goût des vastes constructions qui hantent les grands penseurs du XVIIe siècle : les Descartes, les Spinoza, les Leibniz. Mais en abordant le XVIIIe siècle, nous constatons comme une lassitude de l'effort intellectuel. Les puissantes synthèses sont abandonnées ; les philosophes ou ceux qui se parent de ce titre sont nombreux ; mais ils ne traitent que des problèmes fragmentaires. Le plus important de ces problèmes est celui de la valeur de notre connaissance, mis en honneur par l'« Essai » de Locke ; il caractérise le courant mixte que nous étudierons plus loin [[°990](#)] avec la réaction sentimentale qu'il suscita.

Les autres philosophes, soit en France, soit en Angleterre, se rangent sans trop de peine dans le sillage du positivisme. Plusieurs en effet sont avant tout des savants ou des admirateurs de Newton, un des meilleurs ouvriers de la science positive, et cette admiration, unie à la vulgarisation de Locke, forme une bonne part de la doctrine des « Philosophes » français du XVIIIe siècle. — D'autres, continuant les préoccupations pratiques si apparentes chez Fr. Bacon, se plaisent dans les questions de morale et d'économie politique, s'efforçant déjà d'y appliquer les règles de la science positive. — Ceux même qui s'occupent de philosophie religieuse, proclament surtout les droits de la raison naturelle en attaquant la Révélation, et ils laissent Dieu si loin des hommes qu'ils s'acheminent, semble-t-il, vers la religion purement humaine du positivisme. C'est en ce sens, large et nuancé, que nous parlerons des « tendances positivistes » en Angleterre au XVIIIe siècle et que nous rangerons sous cette rubrique les Philosophes français du XVIIIe siècle. Nous aurons ainsi trois paragraphes :

1. Le système de Hobbes.
2. Tendances positivistes en Angleterre au XVIIIe siècle.
3. Les « philosophes » français du XVIIIe siècle.

1. - Le système de Hobbes (1588-1679).

[b65\) Bibliographie spéciale \(Hobbes\)](#)

§368bis). Fils d'un clergyman de Westport, près de Malmesbury, Thomas Hobbes fréquenta dès quatorze ans l'Université d'Oxford où régnait la scolastique nominaliste de la décadence. En 1608, devenu précepteur du fils de Lord Devonshire, il fit son premier voyage sur le continent. Il était en France en 1610, lors de l'assassinat d'Henri IV et il en rapporta une impression si vive et si durable que, dans ses écrits il ne prononcera jamais le nom de Ravallac sans le maudire [[°991](#)]. À cette époque, il est surtout préoccupé de littérature et d'art et, de retour en Angleterre, il donne une traduction de Thucydide. Il fréquente aussi l'ex-chancelier Bacon qui le charge de traduire en latin plusieurs de ses « Essais ». Au cours d'un second voyage en France, il découvre les Éléments d'Euclide et s'enthousiasme pour la méthode mathématique. Rentré comme précepteur dans la famille Devonshire (1627-1631) [[°992](#)] il fait un troisième voyage en France et en

Italie (1634-1637) ce qui décide de son orientation philosophique. À Florence, il visite Galilée ; mais il séjourne surtout à Paris où le savant Minime Mersenne devient son ami et l'introduit dans le cercle des penseurs qui s'était formé autour de lui. Méditant sur le problème des choses et de la vie humaine, Hobbes entrevoit dès lors la possibilité de tout expliquer mathématiquement en se fondant sur le mouvement. C'était l'année où Descartes, résidant en Hollande, éditait son célèbre « Discours » où la méthode mathématique de l'idée claire était si brillamment défendue ; il n'est pas téméraire de penser que les conversations de Mersenne, confident de Descartes, ont aidé le philosophe anglais à prendre conscience de son propre système ; mais, plus engagé dans les circonstances politiques, il tourne surtout ses réflexions vers la vie morale et sociale.

Revenu en Angleterre, il se fait le défenseur du Roi, menacé par la révolution libérale et compose dans ce but son premier traité : « The Elements of Law natural and politic » [°993] (1640). Mais, devant la menace des anti-royalistes, il se croit en danger et se réfugie à Paris où, bien reçu par ses amis, il séjourne onze ans (1640-1651). C'est alors que Mersenne lui demande ses objections pour les *Méditations* de Descartes qui allaient bientôt paraître. La correspondance qui en résulta dévoila entre les deux philosophes une profonde antipathie ; car s'ils étaient d'accord sur la méthode mathématique et même sur l'explication mécaniste du monde corporel [°994] le philosophe français se posait en défenseur du plus pur spiritualisme, tandis que le penseur anglais penchait vers un matérialisme radical. Celui-ci d'ailleurs, à l'encontre de Descartes [°995], se consacrait surtout à la politique. Pour défendre la royauté absolue menacée en son pays, il publie à Paris le *De Cive* (1642) ; dans son esprit, c'était la troisième partie d'une synthèse philosophique dont les deux premières devaient traiter du Corps et de l'Homme. En 1651, les circonstances plus favorables lui firent songer au retour qu'il prépara en publiant à Londres son chef-d'oeuvre : le *Léviathan or The matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil* (1651).

Rentré définitivement en Angleterre, il y acheva son système philosophique en publiant *De Corpore* (1654) et *De Homine* (1658). Ses doctrines lui suscitèrent de nombreuses polémiques qui remplissent les 28 dernières années de sa vie. Contre l'évêque arminien Bramhal qui maintenait la

liberté à la base de la morale, il défendit le déterminisme absolu. Il fut attaqué par des hommes de science, le mathématicien Wallis, l'astronome Ward, le physicien Boyle qui illustraient alors l'Université d'Oxford ; et, malgré son insuffisance en ces matières, il défendit jusqu'au bout ses positions. Il dut enfin repousser l'accusation d'athéisme lancée contre lui par plusieurs évêques et par le Chancelier Hyde : il protesta de son respect pour la religion de l'État et fit montre de pratiques religieuses. Mais il ne manquait pas non plus d'amis : le roi Charles II lui rendit ses bonnes grâces ; et les attaques mêmes qu'il subit témoignent de l'influence qu'il eut sur le mouvement intellectuel d'Angleterre. Il mourut en 1679, à la veille du triomphe des idées libérales dont il avait été durant sa longue carrière l'irréductible adversaire.

Hobbes définit la philosophie comme l'étude des choses à la lumière de la pure raison et il en exclut d'abord tout ce qui relève de la Révélation. Mais selon lui, la raison ne découvre rien d'autre dans l'univers que des corps mesurables dont toutes les propriétés s'expliquent par le mouvement. Tel est le principe fondamental d'où découle la division des autres traités ; car les corps forment deux grands genres : les uns sont produits par la nature : ils sont l'objet de la physique ; les autres sont formés par la volonté de l'homme : ce sont les corps sociaux où l'on distingue les mouvements de chaque âme individuelle, objet de l'éthique ; et les contrats entre plusieurs personnes, objet de la politique.

A) Principe fondamental ; mécanisme universel.

§368bis. 1). On peut exprimer la vision centrale du système de Hobbes par ce principe :

Tout être est corporel et tout ce qui arrive s'explique par le mouvement.

C'est, en d'autres termes, la franche affirmation du mécanisme universel prétendant tout expliquer, non seulement, comme Descartes, dans le monde de l'étendue, mais dans l'univers entier, en nous et hors de nous, dans l'ordre psychologique comme dans l'ordre physique, par deux seuls principes : une matière homogène et le mouvement local. Hobbes ne nie pas les multiples variétés de changements qui se réalisent en tant de corps doués de diverses propriétés, minéraux, vivants, etc. mais il se flatte de tout rendre

intelligible par de simples mouvements locaux, que les êtres se communiquent par influence mutuelle ou qui ont lieu dans les parties corporelles où se passe le changement. C'est pourquoi il présente aussi son principe sous cette forme : « Tout changement se ramène à un mouvement des corps modifiés, à savoir des parties de l'agent ou du patient » [°996].

Cette thèse dans sa généralité semble être pour Hobbes l'objet d'une intuition [°997] plutôt que le fruit d'une démonstration, elle comporte d'ailleurs deux parties que le philosophe anglais mettait très inégalement en lumière : il voilait la première : affirmation du matérialisme ; et il insistait sur la seconde, empruntée à la théorie scientifique de plus en plus en vogue du mécanisme.

« Tout être est corporel » : Hobbes ne le dit pas avec cette netteté mais il le pense indubitablement et son oeuvre entière en fait foi. Quand il cherche les notions fondamentales de sa philosophie, il indique comme toute première *l'espace* où il voit la condition même de l'existence : « L'espace, dit-il, est le phantasme d'une chose qui existe en tant qu'elle existe, c'est-à-dire que dans cette chose on ne considère aucun autre accident que celui d'apparaître en dehors de celui qui l'imagine » [°998]. Il est donc impossible d'exister sans être dans l'espace, et par conséquent sans être un corps, car celui-ci se définit, « tout ce qui, indépendamment de notre pensée, coïncide avec quelque portion de l'espace ou lui est coétendu » [°999].

Que telle soit bien sa pensée, Hobbes l'avoue assez clairement lorsqu'il rencontre les enseignements du christianisme sur les esprits purs : « Nous qui sommes chrétiens, dit-il, nous admettons qu'il existe des anges, esprits bons ou mauvais ; que l'âme humaine est un esprit et qu'elle est immortelle comme les esprits angéliques. Mais il nous est impossible de le savoir, c'est-à-dire d'en avoir l'évidence naturelle. Car toute évidence est conception ; et toute conception est imagination et vient des sens. Or nous supposons que les esprits sont des substances qui n'agissent point sur les sens ; il en résulte qu'ils ne sont point concevables » [°1000]. La seule idée philosophique que nous puissions avoir d'un esprit, ajoute-t-il, est celle d'une « figure sans couleur » et puisqu'une figure a des dimensions, « concevoir un esprit, c'est concevoir quelque chose qui a des dimensions », c'est-à-dire un corps, très subtil, mais cependant un corps

[°1001]. L'idée « surnaturelle d'une substance sans dimension lui paraît contradictoire ».

Sur Dieu cependant, Hobbes se montre moins explicite ; car il était préoccupé d'éloigner toute accusation d'athéisme ; et faire de Dieu un corps, n'est-ce pas équivalentement le nier ? Hobbes, au contraire, en démontre l'existence au moyen du principe de causalité : car la série des effets doit s'arrêter à une première cause, Être par soi, tout-puissant. Il lui reconnaît précisément la toute-puissance comme attribut fondamental ; il le décrit comme le « despote » ou Maître suprême de l'univers [°1002] ; d'où il conclut que nous lui devons l'honneur, le culte et surtout la crainte et l'obéissance. Mais il semble bien que cette idée de Dieu se présente simplement en ce système comme un *fait psychologique*. Les hommes qu'il faut unir en société croient en Dieu, sont religieux : c'est un fait dont il faut tenir compte ; mais il s'explique comme tout le reste par le mécanisme universel ; et le « Tout-Puissant » ne joue aucun rôle comme fondement de la morale ou de la Cité.

Bien plus, Hobbes ne dit nulle part que son principe de l'inconcevabilité du pur esprit ne s'applique pas à Dieu ; il s'y applique donc, et, logiquement, Dieu est lui aussi un être corporel, puisqu'il est une substance. Mais normalement les corps accessibles à l'étude rationnelle sont composés et soumis à divers mouvements, tandis que Dieu est pleinement simple et immuable. C'est pourquoi Hobbes déclare aussi que toute investigation sur la nature et les attributs de Dieu est exclue de la philosophie [°1003]. Concluons que s'il parle de Dieu et des esprits, c'est uniquement en fonction des hommes dont il explique la vie sociale. Pour lui, le seul objet de la philosophie est l'univers conçu comme une masse corporelle, où la variété des choses et des événements s'explique simplement par la variété des mouvements qui affectent les diverses parties de ce corps.

C'était une entreprise hardie que de tout ramener ainsi au pur mécanisme ; et le principe fondamental que « tout changement est un mouvement local » est très contestable [°1004]. Hobbes lui-même, tout en le déclarant selon lui évident, s'est efforcé de nous en donner une démonstration *à priori*, laborieuse et assez peu convaincante [°1005]. Notons seulement que toute

la preuve repose sur le postulat qu'il n'existe d'autre réalité que les corps ; or, ce postulat est l'erreur fondamentale de tout positivisme [[°1006](#)].

Cependant, en s'inspirant de ce principe, Hobbes a construit un système qui, sans être parfait, ne manque pas de grandeur : il en a déduit, d'abord une méthode de philosophie qui est une logique nominaliste ; puis, l'explication de l'univers et spécialement de la vie humaine, morale et sociale.

B) Logique nominaliste.

§368bis. 2). Frappé par l'enchaînement rigoureux des mathématiques, Hobbes conçoit tout raisonnement comme un calcul. Raisonner, dit-il, n'est rien d'autre qu'additionner et soustraire [[°1007](#)] ; mais en philosophie, on manie, au lieu d'unités et de nombres, des *noms* qui désignent les corps par certaines propriétés [[°1008](#)]. Ainsi « la proposition est constituée par l'addition de deux noms ; le syllogisme, par celle de deux propositions ; la démonstration, par celle de plusieurs syllogismes. Cette manière de procéder conduit à la science. Car les noms une fois bien définis, par la connexion des noms dans les propositions et par celle des propositions dans les syllogismes, on arrive à une conclusion qui est la somme de toutes les propositions antécédentes. Et c'est la *science*, c'est-à-dire la connaissance des conséquences d'un mot à un autre mot » [[°1009](#)].

C'est donc sur les noms que repose tout l'édifice scientifique. Il y en a de deux sortes : les noms propres qui désignent un seul individu ; et les noms communs qui, selon Hobbes, désignent une collection d'individus et constituent toute la réalité des universaux : « Les concepts qui leur correspondent dans l'esprit sont des images ou phantasmes d'objets singuliers. Aussi, pour comprendre la valeur de *l'universel*, il n'est pas besoin d'une autre faculté que l'imaginative, qui nous rappelle que des paroles de ce genre ont suscité dans notre esprit tantôt une chose, tantôt une autre » [[°1010](#)].

En s'en tenant à cette interprétation nominaliste, Hobbes conserve les classifications de la logique d'Aristote, celle des catégories, des propositions, des syllogismes. Il note qu'une proposition est vraie, lorsqu'elle réunit deux noms qui conviennent à une même chose ; fausse, si

les noms réunis conviennent à des choses diverses. Enfin, il distingue deux méthodes générales : l'analyse, qui découvre les notions et définitions fondamentales en partant de l'expérience ; et la synthèse, qui par une suite de déductions, en partant de ces premières idées, prouve et explique toutes les réalités. Manifestement, c'est la déduction qui a ses préférences et il en use brillamment dans ses ouvrages.

Cette logique nominaliste était enseignée en ce temps-là, à Oxford où Hobbes étudia, et dans la plupart des Universités où régnait l'Occamisme. Mais pour celui-ci, les conclusions doctrinales trop désastreuses étaient corrigées par la théologie qui défendait, au nom de la Révélation, le patrimoine des grandes vérités sur Dieu, notre âme et notre destinée, inaccessibles au nominalisme. En effet, si l'unique objet de nos sciences est une collection d'individus sensibles, notre raison ne sortira jamais par ses propres forces des bornes de ce monde matériel. Chez Hobbes, au contraire, le nominalisme fleurit comme dans son climat propre : il est la doctrine logique spontanément adaptée au principe fondamental matérialiste qui nie l'existence d'une pensée spirituelle et explique la vie psychologique par le pur mécanisme. C'est pourquoi Hobbes l'admet simplement, sans le critiquer ni l'approfondir psychologiquement, comme feront ses successeurs, surtout Hume, St. Mill et Taine.

C) Physique et psychologie mécaniste.

§368bis. 3). En appliquant sa méthode philosophique Hobbes établit d'abord par analyse quelques idées fondamentales qui se rattachent au principe du mécanisme universel exposé plus haut. Puis, il énonce *principe de causalité* qui en découle immédiatement et place l'explication de tous les phénomènes de la nature et de l'âme dans le cadre du déterminisme le plus absolu.

Selon Hobbes en effet, tout être étant corporel est constitué d'une masse matérielle essentiellement douée d'étendue. Cette étendue échappe aux générations et corruptions, d'après le principe de la conservation de la matière ; mais chaque corps possède en plus un certain nombre de propriétés ou accidents qui ne sont d'ailleurs que diverses manières de l'envisager et qui sont constituées par des formes spéciales de mouvements. Or ces accidents se modifient mutuellement, comme on l'observe dans les

transformations profondes ou superficielles de la nature ; changements de couleur ou de chaleur, naissance ou mort, etc. Les corps sont ainsi agents et patients les uns envers les autres, et on appelle « cause », l'ensemble des propriétés de l'un, entraînant le changement de l'autre. « La cause, dit Hobbes, consiste en des accidents déterminés des agents et du patient ; s'ils sont tous présents, l'effet se produit ; si l'un d'eux fait défaut, l'effet ne se produit pas » [°1011]. Il s'ensuit évidemment que toute vraie cause est nécessaire et que tout événement est rigoureusement déterminé par ses antécédents [°1012] qui l'expliquent. Hobbes admet pleinement cette conséquence ; selon lui, on attribue un effet au hasard ou à la liberté, lorsqu'on ignore les causes qui en sont en réalité la condition *sine qua non*. Tout est réglé, même dans la vie humaine, par un déterminisme absolu.

Ces thèses établies, Hobbes étudie d'abord en géométrie « les principes mathématiques du mouvement » ; puis il passe à la « mécanique qui traite des effets du mouvement d'un corps sur un autre » ; ensuite à la physique « qui considère les effets des mouvements dans les particules des corps » [°1013]. Ces trois traités qui remplissent une bonne partie du *De Corpore* appartiennent aux sciences particulières plutôt qu'à la philosophie et ils défendent des positions que des savants comme Wallis et Boyle trouvèrent peu solides. Sans y insister, disons seulement que, malgré son dessein de procéder toujours déductivement, Hobbes en abordant la physique est obligé de revenir à l'analyse et aux faits ; sa méthode est d'observer les phénomènes, comme la lumière, le vent, la glace, etc. et de proposer une hypothèse explicative, en démontrant *à priori* que cette supposition rend le fait *possible*. Méthode peu féconde dans le domaine scientifique [°1014] ; mais au point de vue philosophique, tout en brisant la chaîne déductive, elle ne semble pas introduire de perturbation dans le développement du système empiriste et mécaniste où le recours aux faits est toujours normal.

D'ailleurs en passant aux sciences morales, psychologie, éthique et politique, Hobbes a de nouveau recours à l'expérience, ici, à l'introspection qui lui fournit les faits fondamentaux, point de départ de ses déductions [°1015]. Mais à partir de ces faits, il construit son système avec une intrépide logique qui ne craint aucune conséquence.

C'est pourquoi, en PSYCHOLOGIE, il explique l'âme et ses facultés par le pur *mécanisme*. Puisqu'il n'existe que des corps, notre âme est elle-même corporelle et occupe un espace ; mais on l'appelle « esprit », parce qu'elle est « un corps trop ténu et trop subtil pour qu'on puisse se le représenter ». Elle possède deux groupes de facultés [°1016] : les unes, de connaissance, les autres, d'action.

1) La connaissance commence par les sensations externes qui sont des mouvements déterminés produits dans nos organes par les corps externes. Ces mouvements transmis par les nerfs jusqu'au cerveau, s'y transforment, d'une façon que Hobbes n'explique pas, en qualités sensibles. Ainsi donc, les sons, les couleurs et autres choses semblables ne sont que des apparences. « Les choses qui existent réellement hors de nous dans le monde sont les mouvements, causes de ces apparences » [°1017]. Le cerveau est capable de conserver ces mouvements, mais sous forme de traces affaiblies et appauvries. Il les reproduit par l'imagination et la mémoire ; la seule différence entre ces deux facultés est que la première « considère les phantasmes tels qu'ils se présentent » et la seconde « tels que le temps les a usés » [°1018].

Ces images s'associent dans la conscience et forment un « discours mental » ; Hobbes s'efforce de déterminer les lois de ce discours qu'on appellera plus tard « association des idées ». Parfois, dit-il, il semble se développer à l'aventure, comme dans la rêverie, bien que souvent une observation plus attentive retrouve dans l'inconscient le lien qui associe les images disparates [°1019]. Parfois aussi « la série de nos pensées est dirigée par quelque passion qui nous pousse à atteindre une fin déterminée ; le désir de cette fin demeure le régulateur de la série » [°1020]. C'est la loi d'intérêt que Hobbes signale ici, en insistant sur l'intérêt intellectuel qui explique la construction des sciences.

La raison, propre à l'homme, n'est qu'un usage plus parfait de l'imagination. Elle se manifeste d'abord par l'imposition des noms ; « puis, suivant une méthode correcte, elle va des noms aux propositions, des propositions aux syllogismes, jusqu'à ce qu'elle parvienne à connaître les conséquences de tous les noms qui se rapportent à la science » [°1021]. Tout s'explique donc, dans l'ordre de la connaissance humaine, par les

mouvements extérieurs qui entrent dans l'âme par les sens, s'y répercutent, s'y associent, et s'y organisent enfin en constructions scientifiques.

2) Mais la connaissance, selon Hobbes, n'est pas pure spéculation ; le mouvement reçu dans l'âme rebondit pour ainsi dire vers le dehors sous forme *d'action* ; ainsi, l'imagination est la source explicative des diverses actions de la vie humaine. Lorsque la réaction est complète, elle se traduit en mouvements externes, paroles, marche, etc. ; si elle reste incomplète, à l'état d'ébauche ou d'effort interne, elle constitue la passion. Celle-ci a deux formes fondamentales : la tendance et l'aversion (amour et haine). La tendance nous porte vers l'objet capable de favoriser notre vie (et, pour cela, appelé « *bien* ») dont la possession cause la joie et l'absence excite le désir. L'aversion s'éloigne de l'objet nuisible à notre vie (et, pour cela, nommé « *mal* ») dont l'influence subie engendre la douleur ou le chagrin.

Comme nous sommes engagés ici-bas dans un réseau d'influences, les unes favorables, les autres hostiles, les réactions de nos passions constituent une lutte de puissance où il s'agit de s'imposer aux plus faibles pour satisfaire ses désirs, ou de s'accommoder aux plus forts en attendant un meilleur sort. Hobbes, comparant notre vie à une course où notre but et notre récompense serait de devancer nos concurrents, résume ainsi les divers mouvements de passions : « S'efforcer, c'est *désir*. Se relâcher, c'est *sensualité*. Considérer ceux qui sont en retard, c'est *gloire*. Considérer ceux qui sont en avant, c'est *humilité*. Perdre du terrain en regardant en arrière, c'est *vaine gloire*. Être retenu, c'est *haine*. Retourner sur ses pas, c'est *repentir*. Être en haleine, c'est *espérance*. Être fatigué, c'est *désespoir*. S'efforcer d'atteindre le plus proche, c'est *émulation*. Le supplanter ou le renverser, c'est *envie*. Se résoudre à franchir un obstacle prévu, c'est *courage*. Franchir un obstacle imprévu, c'est *colère*. Franchir un obstacle avec aisance, c'est *grandeur d'âme*. Reculer devant les petits obstacles, c'est *pusillanimité*. Tomber à l'improviste, c'est disposition à *pleurer*. Voir tomber un autre, c'est disposition à *rire*. Voir dépasser quelqu'un contre notre gré, c'est *pitié*. Voir prendre les devants contre notre gré, c'est *indignation*. S'attacher à quelqu'un, c'est *amour*. Pousser en avant celui auquel on s'attache, c'est *charité*. Se blesser par précipitation, c'est *honte*. Être continuellement devancé, c'est *misère*. Dépasser continuellement celui qui est en avant, c'est *félicité*. Abandonner la course, c'est *mourir* » [[°1022](#)].

Ici encore, fidèle à son positivisme, Hobbes n'admet rien au-dessus de la passion. Il n'y a donc pas de bien suprême absolu, capable de nous donner définitivement la béatitude parfaite ; le seul bonheur vers lequel nous devons tendre, est la satisfaction successive de nos désirs sans cesse renaissants. La volonté d'ailleurs, qui répond dans l'homme à la raison, n'est que l'ensemble des passions ; et la délibération n'est que l'état d'âme où, par rapport au même objet, surgissent successivement des mouvements de tendance et d'aversion qui se contrebalancent jusqu'au moment où le plus fort se réalise. Mais l'activité psychologique de l'homme, quoique plus complexe, est régie comme tous les mouvements de l'univers, par les lois du déterminisme mécaniste. La seule liberté admissible consiste « en l'absence de tous empêchements à l'action qui ne sont pas contenus dans la nature et la qualité intrinsèque de l'agent » [°1023] : c'est la « libertas a coactione », la simple absence de contrainte ; mais la liberté d'indifférence ou *libre arbitre* est une illusion : c'est un *mot* destiné à cacher l'ignorance où nous sommes des vraies causes de nos décisions.

Tels sont les fondements psychologiques sur lesquels Hobbes bâtit hardiment sa morale et sa politique.

D) **Morale égoïste et politique absolutiste.**

§368bis. 4). On ne peut séparer chez Hobbes la morale de la politique ; car c'est en passant de l'état de nature à l'état social que l'homme, selon lui, pénètre dans l'ordre moral en se trouvant soumis à la loi naturelle. La doctrine de l'absolutisme politique n'est ainsi que la pleine solution du problème de la vie morale, posé par l'égoïsme foncier de la vie individuelle de l'homme.

1) Dans **l'état de nature** en effet, selon les principes établis plus haut, l'homme ne peut être mû que par ses passions qui le portent à conquérir le bien ou le plaisir, c'est-à-dire les commodités de la vie ou la gloire, plaisir de l'âme : la règle essentielle de la vie, c'est *l'égoïsme*. Hobbes nie toute présence en nous de tendance altruiste ou d'inclination naturelle à l'entraide, à l'association ; la preuve en est, selon lui, dans l'expérience : sans cesse les hommes sont occupés à se déchirer, et prennent surtout plaisir à dire du mal des absents [°1024].

Ce règne de l'égoïsme ou des passions (dont le mouvement d'ailleurs n'est pas moins fatal que celui qui emporte la pierre en bas) [[°1025](#)] crée pour chacun le droit fondamental, non seulement à conserver sa vie et ses membres, mais à se procurer tout ce qui donne les commodités de la vie, chacun étant juge de ce qui lui est nécessaire pour cela. Ainsi dans l'état de nature, « l'utilité est la mesure du droit » [[°1026](#)], en sorte que tout est permis à tous.

Cependant, les hommes se trouvent les uns en face des autres, doués d'une force égale, soit au point de vue physique, parce que le plus faible a la ressource de donner la mort au plus fort pour rétablir l'équilibre, soit au point de vue intellectuel, parce que la nature donne à tous des aptitudes à peu près égales pour acquérir l'expérience et la prudence utile au succès ; de la sorte, leurs prétentions à tout posséder s'annulent et pour obtenir une place au banquet de la vie, l'unique moyen est de s'en emparer ; d'où l'inclination naturelle de se nuire mutuellement et le règne de la force, la lutte et la victoire indiquant quel est le plus fort. Ainsi l'état naturel est celui de la guerre de tous contre tous, où chaque homme est pour l'homme un ennemi : « Homo homini lupus ». « Bellum omnium in omnes » [[°1027](#)].

Rien de plus misérable qu'un tel état où nulle civilisation, nulle paix n'est possible : c'est « l'homme traînant une vie solitaire, indigente, malpropre, animale et courte » [[°1028](#)]. Mais puisque chacun désire le bonheur et a le droit de le conquérir, il faut conclure que tout ce qui établira la paix est conforme à la droite raison, et donc, juste et bon moralement : telle est l'origine de la loi naturelle.

2) **La loi naturelle** en effet est un « ordre de la droite raison indiquant ce qu'il faut faire et omettre pour la conservation de sa vie et de ses membres, aussi longtemps que possible » [[°1029](#)] ; d'où le principe fondamental : « Il faut rechercher la paix quand on a l'espérance de l'obtenir ; si ce n'est pas possible, il faut chercher de toute part des secours pour la guerre et il est licite d'en user » [[°1030](#)]. Tel est bien le devoir fondamental, si, comme on l'a établi plus haut, tout est réglé chez l'homme par l'égoïsme ; l'antique formule : « Il faut faire le bien et éviter le mal » revient à dire : « Il faut chercher la paix, source du plus grand bien-être et éviter le plus possible les désagréments de la guerre en se cherchant des alliés ».

De ce devoir essentiel, Hobbes déduit vingt autres lois naturelles dont les principales concernent les contrats et les pactes. Le contrat « est un transfert mutuel de droit ». On l'appelle « pacte », si les contractants n'exécutent pas immédiatement l'objet du contrat et promettent de le faire dans la suite. Or il y a obligation pour chaque homme de céder le « droit à tout » qu'il tient de la nature, aux autres hommes disposés à faire la même cession, et de se contenter désormais d'une juste part au bien commun en « ne faisant pas aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit » [°1031]. Un tel contrat en effet est le seul moyen d'obtenir une paix durable en s'établissant en société.

Cependant, chacun garde son droit à défendre et développer par tous les moyens sa vie, ses membres et son bien-être. Si donc un homme avec quelques associés espère de plus grands avantages du recours à la force, il reprendra sa liberté et retournera à l'état de guerre initial. En conséquence, pour que le contrat social établisse une paix durable, deux conditions sont requises. D'abord, « il est nécessaire que la multitude des associés soit si grande que les adversaires de sa sécurité ne puissent espérer que l'adjonction d'un petit nombre d'auxiliaires suffise à leur assurer la victoire » [°1032] ; la société naturelle viable est la société civile. Ensuite, pour que dans cette société de secours mutuel les divergences naturelles ne troublent pas la paix, il faut que « chacun soumette tellement sa volonté à celle d'un autre, (*homme* ou *assemblée*), que toutes les décisions prises par cet homme ou cette assemblée comme nécessaires à la sauvegarde de la paix commune, soient tenues pour l'expression de la volonté de tous et de chacun » [°1033].

En pratique, ce contrat suppose que chacun « s'engage à ne jamais refuser au Souverain le secours de ses ressources et de ses forces contre qui que ce soit » ; de la sorte, les désirs de révolte individuelle contre la société seront toujours efficacement contre-balancés par la crainte de sanctions supérieures et inévitables [°1034].

Une double série de conséquences découlent de ces principes, soit en morale, soit en politique.

3) **En morale** il est clair que l'homme entre dans l'ordre moral en entrant dans la vie civile par le pacte social. Dans l'état de nature, il n'y a ni justice,

ni loi naturelle ; car en temps de guerre, « force et fraude sont les deux vertus cardinales » [°1035]. Mais avec le pacte social dicté par la raison pour obtenir la paix, commence le domaine de la justice [°1036] et de la vertu morale ; l'obligation de s'y conformer vaut en tout temps au for de la conscience et elle ne cède que devant le droit primordial à défendre sa vie et ses membres.

Or l'accomplissement parfait de cette loi suppose selon Hobbes : qu'on évite l'ingratitude, les outrages, l'orgueil qui rendraient la concorde impossible ; — que l'on se montre accommodants les uns envers les autres, pardonnant au coupable, s'il fournit caution, et vengeant le mal sans cruauté, c'est-à-dire en songeant à l'avenir et à la correction des pécheurs ; — enfin, que dans l'usage des biens, on soit modéré, observant l'équité dans la distribution et laissant à l'usage commun ceux qu'on ne peut diviser ; et s'il survient quelque contestation, il faudra recourir à un arbitre impartial et désintéressé [°1037]. Telles sont les lois naturelles dérivées que la raison déduit du principe fondamental ; celui qui ne voit pas cette déduction n'est pas tenu de les observer, mais il doit toujours réaliser la règle commune accessible à tous : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ».

4) **En politique**, c'est l'absolutisme le plus radical où le pouvoir du souverain est pratiquement illimité. Car le pacte constitutif de la société n'est pas, comme chez J. -J. Rousseau [§453], entre le peuple et son chef, en sorte que celui-ci reste à la merci de ses mandataires ; il est un contrat entre les seuls citoyens qui conviennent entre eux de renoncer à leur « droit à tout » pour le remettre entre les mains d'un souverain chargé de leur procurer la paix. Le souverain n'a donc à répondre devant personne de sa gestion. Source des lois, il n'est soumis à aucune ; il n'y a pour lui nulle sanction terrestre ; il est seulement tenu de suivre la droite raison [°1038]. Ses sujets ne sont déliés du devoir de lui obéir que s'il devient impuissant à leur assurer ce qu'ils demandent de lui : la paix durable et la prospérité.

Or, pour assurer ce résultat, le souverain doit concentrer en lui tous les pouvoirs. Il a le glaive de justice pour infliger aux violateurs du pacte des peines qui en assurent l'exécution, car « les pactes sans le glaive ne sont que des mots » [°1039]. Il a le droit de guerre et de paix, car les citoyens

doivent être efficacement protégés contre les ennemis du dehors, comme contre les discordes du dedans. Il a le pouvoir de législation suprême, indiquant par ses lois le bien et le mal, l'honnête et le deshonnête [[°1040](#)], car en maintenant ainsi la paix et en procurant le plus grand bien, il détermine authentiquement les applications de la loi naturelle qui n'a point, nous l'avons vu, d'autre raison d'être. Il a même le droit de dirimer les questions doctrinales, dans la mesure où leur discussion troublerait la paix.

Mais le souverain doué de cette toute-puissance peut être indifféremment, soit une assemblée élue par les citoyens, soit un homme élu à vie ou pour un temps ; soit un roi héréditaire. Hobbes préfère le roi absolu, mais il admet la légitimité des autres gouvernements, à condition d'exclure toute forme mixte ou tempérée, comme la monarchie constitutionnelle, parce que, selon lui, la présence de plusieurs souverains engendre nécessairement les compétitions et trouble la paix [[°1041](#)].

Hobbes a fait hardiment l'application de ces principes en un domaine qui déborde la philosophie : celui de la religion révélée. L'Église chrétienne n'est rien, pour lui, qu'une société civile formée de chrétiens ; et dans une telle cité, c'est le souverain civil et lui seul qui détient l'autorité suprême, même en matière de culte, de hiérarchie et de dogme religieux ; il nomme les évêques, détermine la liturgie et dirime d'autorité les controverses doctrinales. Tel est, selon Hobbes, le seul moyen d'obtenir la paix, but suprême de la cité : « *Salus populi, suprema lex* ».

Cette subordination totale de la religion à l'État choqua même les protestants soucieux de la dignité du christianisme. Mais elle est surtout en opposition ouverte avec la doctrine catholique qui proclame hautement l'indépendance des consciences et de l'Église du Christ : celle-ci, société parfaite et universelle, possède une autorité souveraine dans l'ordre de la vie morale, des biens spirituels et de la destinée éternelle, tout en reconnaissant d'ailleurs en chaque société civile ou État une autorité également souveraine, dans l'ordre des biens temporels et de la civilisation terrestre.

§368bis. 5) CONCLUSION. Le système de Hobbes, vu de l'extérieur, se présente d'abord comme une belle construction où les thèses s'étagent et se relient solidement par le ciment d'une vigoureuse logique. Par son

mécanisme universel, par son empirisme qui reconnaissait l'expérience comme source unique du vrai, il continue authentiquement le courant positiviste si brillamment inauguré par F. Bacon. Mais, tandis que ce dernier, exubérant et riche d'images, court sans cesse à la recherche des faits, s'appropriant dans le positivisme *l'étape inductive*, Hobbes, épris de l'idéal mathématique, réduit au minimum les quelques faits d'expérience externes ou internes, sur lesquels il fonde ses doctrines et il met en relief, dans le positivisme, *l'étape déductive*. « D'un pas ferme, régulier, monotone, il va droit au but. Dans son itinéraire, je veux dire au cours de ses ouvrages, peu d'images voyantes, mais l'on admire et l'on retient des formules aux arêtes tranchantes ; pas d'élan chaleureux, mais parfois l'on sent frémir une conviction éloquente à force de logique ; après avoir traversé l'aride désert des déductions abstraites, aucune oasis, j'entends aucun épisode rafraîchissant, mais on est sous le charme de la beauté sévère qui se dégage d'un rigoureux enchaînement de preuves et d'une synthèse puissamment conçue, encore que l'exécution en soit restée incomplète. Beaucoup de raison, peu d'imagination, pas de cœur ; ou, si vous préférez, des flots de lumière limpide, mais froide et qui se décompose en couleurs pâles. Bref, Hobbes pense toujours par concepts et compose en géomètre » [[°1042](#)].

Quant au fond de la pensée, c'est l'affirmation sans preuve du MATÉRIALISME ; et malgré l'aspect rationnel dont il se revêt dans le déroulement de ses conséquences, ce principe reste un élément de profonde décadence philosophique. Car c'est l'honneur de notre raison, de se saisir elle-même à travers ses activités comme une réalité spirituelle, enracinée dans une « substance pensante » immatérielle, et de s'élever par l'échelle des effets sensibles jusqu'à leur cause première suprasensible, jusqu'à l'Intelligence infinie qui est Dieu. L'abandon de ces grandes doctrines ne peut être qu'une négation arbitraire et une démission de la raison. À ce point de vue, le système de Hobbes est en avance d'un siècle ; son matérialisme avec la morale égoïste qui en découle ne suscita, au grand siècle de Louis XIV, que réprobation et réfutation ; bien qu'il fût une suite et un élargissement du mécanisme cartésien, il resta profondément antipathique à Descartes. Il trouva au contraire l'approbation totale des « philosophes » du XVIIIe siècle [[°1043](#)].

Mais ce fut surtout par sa doctrine de l'homme que Hobbes s'imposa à l'attention, et c'est là qu'on trouve les meilleures parties de son oeuvre. Par ses analyses psychologiques, il est un précurseur de la psychologie expérimentale qui fleurira au XVIIIe et XIXe siècle. Son effort pour soumettre la vie morale à des lois mécaniques se continuera dans les doctrines des économistes. Sa politique elle-même, malgré l'absolutisme déduit *à priori* et contredit par les faits, s'imposera à l'attention des juristes et forcera les sociologues à examiner de plus près l'origine de la société [[°1044](#)].

Parmi les partisans de Hobbes au XVIIe siècle, citons en Hollande, VELTHUYSEN (1622-1685) [[°1045](#)] qui (dans son « *Epistolica dissertatio de principiis justitiae et decoris continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbes De Cive* ») adopte le principe fondamental de la conservation personnelle ; tout en reconnaissant le rôle de Dieu, Créateur, Providence et sanction suprême du droit. Citons surtout en Allemagne, le juriste PUFENDORF [[°1046](#)] (1632-1694) professeur de droit dans les Universités d'Heidelberg et de Lund qui, dans ses deux ouvrages : *Éléments de jurisprudence universelle* et *Du droit de la nature et des gens* (1672) fait l'éloge de Hobbes et lui emprunte plus d'une doctrine, non sans le corriger. Ainsi, l'origine de la société est bien l'amour de soi et ce sentiment d'égoïsme pousse les hommes à lutter contre ceux qui menacent leurs moyens d'existence ; mais il les incline aussi à s'appuyer sur leurs semblables pour mieux satisfaire leurs besoins mutuels. L'obligation de justice ou le droit qui règle cette société a pour origine immédiate la loi, fruit de la volonté du souverain ; mais elle a pour principe premier la Volonté de Dieu ; celle-ci cependant fonde le droit par un décret pleinement libre et n'a d'autre justification que sa toute-puissance, ce qui rappelle le despotisme de Hobbes.

Mais l'esprit de Hobbes se retrouve surtout dans le courant positiviste en Angleterre et en France à travers le XVIIIe siècle.

Précis d'histoire de philosophie (§369 à §375)

2. - Tendances positivistes en Angleterre au XVIIIe siècle.

§369). On peut distinguer trois groupes parmi les philosophes qui s'inspirent de l'esprit positiviste en Angleterre au XVIIIe siècle : ceux qui insistent après Newton sur le point de vue des sciences positives ; ceux qui revendiquent, avec les déistes et les libres penseurs, les droits d'une raison qu'on peut appeler « positive » ; ceux enfin qui s'occupent plus spécialement de morale et de politique.

A) L'influence de Newton.

§369.1). ISAAC NEWTON [[b66](#)] (1642-1727) naquit à Woolstrop dans le comté de Lincoln ; il fit ses études à Cambridge où, depuis F. Bacon, l'esprit scientifique avait fait de grands progrès ; il y fut reçu maître ès-arts en 1668 et y suivit les leçons du géomètre Barrow (1630-1677) auquel il succéda en 1669 dans la chaire d'optique. Il devint membre de la Société Royale de Londres en 1672 et en fut le président à partir de 1703. Le roi Guillaume III lui confia la charge de maître des monnaies qu'il garda jusqu'à sa mort. Ses deux grands ouvrages sont *Les Principes* (« Philosophiae naturalis principia mathematica », 1687, 2e édition revue, 1713, 3e en 1726) ; et *l'Optique* 1704).

L'oeuvre de Newton est avant tout d'ordre scientifique ; en astronomie principalement [[°1047](#)], la doctrine de la gravitation universelle présentait une puissante synthèse où un grand nombre de faits et de lois découvertes auparavant trouvaient leur explication. C'était un exposé scientifique des phénomènes de la nature qui apparaissait au XVIIIe siècle comme vraiment neuf et il s'imposa bientôt, en détrônant celui de Descartes. Il convient de rappeler ici brièvement cette théorie cartésienne pour comprendre l'influence de Newton.

Selon Descartes, nous l'avons vu, tous les phénomènes de la nature s'expliquent par deux seuls principes : une masse corporelle homogène et une quantité immuable de mouvement que Dieu lui donne et lui conserve. D'où il suit que toutes les actions physiques se ramènent à des *chocs* au moyen desquels les mouvements se communiquent et se diversifient et Descartes établit *à priori* les sept lois du choc [°1048]. Mais comment rendre compte par là de l'immense variété des phénomènes de la nature ? La méthode cartésienne consiste à partir d'une hypothèse choisie arbitrairement en dehors de toute expérience, et à la conduire déductivement jusqu'à rendre vraisemblables les faits actuels. Or, Descartes opte pour le « *plein* » et n'admet aucun vide dans la nature ; de là découle sa fameuse théorie des *tourbillons*. Dès qu'un corps se meut, un autre doit prendre sa place, étant lui-même remplacé par un autre, et ainsi de suite ; mais dans son mouvement rectiligne, corps rencontre la résistance des voisins ; leur pression le repousse vers le centre, en sorte que la résultante des deux forces est un mouvement circulaire ou *tourbillon*. Notre système solaire est engendré par un de ces tourbillons dont le soleil est le centre. Descartes en explique ainsi l'histoire :

Il suppose au début un entassement de corps à peu près égaux, doués de mouvements opposés et se heurtant suivant les lois du choc. Ces heurts usent les angles et forment une poussière ou matière subtile dont les mouvements expliquent la lumière ; il en résulte aussi des corps arrondis très mobiles dont la masse constitue l'élément fluide ou liquide. Certaines agglomérations de cet élément, tout pénétré de feu, constitue les corps célestes. Restent la terre et les planètes formées d'élément solide ; ce sont des particules provenant de l'élément fluide, supposées de diverses formes et même douées de cannelures, en sorte que, amenées au repos par les lois du choc, elles se soudent et constituent les corps solides. Ainsi Descartes « avec sa matière subtile, ses cieux liquides et sa matière solide aux parties de laquelle il peut donner les formes qu'il veut, se flatte de construire des mécanismes expliquant tous les phénomènes terrestres : pesanteur, lumière, chaleur, marées, constitution chimique des corps, aimant » [°1049].

Or la méthode newtonnienne est diamétralement opposée à celle de Descartes ; elle ne part pas d'hypothèses gratuitement imaginées : « Hypotheses non fingo » [°1050] répète Newton. S'il en tolère, elles

doivent être immédiatement suggérées par les faits ; car la première étape est toujours l'observation des faits tels qu'on les constate actuellement ; mais il faut une observation approfondie, accompagnée de mesures précises. Cette application des mathématiques à la détermination des phénomènes physiques était un progrès décisif et elle devenait possible grâce au calcul des fluxions ou calcul infinitésimal récemment inventé [[°1051](#)]. « Ce calcul, seul langage adéquat de la nouvelle mécanique, exprime non seulement, comme la géométrie analytique, quel est l'état d'une grandeur à un instant donné, mais encore comment elle varie à cet instant en intensité et en direction » [[°1052](#)]. De cette façon, après avoir établi par induction les lois mathématiques du mouvement des astres, on pouvait en prévoir avec certitude la direction et annoncer les événements à venir.

Mais, d'autre part, tandis que Descartes explique par sa méthode tous les phénomènes jusque dans leur origine, Newton doit admettre des *conditions de fait* qui ne sont pas expliquées par des lois et qui sont pourtant indispensables. Par exemple, dans les conditions actuelles, l'attraction du soleil sur les planètes peut être calculée en négligeant l'influence de tous les autres corps placés hors du système solaire ; mais une autre disposition aurait pu multiplier les causes perturbatrices, rendant tout calcul impossible. Ces conditions de fait peuvent s'expliquer, mais au moyen d'autres causes que les lois mathématiques des phénomènes. Ainsi Newton distingue nettement le domaine, soit des sciences physico-mathématiques, soit de la philosophie. Les premières étudient ce qu'il appelle les « causes mécaniques », c'est-à-dire les lois formulées en équations qui se déduisent les unes des autres ; en ce sens, la gravitation universelle n'est qu'une simple fonction mathématique de la masse et de la distance, dans la supposition des forces centrales. La seconde cherche ce qu'il appelle les *causes efficientes*, c'est-à-dire l'explication réelle de ces lois et de ces phénomènes.

Newton est sans rival dans le premier domaine ; mais il ne bornait point là nos sciences. Il a même abordé le second, quoique avec moins de génie. Il trouvait absurde d'attribuer au hasard la disposition merveilleuse des astres où se réalisent des lois mathématiques si précises : la seule raison suffisante en est Dieu, Intelligence créatrice et ordonnatrice [[°1053](#)]. Il admettait

aussi, pour expliquer les mouvements des corps célestes, un *espace absolu*, infini et éternel qu'il « mettait en rapport immédiat avec l'omniprésence divine » et tenait pour le « sensorium infini par lequel Dieu perçoit les choses » [°1054] ; — et un *temps absolu*, également éternel et sans limite, l'un et l'autre antérieurs au monde créé par Dieu dans l'espace et le temps [°1055]. Enfin, pour expliquer la gravitation, il faisait appel comme cause efficiente, à la poussée du milieu élastique de l'éther où plongent les corps.

Mais ces idées proprement philosophiques eurent peu d'influence. On ne vit guère en lui que le physicien expliquant les phénomènes de la nature par les lois mathématiques, et ce fut surtout par la magnifique réussite de la loi de la gravitation universelle qu'il s'imposa à l'admiration de tous [°1056]. C'est pourquoi, au XVIIIe siècle, son influence apparaît comme anti-cartésienne ; le système des « tourbillons » universellement admis jusque là, cède définitivement la place à la méthode newtonnienne. Pourtant, si l'on considère le fond doctrinal vraiment philosophique qui se cache sous ces vicissitudes plus apparentes, on trouve la même *théorie mécaniste* considérée également par les deux penseurs comme l'unique explication de la nature corporelle et de ses propriétés. Une matière homogène et du mouvement local : tels sont les seuls éléments des lois mathématiques newtonniennes comme des tourbillons cartésiens ; et grâce à l'influence de l'illustre astronome, on les retrouve dans toutes les théories cosmologiques du XVIIIe siècle, comme dans les grands systèmes évolutionnistes du XIXe. C'est pourquoi, si Newton est, comme physicien, le rival de Descartes, il est comme philosophe, le continuateur authentique de son esprit.

SAMUEL CLARKE [b67] (1675-1729) ne suit pas seulement Newton en physique ; il admet aussi un « espace et un temps absolu » dont il fait des espèces d'attributs divins, en ce sens du moins qu'ils sont en Dieu comme dans leur sujet d'inhésion, de sorte qu'ils sont nécessairement éternels et infinis [°1057]. Mais Clarke est surtout un théologien et un apologiste qui se propose de défendre au moyen de la raison « les grandes conceptions chrétiennes de la transcendance divine, de la responsabilité morale et la liberté, l'immortalité de l'âme, la valeur absolue de l'éthique, les causes finales, etc. » [°1058]. C'est pourquoi il batailla toute sa vie contre les libres penseurs et déistes anti-chrétiens.

B) Déistes et libres penseurs [b68].

§369.2). À la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe siècle, bon nombre d'écrivains en Angleterre (et aussi en France) se parent du titre de *déistes* ; ils voulaient surtout par là se garantir contre l'accusation d'athéisme, universellement redoutée [°1059]. Leurs doctrines sont d'ailleurs assez diverses ; ils ne s'accordent que dans l'admiration pour la physique newtonnienne et l'hostilité contre la Révélation, protestante ou catholique. Ce dernier trait les fit appeler dans les controverses du temps des « free-thinkers », des libres penseurs.

JOHN TOLAND [°1060] (1670-1722) en est le premier représentant. Né en Irlande de parents catholiques, il embrassa le presbytérianisme pour tomber enfin dans l'incrédulité. Dans son « *Christianity not mysterious* » (1696), ses *Letters to Serena* [°1061] (1704) et son *Pantheisticon* (1720) il développe les thèmes habituels de l'anticléricalisme : diatribes contre les prêtres alliés du pouvoir pour exploiter le peuple ; accusation de superstition contre le culte religieux, éloge du christianisme primitif exempt des mystères inventés après coup, etc. Comme philosophe, il défend le mécanisme universel [°1062] et il l'interprète comme Hobbes, dans un sens matérialiste. Pour lui, Dieu n'est que l'univers corporel dans son ensemble, dont tout être provient par application des lois mécaniques ; la pensée elle-même n'est qu'une modification du cerveau.

Henry St John, vicomte BOLINGBROKE (1678-1751), le Voltaire anglais, se rattache à Toland par son matérialisme, en psychologie comme en morale, et par son irréligion. Mais il accuse une forte tendance au scepticisme, surtout en métaphysique ; il croit pourtant démontrable l'existence de Dieu par la preuve de l'ordre du monde.

MATHEW TINDAL (1656-1733) « qui a une haute situation dans le clergé national » et THOMAS WOOLSTAN (1669-1731) « un des grands ennemis du clergé anglican » [°1063] sont néanmoins d'accord pour respecter la Bible, mais en y cherchant une religion purement rationnelle, sans mystères et sans miracles. Cette confusion entre le domaine de la Révélation et celui de la philosophie, en ramenant la première à la seconde, caractérise beaucoup de penseurs dans le mouvement déiste.

ANTHONY COLLINS (1676-1729) dans son *Discours sur la libre pensée* se montre plus agressif, accusant la Bible d'extravagances et rejetant les miracles comme supercheries. Disciple et correspondant de Locke, il accentue encore son empirisme, dans son *Essai sur la nature et la destinée de l'âme humaine*, enseignant que la pensée est une propriété ou affection de la matière, parce qu'elle est « une suite de l'action de la matière sur nos sens » [[°1064](#)].

DAVID HARTLEY (1705-1757) dans son ouvrage *Observations of man : his frame, his duty and his expectations*, expose aussi une doctrine empirique inspirée de Locke, mais il s'en tient à l'analyse psychologique, sans aborder le problème critique. Il s'efforce d'appliquer à l'esprit la méthode d'analyse et de synthèse suivie par Newton et il explique l'association des idées par les vibrations d'un éther contenu dans les organes sensoriels, les nerfs et le cerveau.

Enfin, JOHN PRIESTLEY (1733-1804) défend une psychologie toute semblable, « affirmant que la pensée a son origine dans les vibrations des nerfs frontaux ». Mais en même temps, « il repousse l'athéisme et prétend concilier ses théories matérialistes avec l'existence de Dieu » [[°1065](#)], tout en ramenant le christianisme à des doctrines purement rationnelles : il reste en cela un authentique représentant du déisme.

Tous ces philosophes, en bons positivistes, admettent l'existence du monde corporel. Il n'en est plus ainsi chez deux penseurs qu'il convient de signaler un peu en marge et comme inclinant vers le courant mixte : JOHN NORRIS (1657-1711) et ARTHUR COLLIER (1680-1732) [[b69](#)]. Le premier, dans son *An Essay toward the theory of the ideal or intelligible world* (1701-1704) s'inspire surtout de Malebranche et il critique Locke en proclamant la nécessité d'une « vision en Dieu ». — Le second, dans son principal ouvrage : « *Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external World* » (1713) conclut que le monde extérieur est impossible, parce qu'on peut en démontrer des attributs contradictoires : qu'il est infini en étendue et fini ; que la matière est toujours divisible et composée d'éléments indivisibles ; que le mouvement est nécessaire et inconcevable, etc. Pour lui, « le monde consiste dans le système de perceptions que le vouloir divin nous fait

éprouver et, si l'univers nous semble hors de nous, c'est que ce même vouloir exigeait qu'il nous apparût comme extérieur » [[°1066](#)].

C) **Moralistes et Économistes.**

§369.3). Ce qui caractérise la morale positiviste anglaise au XVIIIe siècle, c'est qu'elle ne fonde pas ses règles d'action sur Dieu ou sur l'autorité, mais sur l'observation scientifique [[°1067](#)] des tendances humaines. À ce point de vue, on distingue deux groupes de moralistes : les uns constatent surtout en l'homme de l'égoïsme, comme l'avait fait Hobbes, et ils défendent diverses formes d'utilitarisme ; les autres découvrent en nous des tendances altruistes [[°1068](#)] et exposent une morale sentimentale.

BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733) médecin hollandais résidant à Londres, expose la thèse égoïste dans son ouvrage fameux : *The fable of the bees or Private vices, Publics Benefits* (1723). Il s'efforce de montrer que « loin de reposer sur des inclinations altruistes et sur la vertu, la société est à base d'égoïsme et son progrès économique, social, politique a pour indispensable stimulant les passions et les vices des particuliers » [[°1069](#)]. Ce que le XVIIIe siècle retint surtout de cette thèse, ce fut l'affirmation du plein accord entre l'égoïsme et l'utilité sociale.

Mais le grand défenseur de l'utilitarisme fut BENTHAM (1748-1832) qui fit école au XIXe siècle et que nous retrouverons comme maître de Stuart Mill [[§484](#)].

La morale du sentiment à son tour est représentée par un groupe de moralistes qui donna naissance à l'école écossaise de Reid et se comprendra mieux comme réaction contre Hume [[§486](#)]. Citons seulement ici ADAM SMITH (1723-1790) [[b70](#)] qui fut élève de Hutcheson à Glasgow, mais sans admettre, comme l'école écossaise, un « sens » moral. Il publia en 1759 sa *Theory of moral sentiment*. Devenu précepteur du jeune duc de Buccleuch, il séjourna avec lui à Paris en 1765 et y fréquenta les économistes ; de retour en Angleterre, il prépare son *The wealth of nations* qui parut en 1776.

A. Smith base toute la morale sur la *sympathie* qu'il définit : la communication à notre âme des émotions d'autrui ; tel est en effet, selon

lui, le seul moyen de distinguer en pratique ce qui est bien. « Comment est-il possible, demande-t-il, de trouver des règles invariables qui fixent le point auquel, dans chaque cas particulier, le sentiment délicat de la justice n'est plus qu'un scrupule frivole ; qui montre l'instant précis où la réserve et la discrétion dégénèrent en dissimulation ? » [°1070]. On ne peut y arriver que par la sympathie ou la répulsion qu'on éprouve et qui se traduisent par un jugement d'approbation pour le bien, de désapprobation pour le mal. Mais cette sympathie n'a de valeur morale que si elle est pleinement désintéressée : elle vaut d'abord pour les autres. S'il s'agit de notre propre vie, nous devons nous mettre au point de vue d'un spectateur impartial et désintéressé. D'où la règle fondamentale qui résume cette morale : « Nous ferons toujours le bien, si nous agissons de façon à mériter la sympathie la plus pure et la plus universelle possible ».

A. Smith est aussi un des fondateurs de la science économique par ses *Recherches sur la nature et les causes de la Richesse des nations*. Il y enseigne qu'il existe des lois naturelles réglant les activités économiques de l'humanité, en sorte que le meilleur moyen, pour un gouvernement, de procurer la prospérité d'un pays, c'est de respecter et de favoriser le libre déploiement de ces lois ; et il explique l'essor industriel dont l'Angleterre est alors le théâtre par la double loi de la division du travail et de l'offre et la demande. Il part de ce principe que c'est dans le *travail* qu'une nation trouve toute la source de sa richesse. « Ainsi, selon qu'il y aura plus ou moins de proportion entre le nombre de ses consommateurs et le produit du travail ou ce qu'elle achète avec ce produit, elle sera mieux ou plus mal pourvue par rapport aux besoins et aux commodités de la vie » [°1071]. Or cette proportion peut être influencée par deux facteurs : d'abord par les perfectionnements apportés au travail lui-même, et ici le principal progrès vient de la *division du travail* qui augmente la dextérité de l'ouvrier, évite les pertes de temps et décuple le rendement général. Le deuxième facteur est le nombre des ouvriers utiles en comparaison des citoyens parasites. Or « le nombre des ouvriers utiles et productifs est partout en proportion avec la quantité des fonds employés à les mettre en oeuvre et à la manière particulière dont on les emploie » [°1072] ; en d'autres termes, c'est la *loi de l'offre et de la demande* qui règle le marché du travail en influençant les salaires ; c'est pourquoi A. Smith étudie la nature du capital et ses maniements. Puis il expose et apprécie les divers systèmes économiques,

les uns favorables à l'agriculture, les autres insistant sur les avantages de l'industrie et du commerce. Enfin il cherche quelles dépenses sont indispensables à un État bien gouverné et par quels moyens il faut les procurer pour favoriser la richesse des Nations : c'est la question des impôts et des emprunts publics. Cette oeuvre est un effort remarquable pour soumettre à la science expérimentale au positive l'activité sociale proprement humaine [°1073].

Les *physiocrates* français, disciples de QUESNAY (1694-1774) enseignent la même doctrine. Ils sont d'un autre avis, il est vrai, dans le domaine pratique, voyant la source des richesses dans l'agriculture plutôt que dans l'industrie ; mais leur principe théorique est identique : l'existence de lois économiques qu'il faut respecter et que les vieilles associations corporatives du Moyen Âge ne font qu'entraver. Leur effort aboutit aux destructions de la Révolution de 1789 et à la loi Le Chapelier (1791) prohibant toute association économique.

3. - Les «philosophes» français du XVIIIe siècle [°1074].

§370). Chez les moralistes positivistes anglais, l'influence de Descartes est assez peu sensible et l'on reconnaît surtout un courant de doctrine issu de François Bacon. Il n'en est pas de même en France au XVIIIe siècle, et l'on peut dire que La Mettrie et ceux qu'on appelle les « philosophes » continuent le cartésianisme en réalisant l'unité, non plus comme Leibniz, en faveur de la pensée, mais au contraire au profit du mécanisme et du matérialisme par suppression de la pensée spirituelle.

LA METTRIE [b72] (1709-1751) est le premier en date [°1075] de ces philosophes. Son matérialisme trop franchement affirmé le fit bannir successivement de France et de Hollande et il se réfugia auprès de Frédéric II (1712-1786). Il intitule ses livres *L'Homme-Machine* et *L'Homme-Plante*, et il y enseigne que toute réalité n'est que matière et mouvements réglés par les lois nécessaires de la mécanique (Théorie du mécanisme) : en conséquence, Dieu et l'âme ne sont que chimère ; mais il n'ose pas encore tirer les applications morales.

D'ALEMBERT [b73] (1717-1783) et DIDEROT [b74] (1713-1784) furent les fondateurs de *l'Encyclopédie* (1751-72), « oeuvre d'une nuée d'écrivains irréligieux qui mènent dans ce *Dictionnaire raisonné des sciences et des arts* une guerre acharnée contre le christianisme » [°1076]. D'Alembert est l'auteur d'un *Traité de dynamique*, du *Discours Préliminaire* de l'Encyclopédie, etc. Dans ce dernier, il expose l'origine et la classification des diverses sciences, excluant comme inutiles les doctrines métaphysiques et religieuses. — Diderot a écrit les *Pensées Philosophiques* ; *De la suffisance de la religion naturelle*, etc. et surtout de nombreux articles dans l'Encyclopédie, car celle-ci retombe toute entière sur lui à partir de 1759. Il y défend avec ardeur le *naturalisme*, donnant la vie à tout être matériel et concevant la nature comme une source d'évolution où viennent se résorber les êtres particuliers.

À ce point de vue, on peut lui rattacher ROBINET (1735-1820) qui dans son ouvrage *De la Nature*, enseigne un animisme du même genre.

HELVÉTIUS [b75] (1715-1771) et CABANIS [°1077] (1757-1808) appliquent les méthodes positivistes dans l'étude de la vie consciente. Dans ses livres *De l'Esprit* (publié de son vivant) et *De l'Homme* (paru en 1772), Helvétius, supposant que tout dans l'esprit provient de la sensibilité physique, montre que les diversités psychologiques sont l'effet des *passions*, et que celles-ci reviennent à la recherche du plaisir et à la fuite de la douleur. Mais l'éducation et la société sont capables de régler ces passions pour le bien de l'ensemble, car l'idéal de la législation est de lier tellement l'intérêt général à l'intérêt particulier que chacun trouve toujours plus d'intérêt à observer la loi qu'à la violer. — À la fin du siècle, Cabanis, dans ses *Mémoires sur les Rapports du physique et du moral*, (lus à l'Institut en 1795-96, publiés en 1802) continue cette psychologie positiviste en rattachant les faits de conscience aux phénomènes physiologiques comme à leur cause explicative [°1078].

À l'oeuvre de Cabanis, on peut associer celle de CONDORCET [b76] (1743-1794) qui dans sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, écrite aussi à la fin du siècle (1794) applique la même méthode positiviste à l'étude des esprits, non plus en chaque individu, mais pour expliquer l'évolution des sciences dans l'humanité. Il

distingue dix périodes en cette évolution qui va, selon lui, se perfectionnant sans cesse en se dégageant toujours plus de la tutelle religieuse et dogmatique, pour aboutir à l'essor des sciences expérimentales inauguré au XVI^e siècle. Ces sciences, du reste, ont devant elles un champ d'action illimité et leurs progrès ne finiront jamais [[°1079](#)].

Restait à expliquer dans le même sens la vie morale et sociale, comme y invitaient les conclusions d'Helvétius : ce fut l'oeuvre principalement du baron d'HOLBACH [[b77](#)] (1723-1789) né dans le Palatinat, mais qui vécut à Paris, l'ami et le Mécène des *philosophes*. Il est l'auteur d'un *Système de la nature* et d'un grand nombre d'écrits antireligieux où il accuse les prêtres d'avoir inventé la religion pour dominer le peuple ; car son but est « d'édifier une nouvelle morale entièrement dégagée de toute religion positive » [[°1080](#)]. S'il expose le *Système de la nature*, c'est afin de montrer que l'ordre est l'effet, non d'un plan divin, mais des lois de la physique ; et, partant du principe que la loi des actes humains est d'aimer le plaisir et de fuir la douleur, constatant d'autre part que la société est fondée sur l'entraide, il estime que la morale universelle doit enseigner à chacun le moyen d'aider les autres par les récompenses et les peines qu'elle promet. Ainsi « le problème moral est un problème de législation : il s'agit d'établir un système de sanctions tel que l'homme soit poussé par le plaisir à accomplir les actes vertueux, c'est-à-dire utiles aux autres » [[°1081](#)].

Enfin VOLTAIRE [[b77](#)] (1694-1778) qui, sans être proprement un philosophe [[°1082](#)], a beaucoup parlé de philosophie, spécialement dans le *Philosophe ignorant*, le *Traité de l'âme*, les *Dialogues d'Ephémère* et les articles du *Dictionnaire philosophique*. Il combat les encyclopédistes, mais poursuit comme eux la destruction de toute religion, surtout du catholicisme. Les hautes spéculations le rebutent, dit de lui Faguet ; il a en horreur la métaphysique. Sans doctrine propre, il est un vulgarisateur, spécialement de Locke. Il n'a jamais douté de l'existence de Dieu [[°1083](#)], mais il ne voit en lui que « l'auteur sage d'une nature utile à l'homme » [[°1084](#)]. Son idée maîtresse est la lutte contre l'intolérance [[°1085](#)], c'est-à-dire contre tout dogme ; et il revendique inlassablement la pleine indépendance de sa raison à l'égard de toute autorité divine et humaine. En cela son oeuvre mérite d'être associée à celle de la philosophie moderne.

Le caractère commun de tous ces philosophes est l'abandon des thèses spiritualistes et métaphysiques qui faisaient la grandeur du cartésianisme. On n'est plus attiré que par le *mécanisme* et désormais son emprise est irrésistible, après les magnifiques réussites de NEWTON [[§369.\(A\)](#)] qu'il faut considérer comme un des maîtres du XVIIIe siècle. Mais la médiocrité des esprits est si grande en ce siècle de décadence philosophique, que la considération des lois de la nature conduit rapidement à ne plus voir d'autre réalité que la matière.

Pour entraîner ainsi les philosophes vers le matérialisme, le besoin d'unité s'unissait au désir de la simplicité ; car le mode d'existence et d'opération de l'âme spirituelle dans la glande pinéale est peu intelligible. À son tour, la science moderne apportait ses encouragements en multipliant les objections contre l'âme : — elle pourrait en agissant sur le corps, modifier la somme immuable des mouvements de l'univers ; — son existence est inutile, puisqu'on commence à tout expliquer sans elle. Au début du XIXe siècle, les découvertes scientifiques, en surexcitant l'espoir d'une « Science mécaniste universelle », paraîtront justifier ces thèses matérialistes et expliqueront du moins leur succès.

Article 3. Courant mixte.

[b79\) Bibliographie générale \(Courant mixte\)](#)

§371). Il semble, à première vue, que les deux orientations, idéaliste et positiviste, soient contradictoires et exclusives : car l'une en exaltant l'idée, favorise le spiritualisme ; l'autre en s'en tenant à l'expérience sensible, donne la première place aux faits matériels et tend à sacrifier l'esprit. L'histoire de la philosophie nous apprend qu'il n'en est rien, et qu'on peut soutenir à la fois que tout est idéal, et que tout est corporel : il suffit pour cela de prendre idée ou pensée au sens cartésien de « fait de conscience », et de ramener tous les faits de conscience à l'ordre sensible.

Cette évolution s'accomplit au XVIIIe siècle, surtout en Angleterre, comme par trois degrés : 1) *Locke*, respecte encore la notion de cause, mais ébranle fortement celle de substance. 2) *Berkeley* sacrifie toute substance corporelle et ne garde que l'esprit ; mais pendant ce temps, *Condillac*, en France,

sacrifiait l'esprit en expliquant toute la vie consciente par la sensation. 3) Enfin *Hume*, poussant à fond la critique, rejette toute substance et toute cause et ne retient plus que les faits de conscience et leurs lois.

Ces philosophes continuent à travers le XVIII^e siècle la série des grands penseurs, en ce sens du moins qu'ils reprennent et approfondissent un problème important de la philosophie moderne : celui de la valeur de notre connaissance ; et ils cherchent la solution au moyen de la méthode cartésienne. Mais, fidèles au point de vue concret de la philosophie anglaise, ils adoptent en même temps la thèse empiriste dont ils déduisent progressivement toutes les conséquences dans l'ordre critique.

1. - Premier degré. Locke (1632-1704).

[b80\) Bibliographie spéciale \(Locke\)](#)

§372). John Locke, né à Wrington près de Bristol, était d'abord destiné à la carrière ecclésiastique et il étudia dans ce but à Oxford (1652-1658). Là, tout en prenant en dégoût la méthode formaliste de l'enseignement, il s'imprégna de l'esprit du nominalisme d'Ockam qui régnait en maître. Quand, vers la fin de ses études [[°1086](#)], il lut Descartes, il fut charmé par la façon dont le philosophe français envisageait les grands problèmes par leur centre, en faisant appel avant tout à l'idée claire et distincte, et, sans admettre toutes ses doctrines, il devint un fervent de sa méthode. Peu enclin à l'état ecclésiastique, il s'initia aux sciences, spécialement à la médecine sous la conduite de Boyle et en 1666 il entra comme médecin particulier au service de lord Ashley qui, devenu Comte de Shaftesbury, le garda près de lui comme secrétaire en ses diverses fonctions politiques ; l'un et l'autre était Withe, dévoué aux idées libérales. Peu après, Locke est élu membre de la « Société Royale » de Londres (1668) ; il se lie avec le célèbre médecin Sydenham et écrit même deux petits traités médicaux : *Anatomica* (1668) et *De arte medica* (1669). Mais il reste aussi préoccupé de questions politiques et religieuses, comme le montrent divers petits traités datant de la même époque [[°1087](#)], comme *Infallibilis Scripturae interpres non necessarius*, dont la thèse est que l'Écriture Sainte suffit au chrétien ; et un *Essai sur la tolérance* (1666) [[°1088](#)]. C'est vers 1670 qu'il conçut son ouvrage fondamental en philosophie : *l'Essai sur l'Entendement humain* ; il

y travailla longtemps, dans les moments que lui laissaient libres sa santé et ses occupations de secrétaire. De 1675 à 1679, il dut se rendre en France pour se soigner ; il séjourna à Montpellier, puis à Paris où il s'intéressa aux travaux de Malebranche, de Gassendi et de Nicole. De retour en Angleterre, il fut associé à la vie politique intense de Lord Shaftesbury : celui-ci, après avoir été enfermé à la Tour de Londres puis délivré triomphalement, échoua enfin dans une tentative de révolution et se réfugia en Hollande (1684) où il mourut bientôt. Locke, se sentant suspect, suivit son maître en exil ; il y fit connaissance de deux membres influents de la secte des Remontrants : Le Clerc et Limborch ; c'est à ce dernier qu'il adresse sa fameuse *Lettre sur la Tolérance*, le premier ouvrage qu'il édite (1689). La même année, l'avènement de Guillaume d'Orange et de la royauté constitutionnelle et libérale en Angleterre permit au proscrit de rentrer en sa patrie ; il y édite *Two Treatises of government* pour justifier la récente révolution, et enfin la première édition complète de son *Essai sur l'entendement humain* (1690) [[°1089](#)]. Il s'occupe alors d'éducation et surtout de questions politiques et économiques et écrit ses *Considérations sur les conséquences de la diminution de l'intérêt et l'augmentation de la valeur de l'argent*. Mais, à partir de 1700, sa santé l'oblige à se retirer à Oate, auprès de Lady Masham, fille du philosophe Cutworth. Il y mourut en 1704.

Locke est un esprit conciliateur et peu systématique ; ses idées, dispersées en plusieurs domaines assez disparates : science, politique, religion, psychologie, ne semblent pas à première vue former un ensemble cohérent. Toute son oeuvre cependant, est dominée par trois tendances : l'amour de la tolérance, l'attrait pour les sciences positives, l'estime de la méthode cartésienne ; et ces trois tendances trouvent leur équilibre dans le célèbre *Essai sur l'entendement humain*. Comme tous les penseurs de ce temps, en effet, il donne à la spéculation un but pratique : « Il n'y a de connaissances vraiment dignes de ce nom, dit-il [[°1090](#)], que celles qui conduisent à quelque invention nouvelle et utile », et devant les maux déchaînés par les compétitions religieuses et politiques, il désire ardemment procurer la paix et la prospérité sociale. Mais pour atteindre ce but, il évite tous les moyens extrêmes ; son goût pour les sciences lui fait rejeter l'intellectualisme absolu, et surtout l'appel à l'intuition, à l'enthousiasme qu'il voyait préconisé par Cutworth et l'école de Cambridge et qu'il réfute avec persistance ; il y dénonce la source du fanatisme et des dissensions

religieuses funestes à la paix. D'autre part, il réproouve avec une égale vigueur l'empirisme absolu tel qu'il s'épanouissait chez Hobbes, redoutant le matérialisme athée qui déchaîne les bas instincts de l'homme ; il garde le respect inné des grandes vérités de bon sens : l'existence de Dieu et d'une loi naturelle, fondant la morale sur la raison et la volonté du Créateur.

Or, c'est par Descartes qu'il trouve la voie moyenne d'une sage modération ; il pense qu'en déterminant par la méthode de l'idée claire les limites de notre raison, il établira un terrain solide où l'on s'accordera sur l'essentiel en restant tolérant sur l'accessoire. Ainsi, le principe unificateur du système de Locke est moins spéculatif que pratique ; on pourrait le traduire dans l'ordre doctrinal par cette formule :

La valeur limitée de notre entendement détermine à la fois, et le domaine des certitudes qui doivent fonder d'un commun accord la vie humaine, et le champ très vaste inaccessible à la certitude où la liberté d'opinion doit être respectée.

Ainsi, *l'Essai sur l'entendement humain* est bien le centre de toute la doctrine. Après en avoir indiqué le but et la méthode, nous montrerons comment y sont résolus les deux problèmes : celui de l'origine et la classification des idées (problème psychologique), et celui de leur valeur (problème critique) d'où découlera la délimitation du domaine des certitudes et des opinions libres.

A) But et méthode de l'Essai.

§373). Si le but général et pour ainsi dire subconscient de Locke en tous ses travaux est d'affermir l'esprit de tolérance, gage de paix, le but immédiat et explicite de son « *Essai* » est de résoudre le problème de la valeur de nos connaissances. Il a formé, dit-il, « le dessein d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines, aussi bien que les fondements et les degrés de foi, d'opinion et d'assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différents sujets qui se présentent à notre esprit » [[°1091](#)]. Il reprend donc le problème critique soulevé par Descartes, non plus, il est vrai, pour donner un fondement infaillible aux sciences, mais parce qu'il y voit un moyen efficace de concorde. Au lieu de se lancer au hasard en de vaines disputes, les hommes devraient « examiner avec soin la capacité de leur

entendement », pour « découvrir jusqu'où peuvent aller leurs connaissances ; et distinguant ce qu'ils peuvent concevoir d'avec ce qui passe leur intelligence, ils conserveraient avec plus d'assurance les vérités communes et seraient plus réservés pour les autres » [°1092]. Mais il reste que le but immédiat de Locke est de « déterminer la certitude, l'évidence et l'étendue de notre connaissance », ce qui est l'objet même de la critique.

Or, sans insister comme Descartes sur le doute initial, sans chercher comme Kant une méthode appropriée à la critique, Locke estime trouver la solution par la simple *analyse psychologique*. Il exclut de son exposé les recherches sur la nature de l'âme et les questions de l'influence du corps et des organes sur les fonctions psychiques ; il veut seulement « examiner pied à pied, d'une manière claire et historique, toutes les facultés de notre esprit » [°1093]. Pour lui, tout se réduit à découvrir les éléments simples avec lesquels, par hypothèse, sont formés tous nos faits de conscience ; puis, à décrire la formation des états complexes, en éclairant et appréciant les liens qui les rassemblent, d'où résultera le jugement sur leur valeur.

Cette méthode purement psychologique qui s'affirme dès le début et se déploie tout au long de l'ouvrage, a mérité à Locke le titre de fondateur de la Psychologie expérimentale, au moins comme science de l'introspection [°1094]. Ici encore, il continue et amplifie l'influence de Descartes ; comme celui-ci, il ne distingue plus le domaine sensible du domaine intellectuel ; il considère les faits de conscience comme ils se présentent à l'intuition interne, c'est-à-dire comme des faits où se synthétise la double activité de l'esprit et des sens ; et il les considère globalement comme des phénomènes de l'âme qu'il classe en groupes empiriques et dont il décrit les influences réciproques.

Ce serait pourtant minimiser cette méthode que de lui attribuer une signification uniquement psychologique ; elle a incontestablement une *valeur critique*, celle de la théorie cartésienne de « l'idée claire ». Cette théorie en effet implique une double hypothèse : la science se ramène à des idées simples ; et ces éléments primitifs ont par eux-mêmes valeur d'infaillible vérité ; et en admettant ces présupposés, la méthode psychologique adoptée par Locke et qui sera celle de tous les philosophes critiques jusqu'à Kant, peut atteindre son but en déterminant la valeur de

nos connaissances, bien que, en soi, psychologie et critique restent très distinctes.

Mais ce que le philosophe anglais n'admet point dans le cartésianisme, c'est l'interprétation de l'idée claire comme objet d'intuition. En cela, il renouvelle à fond le problème et en oriente la solution, à la fois vers l'empirisme et vers l'idéalisme.

B) Origine et classification des idées.

§374). Locke désigne par *idée* tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons. « Je me suis servi de ce terme, dit-il, pour exprimer tout ce qu'on entend par fantôme, notion, espèce [°1095] ou quoi que ce puisse être qui occupe l'esprit lorsqu'il pense » [°1096]. Cette notion n'est pas absolument claire, parce qu'elle réunit plusieurs aspects assez divers, savoir : le point de vue de la *sensation* qui représente le concret, et celui de *l'intellection* qui considère l'abstrait ; — l'aspect *subjectif* selon lequel l'idée est un phénomène interne spécial, un fait de conscience représentatif, et l'aspect *objectif* selon lequel l'idée comprend tout le champ de nos connaissances, objets concrets et natures universelles. La meilleure interprétation, semble-t-il, est de dire que Locke appelle « idée » ce que Descartes nommait « pensée » *tout fait de conscience*. Une chose du moins est claire : les deux philosophes acceptent le même point de départ idéaliste ; ils concèdent l'un et l'autre que nous ne connaissons d'abord que nos pensées ou nos idées ; c'est pourquoi Locke déclare que nos idées constituent l'objet total de nos sciences.

Mais à l'encontre de Descartes, il enseigne *qu'il n'y a pas d'idées innées*, et que toutes sans exception viennent de l'expérience. C'est là pour lui une thèse fondamentale qu'il appuie de multiples preuves, les unes négatives, réfutant longuement l'innéisme, les autres positives, analysant et classant nos diverses idées en montrant leur origine sensible.

Il prouve d'abord que notre esprit ne possède pas de principes innés, ni dans l'ordre spéculatif [°1096], comme le principe d'identité : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps » ; ni dans l'ordre pratique [°1097], comme la règle : « Faites comme vous voudriez qu'il vous fût fait ». Si de tels principes étaient dans tous les esprits à l'état naturel et inné,

il faudrait que les enfants et les fous les comprissent, ce qui n'est pas. De même, l'enfant devrait en premier lieu user de ces principes dans la vie courante, lorsqu'il constate, par exemple, qu'une pomme n'est pas du feu [°1098] ; mais s'il acquiesce à cette proposition concrète, il ne comprend même pas la formule abstraite : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps » ; preuve que ce principe n'est pas inné. Il en est de même pour les règles de morale, et spécialement pour les cinq vérités déclarées innées par « Milord Herbart » [°1099] qui a les honneurs d'un examen spécial.

Les cartésiens et les platoniciens de Cambridge défendaient il est vrai l'innéisme, non pas au sens formel, mais au sens virtuel seulement. Mais Locke leur répond qu'il n'y a pas de milieu entre la faculté toute nue et l'idée ou le principe formellement connu. « Car si ces mots : *être dans l'entendement* comportent quelque chose de positif, ils signifient être compris et aperçu par l'entendement. De sorte que si l'on soutient qu'une chose est dans l'esprit *sans* que l'esprit l'aperçoive, c'est autant que si l'on disait qu'elle est et n'est pas dans l'esprit » [°1100]. D'ailleurs, les principes ne sauraient être innés si les idées dont ils se composent ne le sont pas ; or nous n'apportons en naissant aucune idée, ni celle d'identité, ni celle de tout et de partie, ni celle d'adoration, de Dieu ou de substance [°1101]. Bref, nous n'avons aucune idée innée et, par conséquent, elles viennent toutes de l'expérience. D'ailleurs, en exposant l'origine et la classification de ces idées, Locke établit cette thèse positivement.

Il commence par distinguer, conformément à la méthode cartésienne, les *idées simples* à l'égard desquelles notre esprit est purement passif ; et les *idées complexes ou dérivées* que l'âme produit activement en elle-même au moyen des précédentes.

1) **Les idées simples.** Au début en effet, notre entendement est vraiment une « table rase » ou « une feuille blanche » [°1102] destinée à recevoir l'empreinte des idées simples. Mais celles-ci nous viennent de deux sources : la sensation et la réflexion.

a) *La sensation* est l'expérience externe qui nous donne les idées d'objets hors de nous : celles de blanc, de jaune, de froid, de mou, de doux, d'amer [°1103], etc. Ce premier acte suppose évidemment l'exercice des sens

externes ; mais Locke le considère synthétiquement, comme une perception par laquelle l'âme ou l'esprit acquiert consciemment l'idée d'objet extérieur ; et dans la perspective cartésienne où il se tient, il s'agit de *l'âme humaine* qui est spirituelle, selon l'opinion commune [[°1104](#)].

Les Idées de sensation qui représentent les qualités des corps se divisent elles-mêmes en deux groupes : les *qualités premières* ou originales, à savoir « ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées : la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement ou le repos » ; et les *qualités secondes*, celles qui « dans le corps, ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualités... », comme sont les couleurs, les sons, les goûts, etc » [[°1105](#)].

Cette célèbre distinction, enseignée équivalement par Descartes, se justifie moins bien dans le système empirique de Locke [[°1106](#)] : l'expérience nous suggère plutôt de mettre en second lieu l'étendue, le mouvement, etc., ce que Locke appelle qualités premières et que les scolastiques nomment *sensibles communs*, car les sens ne les saisissent qu'au moyen des *sensibles propres* appelés par Locke qualités secondes ; ainsi, l'oeil ne peut voir la figure d'un corps, sinon parce qu'il le voit *coloré* d'une certaine façon. — Mais cette distinction était aussi celle du maître de Locke, le physicien Boyle, et elle s'explique par le « mécanisme » triomphant dans les sciences. Les savants avaient tendance à ramener tous les phénomènes sensibles à diverses formes de mouvements, comme Newton l'avait fait pour la lumière ; et les philosophes en concluaient que ces propriétés quantitatives et mesurables étaient essentielles, « originales et premières » par rapport aux autres.

b) La *réflexion* est l'expérience interne qui nous fournit les idées d'opérations psychologiques, comme « ce qu'on appelle percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir et toutes les différentes actions de notre âme » [[°1107](#)]. La réflexion elle aussi se présente comme un acte synthétique, embrassant tout fait de conscience, intellectuel ou sensible. Elle suppose toujours l'intervention de l'esprit pour se rendre compte de notre vie intérieure et en distinguer les manifestations ; mais elle se porte sur les faits sensibles, imagination, passion, etc. comme sur les aspects

supérieurs de la conscience. D'ailleurs, en réalité, il n'y a jamais en nous d'actes purement spirituels, connaissance ou sentiment, et Locke s'en tient à l'observation des faits concrets [°1108]. Bref, la « réflexion », comme la sensation, est une intuition de phénomènes. « Quoique cette faculté ne soit pas un sens, dit Locke, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de *sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal » [°1109].

Bien que parfois la définition de ces idées comporte plusieurs éléments, elles sont appelées simples en ce sens qu'elles sont primitives, que l'analyse des origines ne peut aller au delà ; elles sont un *donné* irréductible en face duquel l'âme est purement réceptive [°1110].

Mais l'esprit est aussi capable de réagir pour construire de nouvelles idées au moyen de ces matériaux simples : ce sont les idées complexes ou dérivées.

2) Les idées complexes ou dérivées. Dans ce groupe général on distingue trois catégories. « Voici, dit Locke, en quoi consistent principalement ces actes de l'esprit : (1) À combiner plusieurs idées simples en une seule ; et c'est par ce moyen que se font toutes les *idées complexes* [°1111]. (2) À joindre deux idées ensemble, soit qu'elles soient simples ou complexes, et à les placer l'une près de l'autre, en sorte qu'on les voie tout à la fois sans les combiner en une seule idée : c'est par là que l'esprit se forme toutes les *idées de relations*. (3) Le troisième de ces actes consiste à séparer des idées d'avec toutes les autres qui existent réellement avec elles : c'est ce qu'on nomme *abstraction* ; et c'est par cette voie que l'esprit forme toutes ses *idées générales* » [°1112].

a) La première catégorie nous fournit plusieurs idées importantes dont Locke indique la formation, dans l'espoir de dirimer les controverses auxquelles elles ont donné lieu. Il distingue donc parmi les idées *complexes par combinaison* : celle de *substance*, idée de choses qui existent par soi, comme un homme ; et celle de *mode*, idée de choses qui existent dans un autre, comme un triangle. Celle-ci se subdivise en mode *homogène* (ou simple), formé par combinaison d'une même idée avec soi-même ; et mode *mixte* (ou complexe), formé par combinaison d'idées hétérogènes, comme la beauté, le meurtre.

Les réflexions de Locke sur l'idée de SUBSTANCE ne sont pas absolument claires. D'une part, il la déclare explicitement une *idée complexe par combinaison* ; elle se forme par la constance reconnue à un groupe de propriétés (idées simples) auxquelles on donne un seul nom. Mais d'autre part, la substance ainsi définie ne se distinguerait pas du *mode mixte* qui est aussi un groupe stable d'idées simples désigné par un même nom ; c'est pourquoi Locke passe à une toute autre conception : « Quoique ce soit, dit-il, véritablement un amas de plusieurs idées jointes ensemble, nous sommes portés dans la suite, par inadvertance, à en parler comme d'une seule idée simple, et à les considérer comme n'étant effectivement qu'une seule idée ; parce que, ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent et d'où elles résultent, à quoi pour cet effet on a donné le nom de *substance* » [°1113]. Et Locke concède que nous affirmons légitimement *l'existence* de ce *substratum* distinct des propriétés, parce qu'on ne peut guère concevoir des modes sans un sujet qui les porte ; mais nous en ignorons totalement la nature ou quiddité [°1114], car nos idées, venant de l'expérience ; ne nous font connaître proprement que les qualités simples et leurs combinaisons diverses. Ce qui est clair du moins en cette théorie, c'est que la substance, au sens ordinaire du mot, désigne un quelque chose vague dont nous n'avons aucune idée claire et dont il nous est impossible de pénétrer l'essence.

Parmi les *modes*, se trouvent les idées d'infini, d'espace et de temps et de liberté, objet de controverses célèbres, tout autant que la substance.

L'infini est un mode homogène ou simple, formé par la répétition d'une même unité, de nombre, de durée ou d'espace. Le « fini » exprime l'arrêt de la répétition ; mais si l'on continue en « avançant toujours de même sans jamais venir à la fin des additions » [°1115], on a l'idée d'infini, la seule concevable pour nous. Locke ne nie pas l'existence d'un infini positif, pas plus que celle de la substance ; mais cette réalité nous est aussi totalement inconnue, parce qu'elle reste inaccessible à notre connaissance dont tous les éléments sont puisés dans l'expérience.

L'espace et le *temps* sont aussi des modes simples, obtenus par la répétition de portions d'étendue ou de durée que nous fournit l'expérience ; mais

l'idée élémentaire qui est à la base de l'espace vient de la sensation visuelle ; et celle qui fonde le temps, de la réflexion par laquelle nous constatons la suite de nos idées ; et cette suite est pour nous « la mesure des autres successions » [[°1116](#)].

La *liberté* enfin s'explique par la même analyse. Elle est une élaboration de l'idée de *puissance* qui est encore un mode homogène ou simple, obtenu par la répétition de l'idée expérimentale d'action : après avoir subi l'action du dehors ou après avoir exercé nous-mêmes une action, nous concevons la possibilité d'une répétition indéfinie de cette influence subie ou exercée, et nous obtenons ainsi l'idée de puissance ; active ou passive. Cette idée naît donc de l'expérience, soit externe, soit interne ; et dans ce dernier domaine, la puissance active de notre âme sur notre corps constitue la *volonté* [[°1117](#)]. On demande ordinairement si la volonté jouit de la liberté ; la question est ainsi mal posée observe Locke. La liberté est elle-même une autre puissance active, celle d'agir ou de ne pas agir conformément à un choix [[°1118](#)] ou jugement de notre esprit : « La liberté, dit-il, consiste dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir et en cela seulement » [[°1119](#)]. C'est ce qu'on appelle « *libertas a coactione* », simple absence de contrainte, compatible avec le plus rigoureux déterminisme, comme dans Hobbes ou Spinoza. Cependant Locke remarque justement que la liberté suppose la raison et la volonté ; on ne l'attribue pas, par exemple, à une balle, même traversant tout sans contrainte, mais à l'homme seulement. Néanmoins elle ne convient pas à la volonté, pas plus que la figure carrée à la vertu, parce qu'un pouvoir appartient à l'agent et non pas à un autre pouvoir.

Mais on peut demander si l'âme, possédant ces deux pouvoirs, peut appliquer sa liberté à l'exercice de sa volonté, si elle a la puissance de vouloir et de ne pas vouloir selon son choix, et c'est bien là le problème de la liberté d'indifférence. Ici, comme pour l'idée de substance, Locke n'est pas d'une pleine limpidité. D'une part, selon la logique de son empirisme, il enseigne que tous nos vouloirs ont des motifs déterminants qui ne sont pas des actes préalables de volonté. « On ne peut demander, dit-il, si l'homme peut vouloir ce qu'il veut » ; ce serait « supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, et qu'une autre détermine celle-ci et ainsi à l'infini » [[°1120](#)]. Le principal motif, selon lui, qui détermine

psychologiquement nos vœux, c'est l'inquiétude, l'insatisfaction, « uneasiness », qui résulte de l'absence d'un bien, comme le montrent de nombreuses expériences, par exemple, le peu d'efficacité de la croyance aux peines ou aux récompenses éternelles en face d'un besoin immédiat à satisfaire ; l'impuissance de l'ivrogne à résister, malgré ses résolutions, à l'insatisfaction qui résulte de son habitude, etc. Bref, « le plus grand bien, même reconnu tel, ne détermine la volonté que s'il excite un désir proportionné à son excellence, et qu'à ce désir réponde en nous une inquiétude égale » [°1121]. Or ces inquiétudes se succèdent constamment en nous et dès que l'une est satisfaite, une autre est prête « à nous mettre en oeuvre », en sorte que nos vœux trouvent toujours leurs causes déterminantes sans laisser place à la liberté.

Mais d'autre part, Locke admet des exceptions à cette loi que « l'inquiétude la plus pressante détermine la volonté à l'action prochaine ». « Nous avons le pouvoir de suspendre chaque désir particulier qui s'excite en nous et d'empêcher qu'il ne détermine volonté et ne nous porte à agir » [°1122]. Ce pouvoir vient de notre raison capable d'examiner la valeur des biens et des maux et de nos désirs ; et notre liberté consiste, après avoir précisé notre vrai bonheur, à donner à cette idée une vraie efficacité qui détermine notre volonté : Observations pénétrantes qui débordent largement l'empirisme et mettent sur la voie de la vraie liberté dont la racine est notre raison spirituelle [°1123] ; la pensée de Locke gagne ici en vérité ce qu'elle perd en cohérence.

Cependant les idées de *bien* et de *mal*, connexes à celle de volonté, sont interprétées par lui selon le pur empirisme. Elles se ramènent en effet à celles du plaisir et de la douleur ; psychologiquement, on appelle « bien », ce qui comble l'insatisfaction de notre volonté ou ce qui est utile à ce but, le « mal » étant cette inquiétude même ou ce qui la cause. En ajoutant l'idée de loi, nous entrons dans l'ordre moral : « Le bien et le mal, dit Locke, considérés moralement, ne sont autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions et une certaine loi... et ce bien et ce mal ne sont autre chose que le plaisir et la douleur qui accompagnent l'observation ou la violation de la loi : c'est ce que nous appelons récompense ou punition » [°1124].

b) Parmi les idées complexes de RELATIONS, la plus importante est celle de *causalité*. Locke la définit : « ce qui fait qu'une autre chose, soit idée simple, soit substance ou mode, commence à exister » ; tandis que l'effet est « ce qui tire son origine de quelqu'autre chose » [[°1125](#)]. Elle vient de l'expérience interne ou externe, quand nous constatons en certaines idées les conditions constantes de la production d'autres idées. Or Locke estime qu'il n'y a pas grande difficulté à distinguer les diverses espèces de causalité : création, génération, altération, etc. Il déclare cette idée entièrement satisfaisante et n'en poursuit pas davantage la critique [[°1126](#)], sans doute parce qu'il en avait besoin pour établir plusieurs vérités traditionnelles qu'il ne voulait pas sacrifier, conformément à son but fondamental.

c) La troisième activité de l'esprit formant de nouvelles idées est l'ABSTRACTION qui consiste, pour Locke, en une *séparation* exercée sur les idées complexes. Tout d'abord, en effet, nous formons, par combinaison, des idées d'individus extrêmement complexes ; ainsi l'enfant acquiert celles de sa nourrice, de sa mère, de son père. Mais bientôt, la comparaison de ces multiples groupes individuels fait constater en eux des caractères communs ; l'esprit retient ceux-ci en les séparant des parties propres, puis il joint à ce résidu abstrait ou schème général, le nom commun d'usage habituel, par exemple, celui d'homme à ce qu'on retrouve à la fois dans la nourrice, la mère et le père ; et en poursuivant méthodiquement ce travail, on obtient la hiérarchie des genres et des espèces. Ainsi, l'abstraction suppose un travail de l'esprit [[°1127](#)] ; mais les universaux ou idées abstraites qui en résultent expriment uniquement une collection schématisée d'idées simples dans lesquelles on a retenu seulement les caractères semblables désignés par le même nom commun ; la théorie est donc à la fois un conceptualisme et un nominalisme.

Ainsi se développe l'analyse psychologique de Locke, toute entière fondée sur le principe empirique, que « toutes nos idées viennent de l'expérience sensible » ; d'où dérive en particulier notre impuissance à rien connaître positivement de l'infini ou de la substance et à dépasser les essences nominales par nos idées abstraites. Certes, la preuve invoquée pour rejeter l'innéisme ne manque pas de valeur : il est vrai que le contenu de toutes nos idées, du moins en ce qu'elles expriment positivement, vient de

l'expérience sensible ; et la règle s'applique à nos concepts les plus métaphysiques. Mais l'alternative où s'enferme Locke est trop étroite ; entre l'innéisme platonicien et cartésien qu'il réfute à bon droit, et l'empirisme pur qu'il adopte, il y a un milieu : c'est l'innéisme virtuel d'une *faculté* spirituelle au moyen de laquelle nous découvrons dans le concret un aspect d'être ou d'essence participant à l'Être infini, fondement d'une métaphysique vraiment « scientifique » [°1128]. Leibniz, dans ses *Nouveaux essais*, n'était pas loin de cette solution en proposant la formule : « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus » ; mais il lui donnait un sens idéaliste insoutenable [§362]. Cependant, nous avons au cette doctrine parfaitement élaborée et soutenue par Aristote et ses grands disciples, spécialement saint Thomas [§69 et §262]. Il en résulte clairement que nos idées abstraites expriment *réellement* les essences des choses, quoiqu'en une modeste mesure. Pour la substance en particulier, il faut distinguer l'idée tout à fait universelle, n'ayant qu'une valeur analogique, très proche de celle d'être réel [°1129] ; et l'idée de telle substance déterminée. En effet, la notion générale de substance est valable, comme toute idée abstraite, mais elle ne constitue qu'une première précision, une première victoire sur notre ignorance native ; la définition précise de telle substance est le but poursuivi par la science, et pour l'atteindre, il faut le travail patient d'inductions nombreuses. Celles-ci, il est vrai, partent de faits d'expérience, elles ont pour objet immédiat les propriétés ou phénomènes. Mais elles conduisent légitimement à la connaissance de l'être substantiel en vertu du principe incontestable : « Telles propriétés, telle substance ; agere sequitur esse » ; car la seule raison suffisante pour expliquer ces propriétés permanentes est la nature permanente de l'être qui se manifeste par elles.

Locke, malheureusement, ignorait cette solution parfaitement équilibrée, et ayant opté pour la seule expérience, il s'efforce de résoudre le problème de la valeur de nos idées au moyen du principe cartésien de l'idée claire, adapté à son empirisme.

C) Valeur des idées et de la connaissance.

§375). Locke ne voit plus en nos idées, comme Descartes, des intuitions dépositaires par essence de la vérité ou de l'erreur ; aussi, pour apprécier

leur valeur, les considère-t-il à différents points de vue : elles peuvent être, dit-il, « *réelles ou chimériques*, en tant qu'elles ont un fondement dans la nature ou non » [°1130]. Elles peuvent être *complètes* ou *incomplètes* ; et les idées simples, évidemment, sont toujours complètes ; les autres le seront si, étant formées par convention, elles rassemblent tous les éléments requis par la coutume ; ou si, exprimant le réel, elles n'omettent aucun des éléments de la chose [°1131]. Surtout, elles peuvent être *vraies* ou *fausses* ; mais ici, Locke observe justement que les idées sont plutôt justes et fautives, parce que, « à proprement parler, la vérité et la fausseté appartiennent aux propositions » [°1132]. La principale question est donc, pour Locke, celle de la *vérité de nos jugements*.

1) **Principe de solution.** Tout en refusant à l'idée la qualité d'être vraie, Locke n'abandonne pas le critère cartésien de l'idée claire et distincte, essentiellement intuitive ; car la proposition (ou jugement) n'étant autre chose que « la perception de la convenance ou disconvenance de deux idées » [°1133], la seule condition requise et suffisante pour avoir la vérité est que ce rapport de convenance ou disconvenance apparaisse clairement et distinctement à l'esprit. Locke ne met nullement en doute l'aptitude de notre esprit à exprimer la vérité, pourvu qu'il soit éclairé par l'évidence cartésienne. Tout revient pour lui à délimiter la portée des idées comparées et à apprécier la clarté de leur rapport.

Or il y a quatre espèces de rapports établis par nos jugements entre nos idées : *l'identité* ou *diversité*, comme dans les définitions ; — la *relation*, comme dans un théorème sur l'égalité des triangles ; — la *coexistence* ou connexion nécessaire, comme entre la substance et ses propriétés ; — enfin *l'existence réelle*, comme dans l'affirmation : Dieu est. Tous ces rapports, si divers, seront vrais, à la seule condition d'apparaître clairement à l'esprit ; mais ils n'ont pas en cela, même valeur. Locke examine cette valeur d'une façon fort touffue ; pour éclairer sa marche, nous distinguerons deux problèmes : celui de la certitude, état subjectif qui accompagne ordinairement la possession de la vérité ; et celui du réalisme, point de vue objectif où la vérité exige que nos pensées correspondent aux choses.

2) **Les trois degrés de certitude.** Nos jugements tirent leur certitude de trois sources : l'intuition, la démonstration, la sensation.

L'intuition qui est l'application parfaite du critère cartésien, donne pleine satisfaction : c'est le degré suprême de certitude et sur elle, dit Locke, « est fondée toute certitude et toute évidence de notre savoir... Car comment un homme pourrait-il s'imaginer capable de certitude plus grande qu'en sachant que l'idée qu'il a dans l'esprit est comme il la perçoit et que deux idées entre lesquelles il perçoit une différence, sont différentes et non identiques ? » [°1134]

La *démonstration* fournit un second degré de certitude, proche du premier, car elle n'est qu'une succession de coups d'oeil intuitifs comme chez Descartes [§322], et pour qu'elle soit valable, chacun de ses degrés doit avoir une évidence intuitive [°1135]. Elle est inférieure cependant, parce qu'elle a besoin de la mémoire : on ne tient formellement la conclusion qu'en se rappelant les prémisses.

La *sensation* enfin, après nous avoir donné l'idée d'un objet extérieur comme représentation subjective, nous permet d'affirmer l'existence hors de nous de l'objet représenté : le sentiment intérieur que nous avons de cette existence paraît à Locke un motif suffisant de vérité, bien qu'au degré infime : « Pour moi, dit-il, je crois que dans ce cas-là, nous avons un degré d'évidence qui s'élève au-dessus du doute. Car je demande à qui que ce soit, s'il n'est pas invinciblement convaincu en lui-même qu'il a une perception différente, lorsqu'il regarde le soleil pendant le jour, et lorsqu'il pense à cet astre pendant la nuit » [°1136]. Mais ce troisième cas pose le problème de la valeur objective de nos sciences qui s'enchevêtre chez Locke avec celui du degré de nos certitudes : c'est le problème du réalisme.

3) Problème du réalisme. Selon Locke, nos idées et par conséquent nos jugements ont, par définition, une fonction représentative ; cette représentation nous fait-elle connaître des objets réellement existants en dehors de nos idées ? Locke n'en doute pas plus que Descartes, dont il adopte la théorie de l'idée claire. Mais il note des degrés dans le réalisme des diverses idées.

Seule l'intuition immédiate de l'existence en donne la pleine certitude, et elle se vérifie uniquement dans l'intuition du moi pensant : la conscience, en accompagnant chacun de nos faits intérieurs, constitue notre identité personnelle que nous connaissons indubitablement. Mais la critique faite

plus haut de l'idée de substance impose des bornes à cette science. Nous avons une âme évidemment, et une âme pensante, puisqu'il existe une substance pour soutenir les accidents ; mais la nature de cette âme nous est inconnaissable ; nous ne pouvons donc rien dire de sa spiritualité ni de son immortalité et « nous ne serons jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non » car il est possible « que Dieu donne, s'il veut, quelques degrés de pensée à certain amas de matière qu'il joint ensemble, comme il le trouve à propos » [°1137]. Cette conclusion était d'autant plus plausible que Locke ne distingue jamais dans les faits de conscience l'aspect sensible de l'aspect spirituel ; et dans cette perspective, si l'on peut conclure que les sensations sont spirituelles, on peut aussi affirmer que les intellections et volitions sont d'ordre sensibles [°1138].

Il y a aussi une certitude de démonstration : c'est celle que nous avons de *l'existence de Dieu*, prouvée par la causalité, idée reconnue valable, nous l'avons vu. En effet, « l'homme connaît certainement et clairement qu'il existe et qu'il est quelque chose » : perception interne immédiate. « Il connaît aussi par une certitude intuitive, que le pur néant ne peut pas plus produire un être réel qu'il ne peut être égal à deux angles droits ». Donc, si quelque chose existe, « il est d'une évidence mathématique que quelque chose a existé de toute éternité », puisque « tout ce qui a eu un commencement doit avoir été produit par quelque chose ». Mais « cet être éternel » étant la source et le principe de tous les êtres « doit être tout-puissant » et « tout intelligent » et par conséquent Dieu [°1139].

Cette démonstration est en soi excellente, mais à condition que notre idée de cause exprime autre chose qu'un simple fait d'expérience. Dans toutes les grandes philosophies réalistes, païennes ou scolastiques, le principe de causalité est admis en effet comme une loi de l'être [°1140], d'où la possibilité de s'élancer des créatures vers leur Auteur. Locke voudrait continuer cette tradition et il attribue à la réflexion, seconde source de nos idées, le pouvoir de saisir la valeur de cette notion de causalité. Mais en admettant cette valeur, la « réflexion » outrepassé les droits que lui concède l'empirisme initial si bruyamment affiché par *l'Essai* ; ce n'est plus la constatation d'un fait d'expérience, mais celle d'une valeur ontologique et métaphysique, ce qui suppose une doctrine ferme sur la spiritualité de notre

raison. Par désir de modération, Locke manque de rigueur doctrinale et admet une inconséquence que fera bientôt ressortir la critique de Hume.

Enfin, nous n'avons qu'une certitude de sensation pour l'existence du monde extérieur ; et encore, cette certitude subit-elle diverses restrictions, conformément aux analyses précédentes. D'abord, les qualités corporelles que nous atteignons directement par les idées simples, n'ont pas toutes la même valeur. Seules les qualités premières existent formellement hors de nous comme nous les connaissons ; les qualités secondes n'y sont que causalement, en ce sens qu'elles « sont produites en nous par l'impression que font sur nos sens divers mouvements de corps si petits que nous ne pouvons les apercevoir » [°1141]. Ensuite, nos idées complexes de substance, comme nous l'avons dit, ne peuvent nous faire connaître la nature d'aucune réalité corporelle déterminée ; aussi, nos sciences ne portent-elles jamais sur les essences réelles ; elles doivent se contenter des *essences nominales*, c'est-à-dire des collections stables d'idées simples distinguées par un nom commun. Celles-ci d'ailleurs ne sont pas formées arbitrairement ; le groupement nous est imposé, dans les sciences physiques, par l'expérience ; et dans les sciences morales, par l'usage et l'habitude universelle [°1142].

Locke est ainsi conduit à distinguer deux classes de sciences : les unes sont pleinement certaines, parce qu'elles n'envisagent que des relations évidentes entre les idées considérées comme dépendantes seulement de l'esprit : ce sont les mathématiques et aussi les sciences morales où les notions fondamentales sont des essences nominales (modes mixtes), ayant leur pleine valeur par convention ; les autres dont la certitude est réformable, sont les sciences physiques : leurs conclusions, portant sur les groupements de phénomènes (essences réelles) et leurs lois, sont toujours soumises au contrôle de l'expérience.

D) Applications et corollaires.

§375bis). Les circonstances ont amené Locke à s'occuper de différents problèmes concernant la religion, l'éducation, l'économie et la politique. Sans être rigoureusement déduites de sa théorie sur l'entendement humain, ces doctrines s'y rattachent en s'inspirant des limites imposées à nos

certitudes, et elles sont une application de la tendance générale vers la tolérance qui unifie tout le système.

1) **Philosophie morale et religieuse.** Bien que Locke n'ait pas écrit de traité d'éthique, il nous a laissé un certain nombre de théories assez logiquement liées à sa doctrine de la connaissance. Selon lui, les idées fondamentales de bien et de mal [[°1143](#)], et aussi celles des vertus et vices particuliers, sont élaborées à la façon des modes mixtes, en se fondant sur les moeurs de tel pays en tel temps : à ce point de vue, elles peuvent varier. Mais lorsqu'elles sont formées, nos jugements établissent entre elles des rapports pleinement évidents qui sont les règles morales ; ainsi peut-on démontrer avec la même clarté qu'en mathématique, qu'un meurtre doit être puni. D'ailleurs, les deux colonnes de la morale, l'idée du moi personnel comme créature et celle de Dieu créateur, échappent à toute variation et, en les confrontant, on découvre avec évidence un ordre de relations nécessaires qui fondent un code de devoirs [[°1144](#)].

Cependant, cette science morale reste théorique ; elle ne peut se présenter à notre volonté comme un devoir à observer *librement*, puisque, nous l'avons vu, l'analyse psychologique nous refuse cette liberté. Pour diriger notre vie, elle doit se transformer en motif efficace, et comme celui-ci est avant tout l'insatisfaction, la crainte de la souffrance, le meilleur moyen d'assurer l'observation des lois divines et humaines est de les enseigner en insistant sur les sanctions attachées à leur infraction. — D'ailleurs, notre devoir envers Dieu ne dépasse pas la religion naturelle. Locke n'admet qu'un « christianisme raisonnable », et il veut pour tous les cultes positifs la plus large tolérance, sous réserve cependant des droits de l'État.

2) **Pensées sur l'éducation.** Locke a écrit ces « Pensées sur l'éducation » pour le fils du Comte de Shaftesbury ; il s'y inspire avant tout de son idéal *libéral*. Il faut respecter dans l'enfant la spontanéité de la nature sans le soumettre à une formation despotique qui semble transformer la vie des maisons d'éducation en « esclavage de galériens ». C'est pourquoi l'éducation privée est préférable à la formation commune des collèges. En tout cas, il faut absolument bannir l'emploi des coups et des contraintes excessives [[°1145](#)]. On retrouve des idées semblables dans l'Émile de J. -J. Rousseau [[§451](#)].

3) **Doctrines juridiques et économiques.** Pour connaître la société, il convient d'étudier les individus qui la composent, de même qu'on apprécie une idée complexe en analysant les idées simples qui la forment. Or l'homme dans l'état de nature n'est pas un être amoral, comme le voulait Hobbes ; il possède de vrais droits. Le droit, selon Locke, n'est rien d'autre que le pouvoir de faire ce qui nous est utile ; à l'analyse, il apparaît comme un autre nom donné à la liberté, dans le sens où elle appartient, comme nous l'avons dit, à notre activité volontaire.

Nous avons d'abord un droit naturel sur notre propre personne, sa conservation et son développement. De là découle notre droit sur notre travail et l'ouvrage de nos mains ; et tel est le fondement du droit de propriété. Si l'on s'approprie légitimement un bien « nullius », c'est que l'occupation est un véritable travail ; on ne peut posséder un champ que dans la mesure où on peut le labourer et le faire fructifier ; bref, c'est le travail seul qui est l'origine de la propriété et qui en reste la règle et la limite [[°1146](#)]. Enfin, les parents ont un droit naturel sur leurs enfants, car la famille est elle-même une institution naturelle.

Locke estime ces doctrines solidement démontrées, sans admettre évidemment des lois ou principes moraux innés, mais en examinant les idées que nous nous formons de notre nature et de ses activités ; elles se déduisent en particulier des rapports entre le Créateur et les créatures, en sorte que la croyance en Dieu en est le dernier fondement.

4) **Système politique.** Pour Locke comme pour Hobbes et pour Rousseau, l'origine de la société est un contrat consenti entre citoyens ; mais ce contrat n'est, ni la source de tous les droits, car il les suppose au contraire, ni leur abandon total entre les mains de représentants, car il a pour but d'en garantir le plein exercice en mettant en commun les forces dont chacun dispose. C'est pourquoi, le contrat social comporte l'abandon du seul droit de coercition ou de punition. Chaque citoyen considéré isolément pourrait défendre ses droits, même par la violence ; mais ce but sera bien mieux réalisé au moyen d'une organisation commune qui, par ses lois, établira les règles de la paix sociale, les fera exécuter par son autorité et résoudra les cas douteux, en évitant les querelles et les guerres privées.

De cette notion fondamentale, Locke tire tout son système de politique libérale et de tolérance. La société, pour atteindre sa fin, doit, comme nous venons de l'établir, jouir du triple pouvoir, législatif, exécutif et judiciaire. Mais ces trois pouvoirs ne peuvent légitimement être concentrés dans les mains d'un seul, qui les exercerait comme s'il les recevait directement de Dieu, ou comme s'il possédait la domination absolue sur ses sujets. Au contraire, ces pouvoirs viennent du peuple, et celui-ci conserve toujours la faculté de reprendre ce qu'il a concédé ; il a le droit de faire une révolution si l'État ne garantit plus l'exercice de ses droits naturels. C'est pourquoi, la meilleure forme politique est la *monarchie tempérée* où les trois pouvoirs sont aux mains de personnes différentes, tandis qu'une loi fondamentale établit leur coordination. C'est la condamnation de la royauté absolue de droit divin et du despotisme cher à Hobbes, et la justification de la royauté constitutionnelle établie en Angleterre par la révolution de 1688.

L'État et l'Église, selon Locke, ayant leur mission propre, doivent être entièrement séparés ; chacune des deux sociétés légifère et agit en pleine indépendance. Nous savons d'ailleurs que les vérités dogmatiques nous sont inaccessibles : c'est le champ de la foi et des opinions libres où la plus large tolérance est de règle. L'État cependant conserve le droit d'interdire et de poursuivre tout ce qui porterait atteinte à ses pouvoirs ; c'est pourquoi, il ne doit pas tolérer l'athéisme, car la croyance en Dieu est le fondement de toute loi morale et sociale ; il proscrie de même la religion catholique romaine qui soumettrait ses sujets à une puissance étrangère.

La théorie de Locke, quoique d'esprit oppose à celle de Hobbes, aboutit donc aux mêmes erreurs par une égale méconnaissance des droits de l'Église [[§368, D.,\(4\)](#)]. Nous la retrouverons pour l'essentiel dans la doctrine de J. -J. Rousseau, par l'intermédiaire duquel elle a inspiré longtemps la politique des démocraties [[§453](#)].

CONCLUSION. — Locke nous apparaît comme un penseur de juste milieu dont les doctrines sont unifiées, moins par un principe puissamment conçu d'où se déduirait logiquement l'explication de tous les aspects du réel, que par une direction d'ensemble, pratique et modérée, assez habituelle au tempérament anglais. Trop respectueux du bon sens et de la tradition pour mettre en doute les grandes vérités sur Dieu, l'âme et le monde ; trop

effrayé des excès du fanatisme pour ne pas condamner l'intuition ; trop préoccupé des études positives pour quitter les solides données de l'expérience ; mais aussi, trop ami de la raison et du renouveau scientifique et philosophique de son temps pour ne pas accueillir avec empressement l'esprit de Descartes, il ne professe qu'un semi-empirisme, équilibré par un semi-rationalisme. Cette modération même fit son succès au XVIIIe siècle : il fut spécialement l'inspirateur des philosophes de l'encyclopédie en France, d'autant plus que son rationalisme ennemi de tout surnaturel continuait la tradition de l'esprit moderne.

Cependant, si Locke au point de vue philosophique n'est pas de la race des grands génies, il eut le mérite de reprendre un des problèmes dont l'élaboration fait l'honneur de la philosophie moderne : celui de la valeur de notre connaissance. Il est en cela le véritable continuateur de Descartes dont il adopte la méthode avec ses deux postulats : la position idéaliste du problème critique, et la valeur de notre entendement pour atteindre le réel. Mais il fait oeuvre personnelle en dénonçant un grave défaut de la solution cartésienne : son dédain injustifié pour l'expérience sensible. Locke rétablit la grande loi de notre intelligence abstractive : toutes nos sciences viennent des sens [[°1147](#)]. Mais, passant à l'excès opposé, il opte résolument pour l'EMPIRISME ; et si lui-même n'en dégage pas encore toutes les conséquences, c'est en réfléchissant sur les analyses de son « Essai » que Berkeley et Hume vont réaliser ce développement doctrinal.

Précis d'histoire de philosophie (§376 à §386)

2. - Deuxième Degré. 1) Berkeley (1685-1753).

[b81\) Bibliographie spéciale \(Berkeley\).](#)

§376). Georges Berkeley est né à Dysert (Comté de Kilkenny) en Irlande, d'une famille protestante d'origine anglaise. Il fit ses études au Trinity College de Dublin où les auteurs favoris étaient Descartes, Newton et Locke. Il y conquist la maîtrise ès-arts dès 1707 et y resta comme professeur de grec, d'hébreu puis de théologie. « Nature vive et originale, il donna dès lors l'impression d'une personnalité un peu déconcertante, mais irrésistiblement attachante ; plus tard, ses amis le déclareront orné de toutes les vertus » (Pope) [[°1148](#)].

Il s'intéressa au problème soulevé par le géomètre Molineux [[°1149](#)] : « Un aveugle-né recouvrant la vue pourrait-il par ce seul sens distinguer un cube d'avec une sphère ? » Il proposa sa solution dans son *Essai sur une nouvelle théorie de la vision* (1709) ; il s'y engageait déjà vers son système de l'immatérialisme qui se trouve définitivement élaboré dans son ouvrage capital : *Traité sur les principes de la connaissance humaine* (1710) ; son livre de notes, le *Commonplace Book* écrit entre 1702 et 1710, nous fait assister à la genèse de cette doctrine et nous donne un plan complet où sont prévues des applications à l'optique, à la géométrie, à la morale. L'ouvrage cependant n'eut pas le succès espéré ; l'auteur vint lui-même à Londres pour lui recruter des amis et il y écrivit les trois *Dialogues entre Hylas et Philonöus* où il expose ses idées d'une façon plus littéraire. En même temps, il commence une polémique contre les libres penseurs, notamment contre A. Collins, dans une série d'articles de la revue *The Guardian* (1713) ; car, membre du clergé et d'esprit très religieux, il dirigeait principalement son système contre l'athéisme et le matérialisme.

De 1713 à 1720, il voyage en Italie, en Sicile, en France et il écrit à Lyon son *De motu* où il attaque la physique de Newton. De retour à Londres, il est nommé doyen de Derry (1721) ; mais deux ans plus tard, ayant hérité de la fortune d'Esther Vanhomrigh, il voulut l'employer à la conversion des peuples d'Amérique récemment colonisés par l'Angleterre ; dans ce but, il imagine la fondation aux Bermudes d'un Institut académique et missionnaire. Il s'embarque en 1728, emportant toute une bibliothèque et la promesse d'un subside gouvernemental de 20 000 Livres. Il n'alla pas plus loin que Rhode-Island où il attendit deux ans le subside qui ne vint pas ; il s'y occupa utilement en se plongeant dans l'étude de Platon, Plotin et Proclus et en écrivant son principal ouvrage de polémique contre les libres penseurs : *Alcyphron or the minute philosopher*. Ne pouvant réaliser ses rêves de mission, il revient à Londres où il réédite ses ouvrages antérieurs ; à cette occasion, il répond aux critiques qu'on lui adresse, dans sa *Défense et explication de la Théorie de la vision* (1733) et dans *l'Analyste* [[°1150](#)] (1734).

En 1734, il est nommé Évêque anglican de Cloyne (Irlande du Sud), diocèse peuplé en grande partie de catholiques romains [[°1151](#)]. Il s'intéresse à leur situation économique souvent misérable, fonde des oeuvres de bienfaisance, des écoles, et écrit sur ce sujet *The querist* (1735) et sa *Lettre sur une banque nationale d'Irlande* (1737), tout en continuant de lutter contre l'athéisme par son *Discours contre la licence et d'irréligion du temps* (1737). En 1740, une épidémie ravageant son diocèse, il se souvient d'un remède très vanté par les Indiens d'Amérique : *l'eau de goudron* ; il l'applique lui-même avec succès et y trouve l'occasion d'un dernier grand ouvrage philosophique : *Siris* ou « Chaîne de réflexions et recherches philosophiques sur les vertus de l'eau de goudron et divers autres sujets connexes entre eux et naissant l'un de l'autre » (1735), où, en partant des propriétés du merveilleux remède, il s'élève à des considérations mystiques sur Dieu et ses rapports avec la nature, à la façon du néoplatonisme. En 1752, il se retire à Oxford où il meurt bientôt (14 janvier 1753).

Principe fondamental. Le système de Berkeley porte le nom d'IMMATÉRIALISME, parce que, poursuivant la marche logique de l'empirisme vers l'idéalisme, il nie la réalité de toute substance matérielle et

ne retient plus que les esprits (l'âme et Dieu) sujets des idées. Cette négation de la matière qui fit scandale au XVIIIe siècle [[°1152](#)] était en germe dans la théorie de l'idée claire, prise comme l'unique objet de nos sciences. Descartes, considérant nos idées comme représentatives ou douées de valeur objective, leur assignait pour raison d'être l'existence des choses représentées ; de la sorte, l'idée d'étendue supposait l'existence de la matière. L'intuition centrale de Berkeley est de donner pour raison d'être aux idées, non plus leur objet, mais le sujet qui les produit. Selon lui, « *nos idées qui sont l'unique objet de nos sciences, s'expliquent pleinement par l'activité de l'esprit* », soit de notre esprit, soit de l'Esprit souverain, Dieu : tel est le principe fondamental du système.

Mais pour lui donner son vrai sens, il faut le replacer dans l'atmosphère positiviste où il se déploie. Le point de départ est totalement empiriste, tout en aboutissant à un idéalisme radical ; cependant, en expliquant l'idée par son sujet, cet idéalisme est corrigé par un réalisme spirituel qui trouve enfin un couronnement normal, sinon nécessaire, dans les spéculations néoplatoniciennes de la *Siris*.

A) Point de départ empirique.

§376bis). Berkeley, l'adversaire irréductible de la matière, n'est aucunement opposé à la connaissance sensible, ni même à l'expérience externe. Il adopte au contraire le point de départ de Locke et distingue d'abord trois sortes d'idées : 1) celles qui sont imprimées actuellement dans les sens ; 2) celles qui proviennent des affections de l'esprit (réflexion) ; 3) les idées complexes obtenues par combinaison des précédentes ; et il ramène toute la valeur de ces dernières à celle des simples. Bien plus, il travaille à corriger Locke dans le sens d'un empirisme plus rigoureux en excluant définitivement toute idée abstraite.

Locke, nous l'avons vu, conservait un certain conceptualisme ; pour lui, l'esprit est actif dans la formation des universaux, qu'il définit : « des idées complexes formées par une collection schématisée d'idées simples, groupant les seuls caractères semblables trouvés en plusieurs individus et désignés par un même nom commun ». Or une telle idée, pour Berkeley, n'est ni possible, ni utile.

Il est *impossible* d'abord de la construire, car si on cherche à en préciser la signification, on y découvre des attributs contradictoires ; celle de triangle, par exemple, pour représenter *à la fois* des triangles scalènes et isocèles, devrait avoir trois angles et trois côtés *à la fois* égaux et inégaux : image manifestement impossible [°1153]. On est porté à en affirmer l'existence à cause des *noms communs* qui semblent l'exiger, en particulier dans les démonstrations générales, comme celles de la géométrie ; mais c'est une illusion, car le plus souvent, on emploie les noms sans leur associer une signification déterminée, à la manière des lettres dans l'algèbre « qui toujours désignent des quantités particulières auxquelles on n'est pas obligé de penser pour bien raisonner » [°1154]. Si l'on veut aller au fond des choses, il faut considérer la pensée avant l'emploi du langage, comme celle « d'un solitaire qui, seul au monde et doué de capacités remarquables, connaîtrait sans les mots » [°1155], et l'on constate l'inexistence de toute idée abstraite.

Berkeley ne rejette pas, d'ailleurs, le nom commun ni même l'idée générale ; mais l'abstraction, selon lui, est *inutile* pour les expliquer ; car il suffit d'une image déterminée, prise comme représentation d'autres images semblables. On raisonnera, par exemple, sur le triangle en général en pensant à tel triangle qui, en fait, est scalène, mais sans « se préoccuper de la nature de ses angles ou de la relation particulière qui existe entre ses côtés ». Ainsi, pour Berkeley, « penser n'est pas saisir une essence abstraite, réelle ou nominale, c'est passer d'une idée à une autre, grâce à la fonction de signe assumée par l'idée » [°1156]. Il n'y a donc pas d'idée abstraite, mais l'idée générale ou universelle n'est qu'une idée particulière, prise comme signe d'autres idées particulières ; et à ce titre, désignée par un nom commun [°1157].

B) Idéalisme radical.

§377). « Nos idées constituent l'unique objet de nos sciences » : cette affirmation prend de plus en plus l'allure d'un axiome, depuis que Descartes et Locke ont posé de cette façon le problème de la connaissance. Mais Berkeley en conclut aussitôt et avec une égale évidence, selon lui, que pour les objets sensibles, toute leur réalité est d'être perçue ; pour eux, « *esse est percipi* » : cette maison, cet arbre, ces oiseaux, toutes les

richesses de la nature sont réelles quand nous les voyons ou que nous les percevons sensiblement ; mais tout disparaît, si nous n'y pensons plus [°1158] ; car *il n'y a de réel que nos idées ou faits de conscience*. Berkeley, par son réalisme spirituel, s'est préoccupé de rassurer le bon sens, en maintenant la différence entre les imaginations subjectives et les perceptions objectives du monde externe, mais sans jamais cesser d'argumenter contre la croyance en la matière.

Il commence par effacer toute distinction entre *qualités premières* et *qualités secondes*, ne donnant à toutes deux qu'une valeur idéale. C'est là, d'abord, une conséquence de la condamnation des idées abstraites. Si l'on cherche en effet à se former une idée à part d'une qualité première, par exemple, d'une étendue sans aucune couleur, d'un mouvement sans rapidité ni direction visible, etc., on retombe inévitablement dans les absurdités des idées abstraites. Ces qualités ne sont donc au fond qu'un nom commun pour désigner un objet concret [°1159] et déterminé : non pas la figure, mais *telle* figure, ce triangle, par exemple ; et cette idée authentique, qu'elle soit simple ou composée, n'est en définitive qu'un fait de conscience, une sensation immédiate ou élaborée.

De plus, au point de vue de l'introspection, la perception de l'étendue, du mouvement et de la solidité, manifeste absolument les mêmes caractères que les autres perceptions. On y rencontre des illusions toutes semblables ; ainsi, un objet qu'un homme « aura peine à apercevoir, paraîtra une énorme montagne à quelque animal extrêmement petit » [°1160] et « ce qui paraît dur à tel animal, paraîtra mou à tel autre, si ce dernier est beaucoup plus fort et a des membres vigoureux ». La seule différence est que les qualités secondes, comme « la chaleur et le froid, les goûts et les odeurs nous affectent avec un peu plus de vivacité d'un sentiment agréable ou désagréable » [°1161] ; mais toute sensation, qu'elle soit affective ou indifférente, reste également une sensation, c'est-à-dire un fait de conscience qui n'existe que dans l'âme.

Si on examine en particulier la *vision*, elle nous donne seulement, dit Berkeley, la sensation de la couleur et nullement celle de la distance, du volume ou de la figure. La distance, par exemple, n'est qu'une « ligne dirigée directement vers l'oeil » et « une ligne placée de la sorte ne peut

certainement pas être perçue par la vue ». Elle n'est donc « pas un sensible propre et immédiat de la vue » [°1162]. C'est au toucher qu'elle appartient en propre ; et pour expliquer la « vision à distance » qui nous est si familière, il faut faire appel à l'association des idées opérée spontanément par l'exercice. Nous constatons que telle sensation de couleur exige toujours pour être saisie par le toucher, tel mouvement exercé pendant tel temps, comme étendre le bras ou faire trois pas ; et « selon la constance et l'ordre de la nature », nous concluons désormais de la première à la seconde ; c'est là tout ce qu'on appelle « voir à distance ». Il en est de même pour la forme et le volume. Un aveugle-né qui, par hypothèse, retrouverait la vue, constaterait simplement l'existence « d'un nouvel ordre de sensations existant actuellement dans l'esprit » [°1163] à savoir, les sensations de couleurs dégagées des qualités premières.

Ces remarques pénétrantes de Berkeley ont suscité bien des recherches de psychologie expérimentale ; elles ruinent sans nul doute le réalisme naïf, à la manière des épicuriens [§108], qui place tel quel hors de nous l'objet de nos perceptions. Il faut en effet distinguer l'intuition initiale du sens, acte analytique de *sensation* qui n'atteint qu'un objet brut et imprécis (une tache colorée, dans la vision) ; — et la *perception*, acte synthétique dont l'objet se détache avec netteté (par exemple, voir *son père*) : en celle-ci, il faut faire une large place à l'éducation des sens et à l'association des idées. Mais si les couleurs ne sont pas vues à distance, Berkeley n'a pas le droit de conclure aussitôt qu'elles n'existent que dans l'esprit ; car l'intuition initiale, sans rien préciser d'ailleurs, les saisit incontestablement comme *en dehors* de notre esprit et aussi, comme affectées d'une réelle étendue, au moins en surface. Et il en est de même pour les autres sensations ; le toucher en particulier témoigne clairement de *l'existence concrète* [°1164] d'un « non-moi » ou d'un objet résistant placé hors de la conscience et doué d'étendue. Les psychologues modernes, avec W. James et Bergson, ont retrouvé cette vérité.

Si Berkeley ramène les qualités premières au rang des secondes, c'est pour conclure que les unes et les autres sont de simples faits de conscience ; d'où l'inutilité de la matière. Contre celle-ci, il fait aussi valoir l'impossibilité de se former une idée précise d'un *substratum* ou soutien des accidents

[°1165]. Enfin, pour lui donner le coup de grâce, il propose une double réduction à l'absurde :

a) Il y aurait contradiction, selon lui, à admettre l'existence objective d'une réalité corporelle quelconque : car si cet objet extérieur est perçu, il est une idée comme toute perception, c'est-à-dire un fait spirituel, subjectif ; et s'il n'est pas perçu, aucune de nos idées ne peut le représenter, parce que seule une autre idée peut ressembler à une idée. Ce raisonnement vaut, non seulement contre toute substance corporelle, mais aussi contre toute propriété sensible extérieure sans distinguer entre qualités premières et qualités secondes.

b) D'une façon plus générale, il y a contradiction, selon lui, à affirmer qu'une réalité extérieure existe en soi sans être actuellement connue : car si nous *affirmons* qu'elle existe, c'est qu'elle est actuellement connue par nous ; et si personne n'affirme rien d'une chose, c'est donc qu'elle n'est rien pour tout le monde, c'est-à-dire qu'elle est un pur néant. Donc, pour les objets de nos idées, exister c'est être perçu : pour eux, « *esse est percipi* ».

L'idée, unique objet de nos sciences, est à la fois un fait de conscience ou phénomène *subjectif* immédiatement saisissable par l'introspection [°1166], et un *objet* déterminé, comme une couleur, une figure, ou, dans les idées complexes, un homme, un arbre. Berkeley ne distingue jamais ce double aspect, et si on lui objecte qu'il réduit les choses à des idées, il répond triomphalement qu'au contraire, il réduit les idées à des choses ! Cette indissoluble union a pour résultat de rendre infaillible notre connaissance des « choses » ainsi comprises ; car nous en avons l'intuition immédiate et elles *sont* totalement ce que nous en pensons, puisqu'elles ne sont rien d'autre que nos idées : le critère de l'« idée claire » s'applique ici sans difficulté. « Plus un homme arrive à connaître la connexion des idées, conclut Berkeley, plus on dit qu'il connaît la nature des choses » [°1167].

C) **Réalisme spirituel.**

§378). Cependant nos idées ne sont pas pleinement intelligibles par elles-mêmes, car elles se manifestent comme variables, multiples et surtout passives : une couleur ou un triangle, par exemple, est une image toute objective, incapable de rien produire ; les idées s'associent, mais ne se

causent pas mutuellement. Il faut donc pour les expliquer admettre une source, et cette source, comme nous le révèle l'intuition, est l'esprit qui les perçoit et les veut. « J'en fais tous les jours l'expérience, dit Berkeley ; je perçois en effet des idées innombrables, et par un acte de volonté, je puis en former une multitude de très différentes » [°1168]. Cette intuition, comme celle du « Cogito » cartésien [§325, §327], saisit, à travers le phénomène passager de l'idée, la *substance* permanente et spirituelle de notre *moi*, naturellement incorruptible. Mais en maintenant cette substance, Berkeley se défend de lui donner le rôle de *substratum* dont il a montré l'inanité pour la matière. Un esprit, selon lui, est simplement un principe actif, doué d'intelligence et de volonté. L'intelligence désigne, comme c'était l'habitude depuis Descartes, la connaissance en général, sensation et imagination, aussi bien que science et hautes spéculations sur Dieu et la morale. La volonté est la puissance d'agir, d'éveiller ou combiner des idées, de produire des mouvements, c'est-à-dire la série de sensations que l'on nomme « mouvement » [°1169] ; et elle est douée de *liberté*, car, nous le constatons, c'est de notre plein gré que nous agissons. Telle est la substance spirituelle : elle est le principe explicateur des idées, parce qu'elle est capable de les recevoir passivement en les comprenant par son intelligence [°1170], et de les produire activement en les formant par sa volonté.

Cette conception, loin de justifier aux yeux du philosophe irlandais l'existence de la matière, lui fournit de nouveaux arguments contre elle. Elle ne pourrait en effet se justifier qu'au titre de cause productrice des sensations ; or il n'y a pas d'action ou de production concevable en dehors de celle que nous expérimentons en nous, celle de l'âme produisant ses idées par sa volonté [°1171]. La matière qui n'a pas de volonté ne peut donc causer nos sensations, de même qu'elle ne peut en recevoir, parce qu'elle n'a pas d'intelligence. Bref, l'esprit est à la fois nécessaire et suffisant pour expliquer l'objet de nos sciences.

Cependant, notre âme seule ne rend pas compte de tout ; car, parmi nos idées, nous découvrons deux séries opposées : les unes dépendent totalement de nous : ce sont les *imagination*s que nous formons et manions en pleine liberté ; notre âme en est la raison d'être suffisante. Les autres que nous appelons *sensations externes*, se manifestent indépendantes de notre « moi » ; nous les recevons passivement dans notre intelligence, et l'ordre

de leur succession suit une loi propre qui s'impose à nous du dehors. Sur ce point, Berkeley veut satisfaire le bon sens et il y réussit sans peine. Pour lui, comme pour tous, il y a un monde externe irréductible aux idées de notre « fantaisie » ; si on voit un arbre dans le jardin, il faut le dire hors de nous, et si un grand nombre d'hommes le voient, c'est, en un sens, le *même* objet qui est perçu par tous ; et quand nous cessons d'y penser, il demeure, en un sens, hors de nous tel qu'il était auparavant. Mais c'est l'explication qui n'est pas celle de tout le monde.

Il reste démontré, en effet, que la matière n'est rien et que toute la réalité des choses sensibles est d'être perçues. Mais, puisque seul un esprit peut produire des idées, et que « mes sensations, dit Berkeley, ne dépendent pas de ma pensée, il doit y avoir quelque autre esprit dans lequel elles résident ». Et cet esprit « qui perçoit constamment ce monde sensible et lui donne par là sa réalité extérieure (par rapport à nous) et sa permanence » [°1172], c'est Dieu ; nous en saisissons l'existence par une inférence immédiate, à travers l'existence du monde sensible ou de nos sensations dont nous avons aussi l'intuition infailliblement certaine. En ce sens, Berkeley affirme avec force la *réalité des corps*, c'est-à-dire l'existence d'idées plus riches produites en nous par Dieu, et ainsi, distinctes des autres idées que nous créons à notre gré.

De plus, les caractères du monde sensible nous révèlent les attributs de Dieu et nous le font apparaître comme le vrai Dieu des chrétiens dans lequel « nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » [°1173]. Car si les phénomènes nous révèlent dans leur cause un pouvoir illimité, c'est que Dieu est un Être actif et tout-puissant : il est l'Esprit souverain et infini. Si l'on ne peut assez admirer l'ordre, la régularité et l'appropriation à certaines fins de ces phénomènes, c'est que Dieu est « infiniment sage et prévoyant et bon au delà de toute expression » [°1174]. Si d'ailleurs il est cause de nos sensations dont certaines, comme la douleur, sont des imperfections, il n'en est pas affecté. « C'est un pur Esprit, dégagé de toutes ces sortes de liens naturels où notre esprit fini se trouve engagé. Il connaît tout, car c'est une perfection », mais d'une façon immuable, sans éprouver toutes nos variations sensibles [°1175]. Il ne faut pas craindre non plus qu'il soit l'auteur du mal, bien qu'il produise toute la réalité des choses en produisant nos idées ; car le mal est dans le désordre des volontés libres résidant en nos

âmes. Au contraire, la doctrine de l'immatérialisme, en montrant Dieu partout immédiatement présent, incitera à la piété et à l'observance des lois morales. Surtout, en niant la matière, elle résoudra d'un seul coup les problèmes insolubles soulevés à son sujet par les philosophes [[°1176](#)] ; et en expliquant le monde sensible par Dieu, on fermera la bouche aux athées. Les sciences physiques elles-mêmes s'en trouvent affermies et ennoblies ; car si l'objet de nos études n'est que la série des sensations ordonnées que Dieu produit en nous selon les lois qu'il s'est fixées, la nature devient comme un langage qui nous dévoile les secrets de la divine Sagesse. Et c'est en approfondissant ce dernier avantage, semble-t-il, que Berkeley nous introduit dans un nouvel aspect de son système.

D) Couronnement platonicien.

§378bis). Dans la dernière période de sa vie, Berkeley découvrit par l'étude d'ouvrages platoniciens un moyen plus efficace d'atteindre Dieu. Nos idées authentiques en effet, celles qui viennent de l'expérience sensible, ne nous disent rien de la nature divine : elles représentent les objets d'une façon toute passive, et Dieu est un Esprit essentiellement actif. D'autre part, un philosophe empiriste ne pouvait songer aux concepts intellectuels abstraits, ni aux raisonnements fondés sur eux pour construire, comme un saint Thomas, une théodicée « scientifique » [[§267](#)]. Il devait donc se contenter d'affirmer Dieu comme un Esprit, analogue à notre âme, sans pouvoir se former de sa nature une idée vraiment ressemblante.

Or, grâce aux purifications platoniciennes, l'Évêque de Cloyne espère s'élever à une intuition vraiment intellectuelle, supérieure à celle des idées sensibles et même à celle de notre moi, saisi comme une activité productrice d'idées : savoir à l'intuition des *Idées archétypes* qui constituent l'Esprit divin lui-même, source créatrice de ces merveilleuses chaînes de sensations qui à leur tour constituent le monde sensible et ses lois. Ces Idées, régulatrices de l'univers, n'ont rien de commun avec les idées abstraites définitivement condamnées ; elles sont de vraies réalités, intellectuelles et incréées, principe à la fois de l'ordre des choses et de nos sciences les plus hautes. Mais « l'intellect humain le plus affiné, tendant ses forces à l'extrême, saisit tout au plus, de ces Idées divines, quelque lueur

fugitive ; car elles planent au-dessus de toutes choses corporelles, sensibles ou imaginaires » [[°1177](#)].

Pour expliquer l'influence créatrice des Idées divines dans le monde, Berkeley représente celui-ci comme un être animé dont Dieu lui-même est la vie, non par identité panthéiste, mais en ce sens que la nature est comme l'instrument immédiat dont Dieu se sert pour nous manifester ses idées, une sorte de théophanie où l'Esprit créateur prend une forme finie pour se proportionner à nos intelligences créées. Cette forme finie, comme l'exige la doctrine empiriste, est une réalité sensible, quoique invisible : c'est un *feu* très pur et très subtil, tout semblable à l'âme du monde des stoïciens [[§99](#)]. Étant comme imprégné de la divine Sagesse dont il est l'instrument, il pénètre toutes choses, constitue les diverses qualités ou idées sensibles et les relie en un vaste réseau parfaitement ordonné où chaque partie sympathise avec le tout et se met ainsi en équilibre avec les autres pour le plus grand bien de toutes. C'est précisément parce que l'eau de goudron possède avec plus d'abondance ce feu très pur qu'il est un merveilleux remède et devient à son tour un instrument de la Providence pour répandre le bien parmi les hommes [[°1178](#)].

En scrutant ces raisons d'être plus profondes, Berkeley reste fidèle à son immatérialisme. Cette nature et ce feu subtil n'ont d'autre réalité que d'être perçus par nos âmes ; et comme ils sont une émanation de Dieu, ils nous le rendent intimement présent, tout en expliquant que ce monde sensible nous reste extérieur, doué de lois propres qui s'imposent également à tous. De la sorte, si notre esprit est une première condition explicative des idées et des choses, l'Esprit divin en est la dernière raison d'être, par ses Idées archétypes et le feu subtil où il s'exprime : explication qui dépasse de très haut l'horizon empirique, mais qui, sans découler nécessairement du principe initial de Berkeley, ne le contredit pas et en est un harmonieux couronnement.

Peut-être néanmoins, ce couronnement a-t-il moins de solidité que de beauté. Après avoir si fortement établi que tout le contenu de nos pensées est d'ordre sensible, il est arbitraire de nous doter d'une puissance intuitive capable de pénétrer les secrets de la Divinité [[°1179](#)] ; car la raison humaine

est abstractive et l'intuition qui lui convient ne dépasse pas les bornes modestes que lui assigne saint Thomas [[§262](#) et [§540](#)].

À ce point de vue, Berkeley n'a pas tort de reconnaître comme Descartes une réelle intuition de notre moi comme substance pensante [[°1180](#)]. C'est à bon droit aussi qu'il exige pour nos sensations une cause extérieure ; et même, l'origine qu'il leur assigne : Dieu Créateur, est une raison d'être incontestablement *suffisante*. Si l'on adopte la position du problème critique à la manière de Descartes et de Locke, il est difficile d'échapper à la dialectique pressante de l'immatérialisme ; celui-ci a pour lui la logique en supprimant les corps comme inutiles. Mais c'est la position du problème qu'il faut redresser. Nous ne commençons pas par connaître nos propres pensées ; la sensation, comme nous l'avons dit, nous livre d'abord son objet dans sa réalité concrète et *transsubjective*, c'est-à-dire hors de notre conscience, et l'on ne peut nier la valeur de cette intuition pleinement évidente, sans nier la possibilité de tout jugement vrai et de toute science. Il suffit ensuite de montrer, en résolvant convenablement le problème des universaux, que nos idées abstraites ont le même contenu [[°1181](#)] que nos intuitions sensibles, pour justifier pleinement la valeur objective de nos sciences humaines.

En cherchant une raison d'être à nos connaissances en dehors de la matière, Berkeley se flattait de nous mettre en présence de Dieu avec plus de force et d'évidence que par toute autre voie ; et c'est avec raison qu'il voyait Dieu dans cette direction. Ses réflexions sont comme un reflet des théories de la métaphysique réaliste telle que la défend saint Thomas [[§260](#)], sur la vérité ontologique. Rien de réel en effet ne peut exister en soi sans être intelligible, et donc, sans être pensé, et cela, *actuellement*, au moins par l'Intelligence créatrice de Dieu : pour celle-ci, la théorie cartésienne de l'idée claire s'applique à plein : il y a correspondance parfaite entre idée et réalité, tellement que, pour l'objet, exister c'est précisément être pensé. Mais, suivant les réalistes, cette pensée créatrice a posé dans l'être, des *choses réelles* dont nous constatons l'existence par intuition sensible et que nos sciences abstractives atteignent vraiment [[°1182](#)]. L'immatérialisme, comme toute erreur, ne pêche pas dans ce qu'il affirme, mais dans ce qu'il nie. Dieu est nécessaire comme cause première pour expliquer chacune de nos sensations et chacun des objets ou phénomènes sensibles que nous

percevons, et il est en définitive la pleine raison d'être de la stabilité et de l'ordre de la nature. Mais la cause première ne supprime pas les causes secondes ; au lieu de tout expliquer par Dieu [°1183], nos sciences doivent se porter d'abord vers les créatures pour s'élever ensuite au Créateur.

On peut d'ailleurs contester la valeur de cette ascension, dans la doctrine de Berkeley ; car, pour celui-ci, le principe de causalité n'est pas sans équivoque. D'une part, s'il s'agit du monde sensible, les phénomènes n'agissent pas les uns sur les autres ; le feu, par exemple, ne produit pas la brûlure ; selon l'empirisme idéaliste, nous constatons seulement deux idées qui se suivent et nous pouvons découvrir les lois de succession de ces idées (ou phénomènes), reflet des lois de la Sagesse divine : la notion de cause n'a pas d'autre sens. — Mais, d'autre part, s'il s'agit de l'âme et de Dieu, la cause productrice des idées est une substance et même un Esprit infini qui les crée efficacement, ce qui donne un sens tout différent au principe de causalité. Ce dernier sens est de soi très légitime, comme le montre le réalisme modéré ; mais il n'était guère compatible avec l'empirisme absolu adopté par l'Évêque de Cloyne : c'est ce que Hume va bientôt mettre en lumière.

CONCLUSION. — Berkeley nous présente une curieuse synthèse d'empirisme et de spiritualisme, de positivisme et d'idéalisme, de goût pour le sensible et d'aversion pour la matière. Mais ce qu'il rejette sous le nom de matière, ce ne sont pas les corps, mais le *substratum* inconnaissable dont parle Locke, comme constituant *l'essence* des réalités sensibles dont les phénomènes ne seraient que l'enveloppe. « Tous deux, dit Philonöus à Hylas, nous nous accordons sur ce point que nous ne percevons que des formes sensibles, mais il y a divergence entre nous en ce que vous ne les regardez que comme des apparences vides, moi au contraire comme des êtres réels. Vous ne croyez pas à vos sens, moi, j'y crois » [°1184]. C'est là un des caractères les plus profonds de la philosophie anglaise : l'estime des faits et de l'expérience. Il n'en est que plus curieux de le voir allié avec un élan irrésistible vers les réalités spirituelles et vers Dieu, qui pénètre toutes les théories en immatéalisme un peu comme en augustinisme. Il faut l'expliquer sans nul doute par les sentiments profondément religieux du clergyman et de l'évêque anglican, préoccupé de garantir le peuple chrétien contre les dangers de l'athéisme et de l'immoralité débordante du XVIIIe

siècle. Mais on peut y voir aussi une sorte d'affinité psychologique entre le goût de l'intuition sensible et celui de l'intuition intellectuelle, en sorte que Berkeley, en s'exerçant à pénétrer le phénomène concret, considéré par lui comme vraie réalité, apprit aussi à pénétrer la substance spirituelle non moins concrète de son âme, et enfin la réalité toute spirituelle de Dieu.

Malgré tout, cependant, c'est l'empirisme et le goût du sensible qui domine dans le système de l'immatérialisme : il est la partie la plus solidement élaborée et qui eut le plus d'influence sur le mouvement des idées. Grâce au contre-poids du spiritualisme, Berkeley ne détruisit qu'à moitié le réalisme de Locke ; mais son empirisme idéaliste va permettre à son successeur d'achever son oeuvre critique. Déjà, en France, un philosophe, lui aussi disciple de Locke, en s'en tenant servilement à l'empirisme, préparait la ruine de la substance spirituelle.

2) Condillac (1715-1780) [[b82](#)].

§379). Abbé de Mureaux, mais sans avoir jamais exercé les fonctions sacerdotales, Condillac fut précepteur, à Parme, du petit-fils de Louis XV, et il composa pour lui tout un cours d'Études : une grammaire, un Art d'écrire, un Art de raisonner, un Art de penser. Il est surtout célèbre par son « *Traité des sensations* » où il développe la doctrine de son « *Essai sur l'Origine des connaissances humaines* ». Il a aussi écrit un *Traité des systèmes*, où il critique Descartes, Malebranche, Leibniz et Spinoza, un *Traité des animaux*, et une *Logique* (1781), résumé de sa doctrine. Ami de J. -J. Rousseau, des Encyclopédistes et surtout lecteur assidu de Locke, il fut le plus remarquable des « philosophes » du XVIIIe siècle.

Le condillacisme n'est que l'empirisme [[°1185](#)] de Locke, simplifié par la suppression de la deuxième source des idées : la réflexion. Désormais toutes nos idées viennent uniquement de l'expérience, c'est-à-dire de la *sensation extérieure*.

D'abord, grâce à l'éducation des sens, l'esprit s'exerce à *l'attention*, qui est une sensation interne et concentrée sur un objet de façon à le percevoir parfaitement. Puis, grâce à la mémoire et à l'imagination, l'esprit *compare* attentivement entre elles plusieurs sensations, et peut former de nouvelles

idées : cette comparaison s'appelle la « *réflexion* » qui n'est donc pas une source spéciale d'idées, mais un premier travail d'élaboration. Par ce moyen, l'esprit construit des « *idées abstraites* », c'est-à-dire des « images partielles » qui, en exprimant la partie semblable de plusieurs choses, en devient pour ainsi dire la collection ; et pour se servir commodément de ces précieuses « idées simplifiées », on leur annexe un nom commun, ou « *dénomination générale* » qui est toute la réalité de nos abstractions. Enfin, en percevant par le jugement les rapports entre ces sensations générales, et en ordonnant par *raisonnement* divers jugements, l'esprit construit les sciences, de sorte que *la science n'est qu'une langue bien faite*, et que « toutes les opérations de l'esprit ne sont que des sensations transformées ».

C'est pour illustrer cette origine sensible de nos idées que Condillac imagine dans son « *Traité des sensations* » l'hypothèse de la statue, acquérant l'un après l'autre l'usage des sens. Il explique alors, avec Berkeley, que l'idée d'extension, absente de la vision, est obtenue par le tact, bien que sur ce point sa pensée ait varié.

Cependant, malgré cet empirisme absolu qui devrait le conduire aux négations du positivisme, Condillac admet encore une âme spirituelle, capable en droit de penser par elle-même, mais en fait, n'ayant actuellement d'autre rôle que celui d'organiser ses sensations [[°1186](#)]. En prenant « idée » au sens cartésien de *fait de conscience* indifféremment spirituel ou sensible, cette conception n'est pas incompréhensible ; elle n'est pas très logique cependant, comme va le montrer l'impitoyable critique de Hume.

3. - Troisième degré. Hume (1711-1776).

[b83\) Bibliographie spéciale \(Hume\)](#)

§380). David Hume est né à Edimbourg (Ecosse), d'une famille aisée, en sorte qu'il fut toujours libre des soucis matériels. Après ses études de droit, il essaya du commerce, mais peu de temps, car il ambitionna dès sa jeunesse de se faire un nom en littérature et surtout en philosophie, où il constatait, comme Descartes, que tous ses prédécesseurs n'avaient encore rien trouvé de certain. S'étant retiré en France, il y composa son premier ouvrage : *Traité de la nature humaine* (A Treatise of human nature, being

an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects) [[°1187](#)]. Cette oeuvre où il exposait son système sceptique avec pleine franchise, n'eut qu'un médiocre succès ; aussi, à partir de 1741, publie-t-il une série *d'Essais*, de morale, politique et littérature, d'allure plus modérée et plus littéraire ; il s'y montrait l'émule d'A. Smith en science économique et il conquiert les faveurs du public. Il reprit alors sous cette forme plus goûtée, les idées de son *Treatise*, en publiant son *Essai philosophique sur l'entendement humain* (1748) [[°1188](#)]. Il avait écrit, probablement vers 1749, des *Dialogues on natural Religion* qui ne furent publiés qu'après sa mort, en 1779.

Devenu conservateur de la bibliothèque des avocats à Édimbourg, il s'occupa d'histoire et publia une *Histoire de la Grande Bretagne* (1754-59) et une *Histoire naturelle de la religion* (1757). Peu après, il accompagnait à Paris, comme secrétaire, Lord Hertford, ambassadeur d'Angleterre (1764-66). Déjà célèbre, il fut fort bien accueilli par la haute société où par sa simplicité il fut l'homme à la mode ; il entra en relation avec les « penseurs » du temps, Helvétius, Montesquieu, etc. ; en rentrant en Angleterre, il emmena même J. -J. Rousseau expulsé de Suisse et lui offrit un refuge dans ses propriétés de Wootton, où d'ailleurs l'exilé ne resta pas longtemps [[§448](#)]. Il fut sous-secrétaire d'État pour l'Écosse (1767-69), puis il se retira à Édimbourg. « D'un énorme embonpoint, il se flattait de ses connaissances et de son art culinaire. Il conserva sa sérénité jusqu'au bout, malgré une longue maladie. Il mourut le 25 août 1776 » [[°1189](#)].

Hume reprend à son compte le double problème qui faisait le fond de la doctrine de Locke : le problème psychologique de l'origine et de la classification des idées ; et le problème critique de leur valeur ; et pour le résoudre, il reste fidèle aux deux théories de ses devanciers : *l'empirisme* et *la méthode de l'idée claire*. Mais il n'a plus, comme Locke et Berkeley, de préoccupations étrangères à la science pour faire dévier ses réflexions. Si les conséquences pratiques de ses doctrines semblent désastreuses pour la vie, il ne s'en émeut pas : il compte sur l'instinct pour les corriger. « Quand une opinion, dit-il, mène à des absurdités, elle est certainement fausse ; mais il n'est pas certain qu'une opinion soit fausse, de ce qu'elle est de dangereuse conséquence ». Pour lui, les recherches métaphysiques n'ont point à se justifier par leur utilité ni par leur agrément ; elles sont comme le

sport d'un esprit vigoureux [[°1190](#)]. Son unique but est de conquérir la gloire parmi les philosophes, comme Newton parmi les astronomes, en expliquant scientifiquement la vie de notre conscience, comme Newton avait expliqué les mouvements des astres. Cette disposition d'esprit lui permet de conduire logiquement à ses dernières conséquences l'empirisme radical, soumis à la règle critique de l'idée claire. Or, pour lui, la grande loi de notre vie psychologique est *l'association* et l'on peut énoncer ainsi le principe directeur de sa solution :

En partant de nos idées simples dont l'objet est infailliblement vrai, toutes nos constructions intellectuelles et scientifiques s'expliquent par les lois d'habitude et d'association psychologique.

Pour réaliser ce dessein, Hume, après avoir classé les connaissances et expliqué l'origine des idées abstraites, critique à fond la valeur de nos sciences et celle en particulier du principe de causalité. Il aboutit ainsi au phénoménisme absolu où se rejoignent les deux courants, d'idéalisme et de positivisme, issus de Descartes.

A) Classification.

§381). Hume accepte donc, comme donnée de ses réflexions, le seul monde de la conscience ; il suppose lui aussi comme évident, que l'objet d'abord connu par nous n'est jamais le réel externe, mais uniquement le « fait de conscience » le « phénomène » ou modification subjective ; c'est ce qu'il appelle en général, la *perception*.

Or « toutes les perceptions de l'esprit humain, dit-il, se résolvent en deux genres distincts que j'appellerai impressions et idées. La différence entre ces deux genres consiste dans le degré de force et de vivacité avec lesquels ils frappent l'esprit et pénètrent dans notre pensée ou conscience. Ces perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les nommer impressions ; et sous ce nom, je comprend toutes nos sensations, passions et émotions, considérées lorsqu'elles font leur première apparition dans l'âme. Par idées, j'entends les faibles images que laissent les impressions dans la pensée et le raisonnement » [[°1191](#)]. Ainsi donc,

a) *L'impression* est la perception caractérisée par l'intensité, la force et la vivacité ;

b) *L'idée* est la perception faible, « pâlie » et moins vive.

De plus, en chacune de ces deux classes, l'analyse aboutit à des éléments *simples* qui servent à construire, soit des impressions, soit surtout des idées *complexes* ; par exemple, l'idée d'une pomme s'obtient en combinant telle forme, couleur, goût, dureté, etc. ; de même, on aura l'impression complexe de la pomme, si, en la touchant, on la regarde et on la goûte.

Or, non seulement les impressions complexes se résolvent en simples, mais on constate qu'à toute idée simple correspond toujours une impression simple dont l'idée est l'affaiblissement [[°1192](#)], et par conséquent tout le contenu de notre vie mentale a son origine dans les impressions simples. Mais celles-ci se réduisent toujours à des objets d'expérience sensible. Nous les recevons passivement d'une cause externe dont nous ignorons la nature [[°1193](#)], et elles suffisent pour expliquer toutes les combinaisons suivantes [[°1194](#)]. Ainsi est établi le principe empiriste : toutes nos perceptions n'ont d'autre origine que l'expérience sensible.

Cette classification s'inspire évidemment de celle de Locke ; et pour s'y conformer tout à fait, Hume distingue encore deux sortes d'impressions : les unes viennent de la *sensation*, les autres de la *réflexion*. « Une impression, dit-il, frappe d'abord les sens et nous fait percevoir le chaud et le froid, la soif ou la faim, un plaisir ou une peine d'un genre quelconque. De cette impression, une copie est prise par l'esprit... : c'est l'idée. Cette idée de plaisir ou de peine, lorsqu'elle retourne à l'âme, produit de nouvelles impressions de désir et d'aversion, d'espérance et de crainte qui peuvent proprement être appelées *impressions de la réflexion*, parce qu'elles en dérivent » [[°1195](#)]. Ainsi, les impressions de réflexion sont d'ordre subjectif et affectif, comme les désirs ou les passions, et elles sont dérivées d'idées réviscentes. Les impressions de sensation sont d'ordre objectif et spéculatif et elles sont primitives et originales [[°1196](#)]. Toutes nos connaissances dérivent donc de ces impressions de sensation ; elles constituent un « donné », dernier résidu de l'analyse et principe premier au delà duquel il n'y a plus rien à chercher.

Bref, ce que Descartes appelait « pensée », Locke et Berkeley « idée », Hume l'appelle « perception », et c'est, en termes plus clairs, tout *fait de conscience* sous son double aspect, subjectif et représentatif d'un objet. C'est à ce deuxième point de vue qu'il se nomme spécialement *idée* ; mais, toute idée claire représente, pour Descartes, une substance réelle d'une façon pleinement scientifique ; pour Locke, d'une façon purement hypothétique ; pour Berkeley, dans le seul cas des esprits ; et pour Hume, l'idée ne représente plus qu'un autre fait de conscience, une impression primitive. Le problème critique est ainsi devenu tout immanent : l'idéalisme a remplacé le réalisme. Toute la question pour Hume est d'expliquer comment nos sciences, si riches et si complexes, se rattachent aux impressions primitives qui en forment le fondement solide et la source de vérité. Il le fait sans se départir du pur empirisme et en approfondissant le mécanisme psychologique qui conduit, selon lui, par la mémoire et l'imagination, à travers les idées abstraites, jusqu'aux plus hautes spéculations.

En effet, les combinaisons de sensations et surtout d'idées ne se font pas au hasard, mais selon la grande *loi d'association*. Hume en reconnaît trois formes principales : la *ressemblance* ; la *contiguïté* spatiale ou temporelle ; le *rapport* entre cause et effet ; et il la considère comme le grand principe d'explication. « Voici, dit-il, une sorte d'attraction qui, on le verra, produit dans le monde mental d'aussi extraordinaires effets que dans le naturel, et se manifeste sous des formes aussi nombreuses et aussi variées » [[°1197](#)].

Cette loi aide d'abord à distinguer *mémoire* et *imagination*. Car les impressions, en se conservant dans l'esprit, donnent naissance à deux sortes d'idées : les unes sont complètement appauvries et affaiblies et comme détachées du réel ; ce sont les images proprement dites ; — les autres sont intermédiaires entre les sensations et les images : moins vives que les premières, elles sont plus fortes que les secondes, et par conséquent plus précises, moins variables, plus solides : ce sont les souvenirs. Or, la loi d'association peut rendre compte de ces caractéristiques des souvenirs ; la mémoire en effet reproduit des groupes d'idées semblables aux impressions complexes venues du dehors, et l'association qui avait cimenté ces dernières fait la plus grande cohérence des souvenirs. Le propre de l'imagination au contraire est de dissocier ces groupes en libérant chaque

idée simple qui les constitue ; elle devient ainsi un précieux moyen d'analyse. D'ailleurs, la loi d'association règle aussi le mouvement des idées, mais indépendamment des impressions. Elle explique surtout la formation des idées abstraites.

B) L'abstraction.

§382). L'existence en nous d'idées universelles est un fait de conscience indéniable ; mais Hume, en empiriste conséquent, ramène tout le contenu de ces idées à une image sensible incomplète, désignant en réalité un seul individu. Comment alors expliquer *l'usage universel* que nous faisons de cette représentation concrète, en lui accolant un nom commun capable de désigner un nombre indéfini d'individus semblables ?

Il faut recourir à l'habitude, source d'une loi d'association.

Lorsque nous avons constaté par de nombreuses expériences qu'une image concrète, convenablement préparée, par exemple celle qui désigne tel homme, peut servir à désigner un individu distinct mais semblable, pour plus de commodité nous désignons l'image par un *mot*, auquel nous prenons l'habitude d'associer l'un quelconque des individus semblables.

Cette habitude une fois enracinée possède une double propriété : a) Elle devient une *tendance évocatrice*, telle que, d'une part, le nom commun s'applique à l'un quelconque des individus, prêt à passer de là à tous ceux que l'expérience a précédemment associés ; mais, d'autre part, il ne suscite pas toujours dans la conscience claire toute la série des individus déjà expérimentés, mais, selon le besoin ou la volonté de chacun, il se restreint à un groupe, laissant les autres à l'état potentiel.

b) Elle revêt une *force spontanée d'adaptation* qui lui permet d'éliminer ce qui la contrarie et de s'agréger ce qui lui convient. Cette force s'exerce d'abord quant au contenu de l'idée [°1198] : « Je suppose, dit Hume, que le mot *triangle* évoque en moi l'idée particulière d'un triangle équilatéral, et que, là-dessus, je prononce étourdiment que *tout* triangle a les trois angles égaux entre eux ; aussitôt, sous le choc de cet élément étranger qu'elle refuse, la tendance évocatrice liée au mot *triangle* va me présenter l'idée d'un triangle rectangle ou d'un triangle scalène quelconque. À ce moment

m'apparaîtra intuitivement une contradiction entre la notion générale de triangle et le caractère restrictif de n'avoir que des angles égaux entre eux » [[°1199](#)]. Cette même force permet aussi à l'idée d'embrasser tous les individus du groupe [[°1200](#)], même ceux que l'expérience n'avait pas atteints jusque là. Hume remarque que souvent nous employons une idée pour désigner la *totalité* des individus, en disant par exemple : « Tout homme est vivant », bien qu'il soit impossible de la vérifier en tous les individus. Dans ce cas, explique-t-il, nous prenons un chemin abrégé : nous choisissons un certain nombre d'expériences capables de délimiter le champ d'application d'un même nom ; nous prenons, par exemple, pour l'idée d'homme, des individus de diverses races et de divers âges ; et pour les autres, nous nous en remettons à l'habitude psychologique et à sa force instinctive d'adaptation ; et « nous voyons, ajoute Hume, peu d'inconvénients s'ensuivre en nos raisonnements, du fait d'abrégier ainsi » [[°1201](#)].

Cette double propriété, travaillant dans l'inconscient, est peut-être mystérieuse, mais elle s'impose comme un fait d'expérience, et l'on peut expliquer ainsi par la seule sensation l'idée générale, dite abstraite.

L'essentiel de cette théorie se retrouvera au XIX^e siècle dans le nominalisme de Stuart Mill et de Taine [[§486](#) et [§497](#)]. Son mérite est d'analyser assez exactement *l'exercice même* de l'abstraction intellectuelle ; mais elle reste impuissante à expliquer ce fait de conscience évident qui déborde le sensible. On constate en effet que la nature abstraite, non seulement possède cette puissance extraordinaire de s'étendre à une infinité de cas, futurs comme passés, (ce qui déjà est inexplicable par une simple habitude psychologique), mais qu'elle acquiert parfois cette puissance par un seul acte : par exemple, en établissant une définition géométrique ; de plus, on le constate aussi, elle possède une exigence de pleine intelligibilité qui la rend nécessairement ce qu'elle est, même indépendamment de toute expérience (principe d'identité), et qui, en se combinant avec le fait contingent d'expérience, où cette nature se réalise évidemment [[°1202](#)], oblige à remonter à l'existence réelle de l'Être Parfait et Infini (principe de causalité).

C'est le défaut essentiel de tout empirisme positiviste, de négliger une expérience qui s'impose avec la même force que toutes les expériences sensibles : l'existence de l'idée intellectuelle spirituelle, ou le fait psychologique de la connaissance d'une nature, saisie très clairement sous l'aspect transcendant d'être, et par là, source d'une métaphysique réaliste pleinement justifiée en critique. Aussi retrouve-t-on, dans la mystérieuse habitude évocatrice de Hume, une transposition des propriétés de l'être, objet formel de notre intelligence, formant pour ainsi dire l'étoffe de nos concepts.

C) Critique des sciences.

§383). Les idées générales ainsi expliquées par le pur empirisme, Hume en constate le rôle primordial dans nos sciences qu'elles constituent en s'assemblant selon les règles de la logique. Or, en vertu de la méthode analytique inspirée de la théorie cartésienne de l'idée claire, on ne peut reconnaître une valeur d'infailible vérité qu'aux idées simples, objets d'intuition immédiate, et aux groupes formés par une chaîne d'intuitions, c'est-à-dire parfaitement décomposables en idées simples.

Mais les rapports entre idées usités dans nos sciences réalisent-ils ce cas privilégié ? Pour le déterminer, Hume en a fait le recensement : ils sont au nombre de sept, formant deux groupes : la ressemblance, la contrariété, le degré qualitatif, la proportion quantitative ou numérique (premier groupe) ; puis les relations d'espace et de temps, l'identité ou permanence substantielle, et la causalité (deuxième groupe). Le premier groupe n'offre guère de difficulté. Ces sortes de relations ne se distinguent pas des idées elles-mêmes : elles n'en sont pour ainsi dire qu'un aspect ; c'est pourquoi « elles se découvrent à première vue et relèvent plus proprement du domaine de l'intuition que de celui de la démonstration » [[°1199](#)]. Par exemple, l'intuition visuelle ne saisit pas seulement les couleurs à part, le blanc, puis le rouge, etc. ; mais aussi leur différence ou leur opposition ; ou encore la ressemblance de deux corps également rouges. Ces rapports offrent donc un fondement solide aux sciences.

Cependant, la relation de *proportion quantitative* demande une précision. Dans une certaine mesure, elle est bien objet d'intuition ; ainsi, on saisira immédiatement quatre boules comme le double de deux. Mais grâce à l'idée

d'unité répétée, on étend ces relations au delà de toute constatation possible, dans les sciences mathématiques. Celles-ci sont-elles valables ? Hume distingue :

Seules les sciences exactes, arithmétique et algèbre, jouissent d'une évidence absolue, parce que la notion d'unité invariable et uniforme permet d'accomplir des substitutions parfaites de grandeurs, ayant la même valeur que l'intuition expérimentale : ce sont des sciences parfaitement analytiques.

La géométrie se rapproche de cet idéal, mais les unités spatiales (lignes, surfaces, etc.) qu'on y emploie, n'ont pas expérimentalement la même fixité : elles ne sont qu'approchées et les conclusions qu'on en déduit ne sont que très probables.

Les rapports du second groupe, de leur côté, sont spéculativement plus importants, car ils sont d'un usage constant dans la plupart des sciences. Or, un examen attentif montre qu'ils se fondent tous sur celui de causalité.

Considérons en effet les relations spatiales et temporelles qui constituent, avec les rapports numériques, l'objet des sciences physiques. L'idée *d'espace* apparaît à l'analyse comme une dérivation de celle d'étendue qui, elle-même, est formée de perceptions simples visuelles et tactiles. Nous voyons une série de points colorés ; nous touchons une série de points solides ; et cette série *d'impressions* [[°1203](#)] simples et indivisibles ne peut aucunement constituer l'idée d'étendue, divisible à l'infini. On obtient cette idée et celle d'espace vide, en poursuivant l'expérience. Nous constatons en effet que la série de nos sensations tactiles ou visuelles s'accompagnent de sensations de mouvements dans le bras, la main, les muscles moteurs de l'oeil, etc. Ces sensations musculaires restent identiques, quels que soient les objets constituant la série ; et même si l'on supprime les intermédiaires, le passage du premier objet au dernier exige les mêmes sensations. Or, c'est là tout le contenu de l'idée d'espace : une impression musculaire déterminée avec une série d'impressions tactiles ou visuelles possibles. Nous construisons d'une façon parallèle l'idée de temps en partant d'une série d'instant, c'est-à-dire d'impressions de points colorés ou résistants, non plus stables mais successifs ou mouvants. En supposant hors de nous l'origine de ces impressions et en étendant indéfiniment par l'imagination

son champ possible d'action, nous obtenons les idées d'espace et de temps absolu, à la manière de Newton.

Bref, il n'y a de valable en ces relations qu'une série d'impressions visuelles et tactiles disposées en ordre et soutenue par une impression musculaire permanente ; par abstraction, nous appelons espace ou temps la *cause* présumée objective, capable d'expliquer en nous le retour de semblables impressions.

Cette critique était efficace contre les conceptions newtoniennes. L'espace en effet, selon la doctrine d'Aristote et de saint Thomas [PDP, §288], n'a d'autre réalité, que celle *d'une relation de distance entre deux corps*. Si l'on supprime tout corps capable de fonder la réalité de cette relation, il ne reste qu'un espace purement imaginaire, simple être de raison, et tel est bien l'espace vide absolu dont parlait Newton. De même, le temps absolu, conçu comme réceptacle extérieur des mouvements, n'est plus qu'un être de raison, car toute sa réalité est celle du mouvement. Pris comme mesure de durée, il suppose l'action de la mémoire qui retient devant elle un mouvement total pour y découper une unité (jour, heure, etc.), capable de se répéter indéfiniment. Le temps, dit Aristote, est formellement dans l'âme et n'est que fondamentalement dans les choses. C'est précisément ce fondement, de la relation d'espace ou de la mesure temporelle, qui en est vraiment, comme le veut Hume, l'origine ou la cause objective. Notons seulement que l'analyse thomiste reconnaît à ces idées un contenu *intellectuel*, et non purement sensible ; elles ont donc leur valeur scientifique, mais selon les règles critiques du réalisme modéré.

Enfin, comme nous le montrerons [§384bis], l'idée de substance ou de rapport d'identité permanente, et celle d'existence extérieure à nous se fondent également sur la relation de causalité ; d'où la nécessité d'en poursuivre à fond la critique.

D) Critique de la causalité.

§384). D'abord, c'est au moyen du principe de causalité que les philosophes se flattent d'atteindre des objets dépassant l'expérience ; ainsi Locke et Berkeley s'élevaient grâce à lui à l'existence de Dieu, fondement de la religion et de la morale. Hume, au nom de l'empirisme, commence par

réduire à néant ces prétentions. Comment justifier en effet ce principe : « Tout ce qui commence a une cause » ? Il n'est évident, ni par intuition, ni par démonstration. L'intuition sensible ne constate nullement la *connexion nécessaire* entre deux faits, mais seulement leur succession ; on perçoit, par exemple, l'impression visuelle de flamme, puis l'impression tactile de brûlure ; mais le lien causal échappe totalement au sens. À son tour, la démonstration rationnelle, conduite selon la méthode de l'idée claire, est impuissante ; car en cherchant toutes les idées simples constitutives d'un effet, on n'y trouve pas celle de la cause, ni dans la cause, celle de l'effet. « Il nous est aisé, dit Hume, de concevoir un objet quelconque comme inexistant en ce moment, et comme existant à l'instant d'après sans y joindre l'idée distincte d'une cause ou d'un principe productif » [°1204] ; et par conséquent, il est impossible de démontrer *à priori*, par la simple analyse des idées, la nécessité d'une cause pour expliquer ce qui devient [°1205]. Cette relation, conclut Hume, par laquelle, de l'existence d'un effet nous inférons l'existence d'une cause distincte, ou par laquelle la présence d'une même cause nous fait admettre l'existence nécessaire d'un même effet, n'a aucune valeur spéculative, parce qu'elle dépasse l'expérience, source unique d'infailible vérité. Il ne s'agit pas cependant de la proscrire, mais d'en délimiter la portée valable en expliquant son origine.

Or l'analyse psychologique découvre dans le rapport de causalité tel que nous l'employons, un triple élément : a) Il y a d'abord deux faits d'expérience successifs intuitivement connus par une impression actuelle ou du moins reproduit par le souvenir ; ce sera par exemple, le mouvement d'une bille de billard, suivi, après contact, par le mouvement d'une autre bille. b) Puis on constate, quand les mêmes expériences se répètent, la formation d'une habitude d'association qui rend la succession constante et pratiquement nécessaire, de sorte que la vue ou le souvenir de l'un des faits évoque invariablement l'attente de l'autre, même dans le futur ; quand nous voyons le joueur lancer la première bille, nous sommes sûrs, que, si elle rencontre la seconde, celle-ci partira à son tour. c) Enfin, nous considérons ce deuxième fait ainsi attendu ou « conclu », non seulement comme une idée, mais comme une *existence réelle* et indépendante, grâce à un transfert d'assentiment ou de croyance. C'est par ce dernier élément que le rapport de causalité se distingue clairement de toute autre association d'idées, même renforcée par l'habitude et devient, non seulement une succession

constante, mais un *lien nécessaire* en vertu duquel un objet réel en produit un autre. Reste donc à déterminer la valeur de la croyance pour savoir ce que vaut la causalité.

La *croyance* selon Hume, n'est rien d'autre que l'assentiment donné à *l'existence* de l'objet d'une perception. Cet assentiment ou jugement d'existence s'attache à certaines idées qui se distinguent ainsi des fictions de l'imagination ; et il accompagne toujours nos impressions de sensation. Mais, selon le principe de l'empirisme, nous n'avons pas le droit d'admettre comme réel autre chose que la perception elle-même ; nous n'avons pas la certitude infaillible (justifiée par la réflexion critique) de l'existence d'une réalité distincte du fait de conscience : « L'idée d'existence, dit Hume, ne fait qu'un avec ce que nous concevons comme existant. Réfléchir à quelque chose tout simplement, et y réfléchir comme à quelque chose d'existant, ne sont pas deux choses différentes l'une de l'autre » [[°1206](#)]. Si donc nous admettons par la croyance une double existence, celle de nos idées ou impression, puis celle des objets extérieurs, cette dernière n'est qu'une hypothèse incontrôlable. Mais la croyance n'a pas besoin de cette hypothèse pour s'expliquer : elle est engendrée par le degré spécialement élevé de *vivacité* dont jouit une perception ; « incrédules et croyants ont dans l'esprit les mêmes idées ; mais chez le croyant, ces idées ont plus de force, de vivacité, de solidité, de fermeté, de stabilité » [[°1207](#)]. C'est pourquoi, il est normal que toute *impression* s'accompagne de croyance.

Or l'impression a cette propriété de communiquer aux *idées* qui sont en connexion avec elle, quelque chose de sa vigueur et de sa vivacité ; de là vient, par exemple, que les cérémonies religieuses, par les impressions qu'elles donnent, renforcent la croyance des fidèles. Mais précisément, la causalité établit entre impression et idée la connexion la plus étroite ; aussi, grâce à cette association très forte, la croyance qui détermine la « réalité » de l'un des deux faits est transportée spontanément sur l'autre ; c'est pourquoi, d'un effet réel on conclut à une cause réelle, et d'une cause réelle on attend toujours un effet réel.

En conséquence, toute la nécessité du principe de causalité se ramène à la stabilité d'une habitude psychologique, souvent renforcée par l'hérédité, mais qui, sans absurdité, pourrait changer. Cette habitude justifie, selon

Hume, l'usage de la notion de cause dans la vie courante, mais non dans les sciences. Ce qui reste spéculativement indubitable et définitivement vrai, c'est uniquement le *fait de conscience*, le phénomène subjectif pris, soit en lui-même, soit comme élément de divers groupes. Tout effort pour dépasser cet objet est condamné devant la réflexion critique ; il n'a aucune garantie de vérité.

E) Applications. Scepticisme et phénoménisme.

§384bis). Il est aisé de prévoir ce que deviendront à la lumière de cette critique impitoyable, les idées chères au bon sens : celle de *substance*, dans les choses externes ou notre moi ; celles de *l'âme immortelle* et de *Dieu* ; celle enfin de la *morale*.

1) **La substance.** Cette notion est une des plus usitées en philosophie, mais des plus contestables en doctrine empiriste. Poursuivant la critique de Locke et de Berkeley, Hume en consomme la ruine. On ne peut, dit-il, la définir avec les scolastiques : **ce qui peut exister par soi**, car cette définition convient à toute perception claire et distincte, c'est-à-dire à ce qu'on appelle phénomène ou accident. Pour parler de *substance*, il faut un groupe de propriétés suffisamment stable et permanent à travers le temps. Nous admettons en effet ces objets permanents, soit hors de nous, soit en nous.

Que savons-nous d'abord du monde externe ? Au sens propre, il nous est impossible d'atteindre autre chose que nos impressions actuelles et leur groupement ; par exemple, telle couleur avec telle forme, tel goût, telle odeur constitue une orange. Ces impressions sont passagères ; mais l'expérience nous apprend que les mêmes groupes peuvent parfois se reproduire souvent et facilement : si nous ne percevons pas continuellement une orange, nous la revoyons périodiquement sur la table au dessert. De là naît une association d'idées renforcée par l'habitude ; et suivant la pente naturelle de notre esprit, nous cherchons à nous expliquer ce fait par une cause. La *substance* est cette cause, c'est-à-dire, la réalité dépassant l'expérience, supposée permanente et identique à travers le temps, destinée à expliquer le retour des mêmes impressions et l'existence de groupements stables d'idées simples. Mais pas plus que l'espace et le temps, ce concept de substance n'a de valeur objective, car le lien causal n'est qu'une loi

psychologique subjective, et cette existence continuée d'un objet réel hors de nous n'est qu'une hypothèse ou fiction due au travail de l'imagination.

Mais si nous ignorons les choses extérieures, ne pouvons-nous pas, comme le pensait Berkeley après Descartes, saisir par intuition notre propre substance, notre moi spirituel ? Non, l'empirisme logique ne le permet pas. « Quand je pénètre, dit Hume, au plus intime de ce que j'appelle moi-même, c'est toujours pour tomber sur une perception particulière ou sur une autre... Je ne puis jamais arriver à me saisir moi-même sans une perception... Quand mes perceptions se trouvent interrompues, comme dans un profond sommeil, aussi longtemps que cet état dure, je n'ai pas le sentiment de moi-même et l'on peut dire vraiment que je n'existe pas » [[°1208](#)]. Tel est donc tout le contenu de l'intuition du moi pensant : « un faisceau ou une collection de différentes perceptions qui se succèdent avec une inconcevable rapidité, et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuel » [[°1209](#)]. Ici encore, nous nous formons l'idée de *moi substantiel* ou d'âme au moyen de la causalité. Grâce à la mémoire, nous constatons le retour du même groupement d'impressions internes ou d'idées formant le fond de notre conscience ; et, dépassant les bornes de toute expérience possible, nous concluons à la présence en nous d'une réalité permanente, existant même avant toute pensée et capable de durer indéfiniment dans l'avenir ; et cette nouvelle cause n'a pas plus de valeur que le concept des choses extérieures.

Ainsi donc, après cette analyse, la *substance* n'est plus, pour le philosophe cherchant l'infailible vérité, qu'une pure *possibilité permanente de perceptions associées* ; pour un groupe spécial d'impressions ou perceptions vives, ce sera le corps externe ; pour le groupe général de nos idées ou faits de conscience, ce sera le moi.

2) Quant à la **spiritualité et à l'immortalité de l'âme**, notre ignorance est un corollaire de la doctrine précédente. « On prétend que les impressions ou idées, par leur nature, ne peuvent être inhérentes qu'à une substance spirituelle ; or, on ne sait, ni ce qu'est inhésion, ni ce qu'est substance ; comment connaîtrions-nous la substance, puisque nous ne pouvons connaître que des impressions ou des idées qui en sont les copies, et que l'impression, étant un mode, ne peut représenter une substance ? » [[°1210](#)]

D'ailleurs, tous les faits de conscience, matière unique de nos sciences, sont d'ordre sensible ; car l'expérience constate que toute perception consciente est liée nécessairement à un mouvement préalable du cerveau. En appliquant le principe de causalité au sens indiqué plus haut, il faut dire que le mouvement corporel est une cause de la pensée ; et comme l'effet ne peut évidemment dépasser sa cause, toutes nos perceptions sont corporelles ou d'ordre sensible. Rien donc n'autorise à mettre une différence entre la destinée de notre âme et celle des autres substances corporelles. Nous ne savons qu'une chose : « la mort est l'extinction de toutes les perceptions particulières » [[°1211](#)], après laquelle la philosophie ne nous livre plus aucune certitude.

3) **Dieu et la religion.** Si le principe de causalité tire toute sa valeur d'une loi psychologique, il perd son efficacité pour nous conduire à Dieu ; de ce point de vue, Hume renverse aisément les démonstrations proposées de son temps. Dira-t-on, par exemple, que Dieu est l'Intelligence exigée par l'ordre magnifique du monde ? [[°1213](#)] On assimile ainsi l'univers à une grande machine dont il serait le mécanicien. Mais n'est-il pas arbitraire d'étendre à ce point ce que l'expérience nous apprend pour des cas bien définis et limités ? C'est une hypothèse, rien de plus, et le procédé d'analogie qui la suggère pourrait aussi faire conclure que Dieu est un ouvrier imparfait, rencontrant des résistances ; ou même qu'il est corporel et travaille des mains, et ce ne serait plus qu'un faux dieu.

Mais l'univers changeant et imparfait n'exige-t-il pas comme source un Être nécessaire et parfait ? [[°1214](#)] Appliquons encore le critère de l'idée claire interprété suivant l'empirisme, et l'idée d'un Être nécessaire devient une abstraction sans valeur ; car tout son contenu positif revient à une copie d'impressions dont aucune n'a de lien nécessaire avec l'existence ; aussi, rien de plus facile que de se faire une idée claire de Dieu, si parfait qu'on le suppose, sans y mettre l'existence. L'Être nécessaire supposé à l'origine des choses est donc le fruit, non pas d'une application correcte du principe de causalité, mais d'une fiction de l'imagination qui étend à l'infini l'objet de nos expériences. On pourrait tout aussi bien opérer ce travail sur l'univers matériel, extérieur à nous par hypothèse, et il deviendrait inutile de lui donner pour cause explicative un Dieu placé hors de lui.

Bref, l'existence de Dieu, sa Providence et ses autres attributs sont irrémédiablement inaccessibles à notre science ; et donc, spéculativement, nulle religion ne se justifie : elles sont toutes d'égale valeur, parce qu'elles sont toutes également privées de base. Mais les croyances religieuses et leur influence sociale s'expliquent par l'instinct et les habitudes d'association qui en découlent. Une telle habitude, nous l'avons vu, expliquait déjà l'usage si répandu de la causalité ; elle rend également légitime l'adhésion à une religion, car celle-ci a son rôle dans la vie, comme source de consolations, d'entraide et de lien social. Il faut seulement en exclure toutes les fictions déraisonnables de l'imagination, et en particulier, toute croyance aux mystères et aux miracles [[°1215](#)]. La seule religion utile est la religion naturelle.

4) **Morale et politique.** On entend d'ordinaire par *morale*, la science des règles ou des lois qu'il faut suivre pour atteindre le vrai bien et par conséquent le vrai bonheur en pratiquant la vertu. Hume ne la définit pas autrement ; mais le premier résultat de sa critique est d'en renverser les bases traditionnelles. Impossible en effet de l'appuyer sur Dieu et sa volonté qui nous régirait : nous en ignorons l'existence. Impossible aussi de faire appel à la raison édictant des rapports moraux universels et nécessaires, en sorte que la vertu serait la manière d'agir conforme à ces rapports [[°1216](#)] ; car autre chose connaître, autre chose obliger. La raison a pour domaine la spéculation, non la pratique ; elle ne produit pas le devoir, mais le constate, et, par conséquent, elle le suppose au lieu d'en être la source. « La raison froide et désintéressée, dit Hume, ne peut être un motif d'action ; elle ne fait que diriger l'impulsion reçue de l'appétit et de l'inclination » [[°1217](#)].

C'est pourquoi, le fondement de la morale est dans *l'instinct naturel* qui, sous forme de goût ou de sentiment, détermine le bien et le mal. Selon la doctrine empiriste, il est normal que le bien soit ce qui est utile à la vie sensible et satisfait ses aspirations ; le mal, ce qui lui est nuisible et opposé. Cependant, il s'agit, selon Hume, non de l'utilité personnelle et égoïste, mais de *l'utilité générale*, en sorte que, par exemple, si l'on apprécie l'habileté et la prudence, il faut leur préférer la bienveillance et la justice qui procurent l'utilité de beaucoup ; et pour justifier cette règle, le philosophe anglais s'en rapporte simplement au sentiment qui nous incline

à aimer le bien de tous les hommes, et qu'il appelle l'« humanité » : *humanity* [[°1218](#)].

Reste à expliquer l'universalité des jugements déterminant le bien et le mal et constituant ce code moral qui s'impose comme une obligation aux individus et aux peuples ; ici encore, Hume a recours à la force de l'habitude issue des réactions sociales. Quand une action qui nous est utile rencontre l'approbation des autres, nous y trouvons un double avantage : la satisfaction de nos désirs, et l'exercice de la bienveillance envers l'humanité ; cette action se trouve ainsi cataloguée comme vertueuse, tandis que la désapprobation commune la rendrait vicieuse. Or l'expérience montre que les réactions sociales se répètent régulièrement et que notre vie est soumise à des lois coutumières comparables aux lois des phénomènes physiques. Il s'établit ainsi, entre ce que nous jugeons bien ou mal, et l'approbation des autres, un accord pratiquement stable qui détermine ce qui est vertueux ou vicieux, et constitue le code moral considéré par tous comme obligatoire.

On objecte à cette solution les variations des coutumes sociales : certains peuples n'ont-ils pas approuvé des crimes manifestes, comme l'exposition des enfants ou le suicide ? Hume répond que pour l'essentiel, par exemple, pour le courage, la franchise, etc., l'accord subsiste et que les variations sur les points secondaires ne sont pas illégitimes [[°1219](#)].

Cette théorie suppose en l'homme une inclination naturelle à vivre en société ; Hume l'admet en effet, comme fruit de notre « sympathie » pour les autres. Il nous est bon d'ailleurs de nous entraider pour atteindre mieux ce qui nous est utile. La vie sociale requiert une organisation, une autorité politique ; fidèle à son empirisme, Hume repousse à la fois la théorie du contrat social et celle du droit divin des rois, la première, parce que l'histoire ne constate pas ces contrats, mais raconte la naissance des nations par la force ou l'ambition ; la seconde, parce que ces sources métaphysiques échappent à nos prises. Il faut juger de la légitimité d'un gouvernement par le bien commun qu'il procure actuellement à son peuple, et s'il manque à cette tâche, et alors seulement on peut lui résister [[°1220](#)].

En résumé, l'impitoyable réflexion critique de Hume a sapé par la base tout l'édifice des sciences et de la morale. Dans le domaine entier du monde

physique et métaphysique, le dernier mot est le **scepticisme** : substance, âme, Dieu, nous ignorons tout. Hume, il est vrai, corrige cette désolation spéculative en nous renvoyant pour la pratique à l'instinct et à la nature : les hommes croiront toujours à l'existence du monde externe et continueront à l'exploiter, guidés par le principe de causalité ; la société, de même, imposera toujours ses coutumes, et tous les accueilleront spontanément comme des règles d'honnêteté et de vertu, et le philosophe comme les autres, dès qu'il cesse ses réflexions spéculatives ; car si la nature et la spéculation nous suggèrent des conclusions en sens inverse, c'est toujours la nature qui l'emporte, et Hume constate, sans approfondir le fait, que cette victoire de l'instinct n'a en somme que de bons résultats [[°1221](#)]. Mais théoriquement, le philosophe apprécie tout cela comme de belles fictions de l'imagination. Un seul objet reste à ses yeux infailliblement vrai : l'ensemble des perceptions et leurs lois, les *phénomènes* de conscience, à la fois objectifs et subjectifs dont nos sciences pénètrent le merveilleux mécanisme, sans que nous ayons à sortir, ni de nous-mêmes, ni de l'expérience qui est toute entière d'ordre sensible. La critique empiriste aboutit ainsi à un *phénoménisme* [[°1222](#)] *absolu, à la fois idéaliste et positiviste*, qui est le nom moderne du *scepticisme*.

§385) CONCLUSION. Nous avons vu depuis Descartes la philosophie moderne s'engager résolument vers la solution du problème critique, mais en suivant deux voies qui, d'abord indistinctes, s'écartent de plus en plus jusqu'à s'exclure absolument.

Les uns adoptent pleinement le *principe rationaliste* que « *nos concepts évidents ont par eux-mêmes pleine valeur objective* » (théorie de l'idée claire), de sorte que l'existence des choses est mesurée en quelque façon par le système de nos concepts scientifiquement construit, puisqu'on peut conclure de l'un à l'autre. La logique conduit par cette voie au panthéisme moniste, mais objectif de Spinoza ; et si le bon sens corrige pour d'autres ces effrayantes conclusions, c'est en apportant au principe rationaliste des restrictions qui ne sont pas critiquement justifiées.

D'autres adoptent le principe de *l'empirisme* que « *tout le contenu positif de nos concepts est d'origine sensible* », ramenant ainsi à la seule intuition

sensible la valeur critique de l'idée claire : et la logique conduisit par cette voie au phénoménisme absolu, ou positivisme idéaliste.

Ainsi, pour résoudre le problème critique, les uns nient que nous avons une vie consciente indépendante et nous identifient à l'unique Substance divine ; les autres nient qu'aucune substance ou réalité extérieure existe et identifient tout l'univers à la série de nos faits de conscience.

Cependant, les uns et les autres acceptent unanimement, comme point de départ de leurs réflexions critiques, le principe idéaliste que « *nous ne connaissons d'abord que nos propres idées ou modifications subjectives* », et cette affirmation devient bientôt, pour tout philosophe moderne, comme un axiome évident de soi. Historiquement, l'origine de ce point de vue remonte à Descartes qui, reprenant à son compte la notion fautive de « l'espèce impressa » conçue par la scolastique décadente comme l'objet directement connu, formula comme problème essentiel de la critique la question de la ressemblance entre nos idées et les réalités extérieures [§332]. Mais la domination persistante jusqu'à nos jours du principe idéaliste dépasse l'influence de Descartes : elle s'explique, semble-t-il, par deux causes :

a) La difficulté inhérente à l'analyse métaphysique et psychologique de la connaissance, où s'opère la synthèse vitale du sujet et de l'objet, et plus spécialement de la connaissance conceptuelle où l'objet revêt un mode d'être abstrait et universel, opposé au mode d'être du réel concret. La philosophie scolastique, particulièrement chez saint Thomas, avait donné cette analyse profonde et nuancée qui, tenant compte de tous les faits, reconnaissait la part d'intuition de nos connaissances, tant intellectuelles que sensibles, et justifiait ainsi, en la délimitant, l'affirmation du bon sens, invinciblement convaincu de la valeur objective de nos connaissances [§262]. Mais elle se plaçait au point de vue le plus favorable : celui de l'examen métaphysique et psychologique.

Les modernes, au contraire, choisirent le point de vue réflexe de la critique pure, le plus difficile et le plus défavorable pour constater le contact direct de l'esprit avec le réel sensible [°1223]. Par méthode, en effet, ils commencent par s'enfermer dans le sujet pensant, et prennent pour objet de leurs réflexions leur pensée même, comme séparée de toute réalité

extérieure. Ils devaient ainsi être conduits à juger que « tout au-delà de la pensée est impensable », comme dira Le Roy au XIXe siècle ; car un objet extérieur considéré à la fois comme « connu », c'est-à-dire présent à la conscience, et comme « en soi », c'est-à-dire hors de la conscience, implique contradiction. Notons cependant que les philosophes de la période cartésienne n'aperçoivent pas cette absurdité, puisque la plupart défendent encore la possibilité pour nos idées d'exprimer le réel externe : par là ils restent fidèles au réalisme du bon sens, en attendant que le principe idéaliste ait développé toutes ses virtualités.

b) On trouve une autre cause de l'emprise idéaliste, dans le progrès des sciences mathématiques au XIXe siècle. Celles-ci, en semblant confirmer l'hypothèse mécaniste de Descartes, répandirent la persuasion que les couleurs, les sons, et les autres qualités sensibles n'étaient en soi que du mouvement local ; bien plus, les savants prétendirent tout expliquer avec du mouvement local, ce qui, pour tout le reste, nous ramène à l'idéalisme : « Nous ne connaissons plus que nos idées ».

Nous avons noté déjà [[°1224](#)] la solution satisfaisante et solidement prouvée que proposait à ces difficultés la philosophie réaliste des scolastiques et spécialement de saint Thomas. Mais depuis le XVIIe siècle, ces doctrines étaient tombées dans un oubli à peu près général, et nous allons assister aux pénibles efforts de la raison laissée à elle-même pour se dégager du scepticisme où l'entraînait l'idéalisme, et rejoindre enfin le réel, c'est-à-dire le bien et le vrai au sens plein, sur lequel puisse se fonder la destinée de l'âme immortelle faite pour posséder Dieu.

4. - Réaction sentimentale. L'école écossaise.

§386). Le phénoménisme de Hume qui détruisait les fondements mêmes de la morale et des sciences, suscita en effet une double réaction : celle de Kant dont nous parlerons plus bas, et celle de l'École écossaise. Cette dernière, préparée par les défenseurs de la morale du sentiment, eut son apogée avec Thomas Reid.

A) Les précurseurs.

Avant même que l'oeuvre de Hume eût synthétisé les principes dissolvants de l'idéalisme et du positivisme, les théories des libres penseurs avaient suscité la réaction d'un groupe de moralistes, d'où naquit l'école écossaise avec le programme élargi de combattre l'ensemble du phénoménisme.

SHAFTESBURY [b84] (1671-1713) : Anthony Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury, est le chef de file. Pénétré des idées néoplatoniciennes de l'école de Cambridge, il voit régner en toutes choses une harmonie profonde dont la source est l'effusion de bien de la divine Providence ; et il admet en nous, pour saisir cet ordre, un *sens moral inné*. « Entendons par là tout ensemble une capacité esthétique, quasi mystique, “d'enthousiasme” devant les harmonies de l'univers, et une exigence heureuse, toute spontanée, de créer de l'harmonie là où l'ordre ne règne pas encore » [°1225] et cet instinct nous guide sûrement dans la pratique du bien. Du reste, la raison contrôle ce sens moral et en détermine les exigences ; elle montre comme but l'union à Dieu par le perfectionnement de l'humanité, en passant par l'entraide de la société. Celle-ci n'est donc pas le fruit de l'égoïsme, comme voulait Hobbes, mais de l'amour inné de l'ordre et de la beauté qui se traduit par une sympathie instinctive.

FRANCIS HUTCHESON [b85] (1694-1746), d'origine irlandaise, professeur à Glasgow, s'efforce de montrer en ce *sens moral* une véritable faculté, et est ainsi le fondateur de l'école écossaise. L'objet de ce sens est la *bonté morale*, qualité simple, immédiatement saisie, comme la couleur par l'oeil. Cette bonté consiste dans les actions qui tendent au bonheur d'autrui, dans le désintéressement qui se manifeste en nous autant que l'égoïsme. La moralité du désintéressement apparaît d'ailleurs indépendante de Dieu et de la patrie ; car on approuve des actes généreux sans penser à Dieu ; et de même, on méprise un traître à sa patrie, même s'il est utile à la nôtre. C'est donc bien une qualité à part, qui ne peut être saisie que par un sens spécial. Mais cet objet étant dans la conscience, le sens moral est un sens *interne* et se distingue par là des sens externes.

Citons encore JOSEPH BUTLER (1692-1752), évêque de Durham ; — ADAM FERGUSON (1729-1797), moraliste et sociologue écossais ; — et deux esthètes, partisans du sens du beau : l'écossais HENRY HOME (1696-1782) et EDMUND BURKE (1729-1797), né à Dublin [°1226] ; — et en

France, au début du siècle, le jésuite CLAUDE BUFFIER en qui Th. Reid reconnaissait un précurseur. Dans son *Traité des premières vérités* (1717), il dénonçait déjà comme une erreur le principe idéaliste de Descartes, selon lequel nous ne connaissons d'abord que les modifications actuelles de notre âme ; et il le réfutait en faisant lui aussi appel au sens commun. Il voyait en celui-ci, non pas un trésor d'idées innées, mais « une simple disposition à penser de telle manière en telle conjoncture, par exemple, à affirmer, lorsque nous sentons, que les objets extérieurs existent » [°1227]. La valeur de cette inclination lui vient de ce qu'elle est l'expression de notre nature, oeuvre de Dieu. Le grand travail du philosophe est de dégager le sens commun de toute source d'illusion : habitudes familières, curiosité de savant, etc.

B) L'apogée.

Le philosophe le plus remarquable du groupe fut THOMAS REID [b86] (1710-1796) d'origine écossaise (d'on le nom *d'école écossaise*). En face des ruines accumulées par la critique empiriste de Hume, il se propose de reprendre le problème philosophique dans son ensemble ; il constate que tout repose sur le principe à la fois positiviste et idéaliste de Locke : « Nous ne connaissons d'abord que nos idées ; et ces idées sont primitivement des faits de conscience d'ordre sensible, éléments de toute notre vie psychologique ». C'est ce principe même qu'il met en question ; mais au lieu d'en instituer la critique méthodique, il le nie résolument *au nom du sens commun*.

Reid définit le sens commun : « Le degré d'intelligence qui suffit pour agir avec la prudence commune dans la conduite de la vie, et pour découvrir le vrai et le faux dans les choses évidentes, lorsqu'elles sont distinctement conçues » [°1228]. Or cette intelligence commune s'exerce en chacune des sensations, fondement de toute notre science, selon Locke. Soit, par exemple, la sensation d'une odeur ; il faut, dit Reid, y distinguer trois choses : a) L'acte *d'odor* qui a son caractère propre ; b) L'affirmation que cet acte nous appartient ; c) L'affirmation que cette senteur vient du dehors comme de sa cause. Et ces trois aspects comportent un triple exercice du sens commun ; car a) celui-ci distingue avec évidence nos sensations les unes des autres ; b) il constate l'existence du « moi » comme sujet

nécessaire pour soutenir les affections et actions diverses de la conscience ; c) enfin, il affirme le principe de causalité : la sensation d'odeur requiert l'objet odorant. C'est ainsi que le sens commun admet spontanément l'existence du monde extérieur, l'existence du « moi » comme substance pensante, la valeur de l'expérience sensible et des premiers principes rationnels, comme celui de causalité. Reid estime que cette croyance est une réfutation suffisante de Hume ; et c'est là, reconnaît-il, toute sa philosophie.

Mais à la lumière du sens commun, il restaure plusieurs thèses de la psychologie traditionnelle ; d'abord, la notion *d'âme*, sujet des pensées. « Tout acte ou opération suppose un agent, dit-il, toute qualité un sujet ; nous ne donnons pas le nom d'esprit à la pensée, à la raison, au désir, mais à l'être qui désire, qui pense, qui raisonne » [°1229]. Et dans cette âme, il distingue diverses *facultés*. Il montre d'abord que cette notion de faculté n'est nullement obscure, comme le prétendait Hume : « Toute opération, dit-il, suppose un *pouvoir* de l'être qui agit, car supposer qu'une chose agit sans avoir le pouvoir d'agir, c'est une absurdité manifeste » [°1230]. Ce pouvoir est la faculté.

Les facultés de connaissance se classent d'après nos diverses perceptions immédiates ; Reid énumère : la *raison*, faculté des sciences et de la philosophie, source des règles de la morale et de l'esthétique et dont l'activité fondamentale est le sens commun ; — la *conscience* « qui a pour objet nos peines présentes, nos plaisirs, nos espérances, nos craintes, nos désirs, nos doutes, nos pensées de tout genre, en un mot toutes les passions, toutes les actions, toutes les opérations de l'âme au moment où elles se produisent » [°1231] ; — les *sens externes* dont l'acte est la perception immédiate des qualités sensibles et des corps qui existent hors de nous ; — la *mémoire* qui est la perception immédiate du passé, faculté primitive, aussi inexplicable que la connaissance intuitive de l'avenir ; si nous avons la première et non la seconde, c'est que « le législateur suprême l'a ainsi ordonné ». La mémoire, ajoute Reid, est toujours accompagnée de la croyance à l'existence passée de la chose rappelée, comme la perception l'est toujours de la croyance à l'existence actuelle de la chose que nous percevons [°1232].

Les idées conservées dans la mémoire se combinent dans la conscience sous l'influence de la *volonté*. Elles ont sans doute le pouvoir de s'associer, et l'habitude permet de reproduire avec aisance les séries ainsi formées ; mais l'origine première des groupes est la volonté, mettant en oeuvre les facultés de l'intelligence. Dans l'ordre affectif, Reid a aussi de bonnes analyses. Il distingue les *appétits*, comme la faim, la soif, le besoin de repos, qui tendent à la conservation de nos corps ; et les *désirs* qui ne sont pas comme les premiers, périodiques et accompagnés de sensations désagréables et qui tendent à réaliser la vie en société ; les principaux sont les désirs du pouvoir, de l'estime, de la connaissance. Reid considère aussi les passions d'une manière que la psychologie expérimentale adoptera : « J'entends, dit-il, par ce mot *passion*, non pas une certaine classe de principes d'action, distincts des affections et des désirs, mais un certain degré de véhémence auquel les affections et les désirs peuvent être portés et qui produit sur l'esprit et le corps certains effets » [[°1233](#)].

Il y a enfin un *sens moral*, « faculté par laquelle nous acquérons les notions de bien et de mal et nous reconnaissons la moralité des actes humains » [[°1234](#)] ; il n'est d'ailleurs que l'application du « sens commun » à l'ordre de notre vie humaine.

L'école écossaise fut continuée par BÉATTIE (1735-1803) qui enseigna à l'Université d'Aberdeen ; et surtout par DUGALT-STÉWART [[°1235](#)] (1753-1828) professeur à l'Université d'Edimbourg, qui, dans ses *Éléments de la philosophie de l'Esprit*, sans apporter de doctrines nouvelles, maintient la tradition de Reid « à une époque où presque toute l'Angleterre, avec Bentham, était utilitariste » [[°1236](#)]. Elle rayonna en France avec les *Eclectiques* [[§442](#)] ; et en Allemagne, avec JACOBI [[b87](#)] (1743-1819) qui fondait la vérité sur la foi. « L'homme possède un sens mystérieux qui reçoit les impressions du vrai, du beau, du bien moral. L'objet de ce *sentiment spirituel* (Geistesgefühl) est antérieur au raisonnement ; nous ne le percevons pas, nous y *croyons* » [[°1237](#)] et par lui nous échappons au doute.

Les analyses de l'école écossaise sont d'une remarquable finesse psychologique ; et en affirmant les droits du sens commun, Reid retrouve incontestablement la base même de toute vraie philosophie, sans laquelle il

n'y a ni science, ni morale solide. Saint Thomas lui aussi, fondait l'une et l'autre sur l'intuition du bon sens : bon sens spéculatif (*habitus primorum principiorum*) et bon sens pratique (*synderesis*) [[§262](#)].

Mais l'appel au bon sens ne suffit pas pour résoudre le problème très légitime de la valeur de nos sciences. Aussi, ces doctrines timides ne pouvaient guère neutraliser les réflexions dissolvantes, mais profondes, de Hume. Le *criticisme de Kant* fut une réaction autrement puissante ; par son ampleur et son originalité, elle ouvre dans la philosophie moderne une deuxième période.

Précis d'histoire de philosophie (§387 à §404)

Deuxième Période: L'esprit kantien (XIX-XXe siècle).

§387). Après Kant, bien plus encore qu'après Descartes, tous les philosophes du XIXe et du XXe siècle suivent une orientation commune qui a son origine dans l'oeuvre du philosophe critique et qui perpétue son esprit. Mais la complexité de cette oeuvre où vinrent se fondre et se compliquer encore les deux grands courants issus de Descartes : l'idéalisme et le positivisme, donna naissance à une multitude de systèmes, très divers et souvent opposés entre eux. Cependant, les deux grands courants s'y retrouvent, comme les deux pôles opposés du kantisme : *l'idéalisme* et le *positivisme* ; mais entre deux, apparaît au XIXe siècle un groupe de philosophes assez différents de doctrines, les uns catholiques, les autres rationalistes, que réunit néanmoins leur commune estime de la *tradition*.

Le XXe siècle, de son côté, marque un retour très net vers les doctrines réalistes sur Dieu et son oeuvre, dont l'oubli n'a pu être imposé aux vrais philosophes, ni par le kantisme ni par le positivisme. Cette *réaction métaphysique* s'amorce vers la fin du XIXe siècle, spécialement chez les penseurs catholiques où l'on voit le *thomisme* reprendre vie, depuis Léon XIII surtout, et reconquérir peu à peu la place que mérite sa valeur.

Cette deuxième période comprend donc six chapitres :

Chapitre 1. Kant.

Chapitre 2. L'Idéalisme.

Chapitre 3. Le Traditionalisme.

Chapitre 4. Le Positivisme.

Chapitre 5. Réaction métaphysique.

Chapitre 6. Le Néothomisme [et le Postmodernisme ? [°771](#)].

Chapitre 1. Kant (1724-1804).

[b88\) Bibliographie spéciale \(Kant\)](#)

§388). Emmanuel Kant naquit à Königsberg en 1724. L'éducation de sa mère, affiliée à la secte protestante piétiste et l'influence d'un Pasteur de la même secte, ami de la famille contribuèrent beaucoup à lui faire placer au-dessus de toute discussion l'existence et la valeur de la morale et de la religion. En même temps, à l'université de Königsberg où il devint étudiant, il fut initié aux sciences modernes, et spécialement au système astronomique de Newton qui l'impressionna au point de lui fournir un second fait, aussi évident et indiscutable que celui de la morale : l'existence d'une science positive nécessaire et universelle.

Kant est le type du philosophe allemand, profond et parfois jusqu'à l'obscurité, méthodique jusqu'à en devenir méticuleux, également prudent et hardi, s'appuyant sur ses devanciers (au moins immédiats), mais sans craindre de les dépasser par ses propres réflexions, défiant de l'intuition, mais assuré de conquérir plus sûrement et aussi pleinement la vérité par le labeur inlassable du raisonnement ; indifférent aux beautés du style pourvu qu'il tienne la force de la pensée : il a toutes les qualités de sa race et quelques-uns de ses défauts. Sauf une courte absence, il passa toute sa vie en sa ville natale, professeur à l'Université. Ayant réglé méthodiquement son régime, il réussit, malgré une frêle santé, à fournir une longue carrière, remplie de travaux intellectuels, fruits de ses réflexions un peu lentes mais profondes, patientes, et persévérantes.

Au point de vue philosophique, sa vie se divise en deux périodes : Dans la première appelée « précritique » (de 1745 à 1772), nous assistons à l'éclosion lente et par étapes, du criticisme. Kant, au début, croit fermement à la valeur objective de sa raison, grâce à la philosophie de Leibniz et de Wolf [[°1238](#)] mais sans s'être justifié cette valeur : il est dogmatiste rationaliste. Il s'occupe surtout de sciences positives et édite plusieurs ouvrages sur cette matière, par exemple, sur « *Les forces vives* » (1747) sur la « *Théorie du ciel* » où il propose le premier l'hypothèse de la nébuleuse primitive (1755).

Mais bientôt, ses réflexions aidées puissamment par la lecture de Hume (traduit en allemand en 1756) « interrompent son sommeil dogmatique », comme il a dit lui-même [°1239]. Il avait déjà abandonné l'idéalisme radical de Leibniz pour accepter l'existence des corps et celle du temps et de l'espace absolu de Newton. Maintenant, il insiste sur le rôle de l'expérience pour donner une matière aux sciences (par exemple, dans son ouvrage sur le « *Fondement des preuves de l'existence de Dieu* », 1764).

Cependant, l'empirisme de Hume établissait en réalité le scepticisme, ébranlant la valeur, non seulement de la métaphysique qui traite des êtres suprasensibles, Dieu, l'âme immortelle, mais aussi de toute science positive dont les lois nécessaires devenaient de simples habitudes d'association ; et de toute morale, réduite à l'égoïsme [°1240]. Kant ne se résigna jamais à ce sacrifice.

Ses réflexions aboutirent à la « grande lumière » de 1770 qui lui montra dans l'idéalité de l'espace et du temps le moyen efficace de sauvegarder la valeur des lois scientifiques : c'est ce qu'il expose dans sa dissertation : « *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* » (1770). Enfin, comme il l'explique dans une lettre [°1241], un examen plus attentif lui fit découvrir vers 1772, le *problème de l'objet* qui est le fond de ses grands ouvrages critiques dont le premier parut après neuf ans de patientes études.

Les principaux de ces ouvrages où il développe longuement et abondamment son système, sont : « *Critique de la Raison Pure* » (1781) ; « *Prolégomènes à toute métaphysique future* » (1783) et « *Fondements de la métaphysique des moeurs* » (1785) ; « *Critique de la Raison pratique* » (1788) ; « *Critique du jugement* » (1790) et « *La Religion dans les limites de la simple raison* » (1793) ; enfin « *De la paix perpétuelle* » (1795) et deux ouvrages sur « *Les premiers principes métaphysiques de la doctrine : a) du Droit (1797) ; b) de la Vertu* » (1797).

§389). L'oeuvre de Kant n'est pas aisément abordable. On peut à ce point de vue, y distinguer trois aspects : 1) le *vocabulaire* qui introduit, à côté des mots courants, un grand nombre de termes techniques nouveaux, nécessaires pour résoudre un problème incontestablement nouveau ; 2) les *conclusions* auxquelles il aboutit et qui instaurent un scepticisme spéculatif partiel : elles sont intelligibles sans trop de difficulté ; 3) enfin le

raisonnement qui démontre aux yeux de Kant ces conclusions : c'est à la fois l'aspect le plus important et le plus difficile, car ce raisonnement constitue l'unité du système, il en mesure la valeur et en explique l'immense influence ; mais, parce qu'il se présente en termes nouveaux et se développe au point de vue très abstrait de la critériologie, il dérouté nos habitudes d'esprit. C'est pourquoi il a paru nécessaire, pour l'exposer clairement, de traduire le langage technique de Kant en expressions correspondantes du vocabulaire scolastique, et de diviser le kantisme en nous inspirant du traité bien connu de *Critériologie* du Cardinal Mercier [[°1242](#)].

Ce dernier point, d'ailleurs, ne déroge pas à notre méthode qui consiste à exposer la pensée des philosophes objectivement, en nous mettant à leur point de vue. Le kantisme en effet se divise de lui-même en deux parties : *la Science kantienne*, où est examinée la valeur de l'expérience sensible et des concepts et qui correspond assez bien aux deux problèmes résolus par la Critériologie générale : celui du sujet du jugement et celui du prédicat abstrait ; puis la *Métaphysique kantienne* où est examinée la valeur du raisonnement et de la foi et qui rappelle ainsi les problèmes résolus par la Critériologie spéciale. Nous ajouterons une partie préliminaire sur la *Position du problème critique* pour donner une idée générale du kantisme et nous habituer au point de vue très spécial qui est le sien.

De là, trois articles :

Article 1. Position du problème critique.

Article 2. La Science kantienne.

Article 3. La Métaphysique kantienne.

Article 1. Position du problème critique.

§390). Le kantisme est un puissant effort de philosophie critique destiné à fonder définitivement la valeur de la *science*, au sens moderne, et à délimiter la valeur de la métaphysique, en échappant au rationalisme de Leibniz comme au phénoménisme de Hume. Nous expliquerons cette définition en indiquant quel est, selon Kant, l'objet et la méthode du

problème critique, d'où découleront dans une vue d'ensemble les caractères généraux du kantisme.

1. - Objet du problème critique.

A) Classification du savoir.

§391). En soi le problème critique, tout à fait général, cherche le moyen de discerner parmi nos certitudes, celles qui sont infailliblement vraies, et son objet embrasse ainsi toutes nos connaissances sans exception et sans préférence. Mais Kant, comme la plupart des philosophes, n'a pas construit son système d'une façon purement objective, selon les exigences propres de la science nouvelle qu'il créait : il y a été conduit, nous l'avons vu, par ses réflexions sur diverses théories contemporaines. C'est pourquoi il pose le problème critique et en délimite l'objet, *en constatant l'état de la spéculation de son temps.*

Or il est frappé par un double fait. D'un côté, on trouve les *sciences*, au sens moderne du mot : les mathématiques, la géométrie et la physique mathématique qui, avec l'astronomie de Newton, s'imposaient dorénavant sans conteste : de celles-ci, la valeur est consacrée par le succès, c'est-à-dire par l'accord de tous les penseurs, et le progrès constant de leurs découvertes. De l'autre côté, on voit la *métaphysique* au sens devenu traditionnel depuis Descartes : c'est-à-dire l'étude des trois principales substances : le monde (cosmologie), l'âme humaine (psychologie) et Dieu (théodicée) ; et celle-ci n'est au contraire qu'une perpétuelle succession de systèmes contradictoires qui s'entredétruisent.

De là pour Kant, une première précision du problème critique : s'il s'agit de la métaphysique, on doit examiner d'abord si elle est possible, puis comment elle sera valable ; mais pour les sciences, il n'y a pas à chercher si elles sont infailliblement vraies, car leur succès les a suffisamment justifiées : il reste seulement à déterminer *comment* elles sont vraies, c'est-à-dire quelles sont les règles du bon fonctionnement de notre raison quand elle construit ces sciences douées de vérités. Il est aisé de voir que la détermination de ces règles est le problème essentiel ; car l'insuccès des métaphysiciens doit être attribué sans doute à une erreur fondamentale sur

le fonctionnement même de notre raison. Il suffira d'appliquer en métaphysique, avec les modifications convenables, les lois découvertes en sciences, pour conférer aux deux branches de connaissances la même valeur définitive.

B) Classification des jugements.

§392). À cette première précision, Kant en ajoute une seconde plus importante encore. Dès les premières pages de son oeuvre, après avoir remarqué (d'accord en cela avec saint Thomas) que l'objet central du problème critique est le *jugement*, seul dépositaire de la vérité ou de l'erreur [°1243], il exclut de son examen les jugements, soit purement analytiques, soit synthétiques *à posteriori*, (purements synthétiques) et il ne retient que les *jugements synthétiques à priori* : seuls en effet, à son avis, ces derniers jugements sont *scientifiques*, et comme il s'agit de déterminer le fonctionnement de la raison dans les sciences, seules les lois des jugements synthétiques *à priori* seront recherchées avec profit. Tout le système, on le voit, repose sur cette classification des jugements et il importe d'en préciser le sens.

1) Le jugement est dit *analytique*, selon Kant, lorsque le prédicat répète en le développant, le *contenu formel* du sujet : par exemple, « le corps est une substance étendue ». Un tel jugement, inextensif comme une tautologie, est stérile, incapable de faire progresser la science ; de plus, il n'a pas d'autre valeur que le concept seul qui ne suffit pas, selon Kant, pour exprimer une connaissance vraie : à ce double titre, le jugement analytique n'est pas scientifique. En d'autres termes, ce jugement n'est que l'application à un concept particulier du *principe de contradiction*, qui est la formule la plus générale de l'analyse et qui est à ce titre, selon Kant, uniquement la *règle négative* de nos jugements, en ce sens que tout jugement impliquant contradiction est nécessairement erroné, mais l'absence de toute contradiction ne suffit pas pour qu'un jugement soit vrai ou scientifique, parce que le pur concept, même analysé, ne contient aucune vérité [°1244].

2) Le jugement est dit *synthétique* en général, selon Kant, lorsque le prédicat est étranger au *contenu formel* du sujet, et lui est attribué pour une autre raison que l'analyse de ce contenu. En ce sens, tout jugement autre que les définitions, partielles ou totales [°1245], est synthétique : ainsi, non

seulement en affirmant : « Cet homme est musicien », mais aussi : « Tout être est intelligible », on prononce un jugement synthétique, puisque la notion d'intelligibilité se tire du fait spécial de l'intelligence qui n'est pas nécessairement exigé par la notion d'être. De la sorte, le jugement synthétique aura sur la pure analyse, l'avantage d'être *extensif*, d'enrichir et de faire avancer la science, parce que, au lieu de rester dans l'ordre purement idéal du concept, il fera toujours appel, d'une façon ou d'une autre, à *l'ordre réel* de l'intuition ou de l'expérience.

Mais Kant distingue deux sortes de synthèses :

a) **Les jugements purement synthétiques** (synthèse *à posteriori*) où la raison qui fait attribuer au sujet un prédicat étranger, est *uniquement l'expérience actuelle* : par exemple : « J'ai mal aux dents » ; « Cette eau est chaude, cette pierre tombe » (en tant que le fait est simplement constaté actuellement) ; et ces jugements ne sont pas non plus scientifiques, parce qu'ils restent purement *subjectifs*, valables uniquement pour celui qui les prononce. Ils se contentent en effet de présenter sous forme de jugement une simple intuition sensible, comme le jugement purement analytique exprime un simple concept : ils manquent donc de l'universalité et de la nécessité requises pour les jugements de science.

b) **Les jugements synthétiques à priori** où la raison qui fait attribuer au sujet le prédicat étranger est, en plus de l'intuition sensible, une condition présupposée, indépendante de l'expérience, et qui lui est surajoutée pour la revêtir de nécessité et d'universalité. Par exemple, dans le jugement : « Tout être contingent a une cause », la notion de contingence, c'est-à-dire *d'indifférence d'exister ou non*, ne renferme pas la notion de cause, c'est-à-dire d'être parfait et réellement distinct dont un autre dépend pour exister, ni *vice versa*, en s'en tenant à la pure *signification formelle* des concepts. Pour constater et affirmer que ces deux notions conviennent, il faut donc s'en rapporter à la réalité expérimentale, c'est-à-dire à l'intuition qui, selon Kant, est toujours d'ordre *sensible*.

Mais d'autre part, aucune expérience sensible, même répétée durant des siècles et enracinée en nous par une habitude héréditaire ne pourra expliquer et justifier la valeur de nécessité et d'universalité qui appartient au principe de causalité et qui précisément le rend scientifique ; Kant, avec

raison, a toujours jugé que l'empirisme de Hume détruisait la vraie science. Il faut donc que ce double caractère s'explique par une condition *à priori*, c'est-à-dire présupposée dans l'esprit, et ainsi dominant l'expérience. Tels sont les jugements synthétiques *à priori*, qui eux sont scientifiques, parce que, en tant que synthétiques, ils enrichissent et font progresser la science ; et en tant que *à priori*, ils sont nécessaires et universels.

Pour Kant, non seulement la métaphysique, mais surtout les sciences modernes sont constituées par un système lié de jugements synthétiques *à priori* : aussi donne-t-il en exemples, outre le principe de causalité, des théories physiques, comme le principe de la conservation de l'énergie ; des définitions géométriques, comme : « La droite est le plus court chemin d'un point à un autre », et des affirmations mathématiques, comme $5 + 7 = 12$. Ces derniers jugements sont évidemment « *à priori* » (au sens kantien), mais il est plus difficile de montrer qu'ils sont synthétiques : aussi Kant remarque-t-il qu'il ne faut pas exiger une expérience actuelle, mais il suffit qu'elle soit imaginaire ou purement possible : et en ce sens il est vrai que ces vérités universelles, d'une part ne sont pas de pures tautologies, d'autre part peuvent toujours se concrétiser en un fait d'expérience, et ainsi, peuvent s'appeler « synthétiques *à priori* ».

Outre ces jugements universels qui sont éminemment scientifiques, nous formons des jugements particuliers ou singuliers, d'ordre réel et objectif : par exemple : « Notre terre tourne sur elle-même en 24 heures ». Ces jugements étant instructifs et indépendants du sujet, sont eux aussi, pour Kant, scientifiques et synthétiques *à priori*. Ils sont universels et nécessaires en ce sens que tous les hommes en les vérifiant, éprouvent la même impression, et par conséquent, ils exigent aussi l'intervention des lois nécessaires, *à priori*, qui règlent l'activité de notre esprit [[°1246](#)].

Ainsi, en précisant l'objet de sa critique par cette question : « Comment sont possibles les jugements synthétiques *à priori* ? » Kant se proposait d'examiner en fait, tous nos jugements au sens propre, c'est-à-dire possédant strictement la vérité ou l'erreur.

C) Valeur des classifications kantiennes.

§393). En adoptant le point de vue purement critique et de soi légitime de Kant, l'existence des jugements synthétiques *à priori* peut être admise, comme une classification nouvelle sans doute, mais défendable : les définitions de Kant ne sont pas contradictoires et répondent à trois aspects authentiques de la vie intellectuelle. Cependant, cette appellation donnée au groupe le plus important de nos jugements se comprend mieux si l'on présuppose *la solution idéaliste* de Kant, selon laquelle l'analyse du sujet ne donnera jamais, d'aucune façon, le contenu du prédicat, sauf par tautologie ; si, en effet, le concept n'exprime jamais le réel externe ou chose en soi, on ne peut plus l'examiner qu'en lui-même, indépendamment de son objet, c'est-à-dire dans ce qu'il nous fait connaître formellement et actuellement : aussi ne peut-on y trouver rien de nouveau.

Au contraire, *la solution réaliste* de saint Thomas permet de considérer tous les jugements nécessaires, même scientifiques au sens de Kant, comme *analytiques*. En thomisme, en effet, ce qui est analysé, ce n'est plus la pure signification formelle de l'idée, mais son contenu, l'objet réel connu sous tel aspect formel : par exemple, non pas l'humanité, mais un être réel connu comme possédant l'humanité : *ce qui est homme*. De la sorte, l'analyse peut découvrir deux choses : a) que telle note est contenue dans le sujet ; par exemple, l'homme est animal ; b) que dans telle propriété est contenue, c'est-à-dire impliquée nécessairement la définition de l'être, bien que cette définition puisse se comprendre à part ; par exemple, la liberté humaine implique la rationalité, et ce jugement : « L'homme est libre », est analytique, bien que la nature humaine puisse se définir sans penser à la liberté [[°1247](#)].

On pourrait encore, en d'autres formules, distinguer dans un concept une double compréhension, l'une *logique*, c'est-à-dire formelle et subjective, qui fait le concept *distinct*, mais non pas complet, comprenant les seules notes de la définition (ou quasi définition, dans les termes analogues) ; l'autre *ontologique*, c'est-à-dire réelle et objective, qui donne le concept *complet* et, pour nous, *adéquat*, comprenant toutes les propriétés qui découlent nécessairement de la définition, et ce concept équivaut à la science parfaite de l'objet réel qu'il exprime. Ainsi la liberté n'est pas dans la compréhension *logique* du concept d'homme, mais bien dans sa

compréhension *ontologique* ; de même, la propriété d'avoir une cause, est dans la compréhension non pas formelle mais réelle de la contingence.

Kant, parce que idéaliste, n'admet que la première compréhension et ignore tout lien analytique affirmé par le jugement extensif entre une propriété et l'essence. Saint Thomas, parce que réaliste, admet la double compréhension, et par conséquent, la double analyse qui comprend tous les jugements scientifiques, même extensifs. Cette opposition radicale de direction explique la répugnance de beaucoup de scolastiques à admettre même l'existence de jugements synthétiques *à priori* [[°1248](#)], et elle ne nous permet guère d'adopter cette classification comme un progrès. Néanmoins, selon les règles de l'exposé historique, où il faut saisir et apprécier à sa juste valeur le point de vue propre des autres penseurs, nous dirons que l'erreur de Kant n'est pas dans cette classification préliminaire et que celle-ci peut servir à délimiter légitimement l'objet du problème critique.

De même, bien que la science au sens thomiste se restreigne aux seuls jugements formellement universels, et par là se distingue de la science kantienne qui comprend tous les jugements synthétiques *à priori*, même particuliers ; cependant les deux critiques, kantienne et thomiste, ont en fait le même objet, parce que en thomisme on examine *tous* les jugements, scientifiques ou non, tandis que Kant appelle scientifiques, *tous* les jugements proprement dits.

2. - Méthode de la critique.

§394). Pour répondre à la question nouvelle qu'il a formulée : « Comment sont possibles les jugements synthétiques *à priori* ? » Kant fait usage d'une méthode nouvelle aussi, et adaptée à son but, mieux que l'analyse psychologique des Anglais : c'est la *réflexion critique*, c'est-à-dire l'examen de nos connaissances au point de vue de leur fonctionnement et de la valeur de leurs affirmations. Cette réflexion a deux aspects :

1) **L'analyse critique**, dont le but est de déterminer les éléments et les lois qui interviennent, lorsque se produit un jugement vrai. Elle se distingue nettement de l'analyse psychologique que Locke et Hume, fascinés par la

théorie intuitive de l'idée claire, avaient employée pour résoudre le problème critique [[§373](#)], et qui consistait à retrouver, dans les idées complexes, les idées simples qui, par hypothèse, devaient les constituer. Kant estime justement cette méthode arbitraire et inadéquate, car elle oublie que la vérité appartient au jugement seul, et celui-ci n'est pas une construction statique, semblable à un composé où chaque atome garderait sa nature, mais un acte vital et complexe, où les éléments peuvent se modifier en entrant en rapports mutuels. C'est pourquoi l'analyse critique est précisément l'examen de cet acte vital du jugement au point de vue des conditions requises pour qu'il soit vrai : par exemple, exige-t-il une donnée sensible, un concept universel, etc...

Cette analyse se distingue donc aussi de l'analyse objective ou logique qui divise le tout potentiel en ses parties subjectives, par exemple, le genre universel en ses diverses espèces : on peut la comparer à la démonstration au sens large, à une sorte d'induction critique où nous déterminons, par simples constatations réflexives, la matière et les lois de notre activité intellectuelle. Bref, on peut définir *l'analyse critique* [[°1249](#)] : « un effort de réflexion de forme intuitive, portant sur le jugement scientifique [[°1250](#)], pour en déterminer les éléments constitutifs et les lois de leur union ».

2) **La déduction critique**, par laquelle on démontre la nécessité absolue d'admettre telle ou telle condition, sous peine de détruire le jugement objectif lui-même, et par conséquent, de rendre impossible toute vérité, toute pensée, toute vie intellectuelle et humaine au sens propre. Ce procédé répond à la démonstration par l'absurde qui s'emploie aussi en critique thomiste ; mais Kant lui a donné une importance et un développement tout spécial, parce que, s'étant privé de l'appui du réel externe, il y voyait l'unique base solide, capable de fonder la valeur objective de la science universelle et nécessaire, indépendamment de toute habitude purement psychologique, ou d'intervention purement subjective.

Kant appelle sa méthode, *la réflexion transcendantale*, parce qu'elle examine le jugement dans ses conditions préalables, qui sont exigées avant son contenu même : conditions qu'il appelle pour cela « *à priori* », c'est-à-dire qui rendent le jugement possible, quel que soit l'objet auquel il s'appliquera. En termes plus simples, nous dirons que cette réflexion ne se

développe pas dans l'ordre spontané (comme par exemple en psychologie) mais dans l'ordre réflexe et critique qui, laissant dans la pénombre du doute au moins méthodique tous les objets particuliers des jugements, *les dépasse* pour ne regarder que notre manière de juger en général (et en ce sens est transcendante).

D'une façon plus précise, cette réflexion, pour Kant, examine uniquement nos facultés de connaissance *en action* [[°1251](#)], en faisant abstraction à la fois de la diversité et de la réalité substantielles des objets connus, et de la réalité ontologique de ces facultés [[°1252](#)], c'est-à-dire en en parlant comme de *lois*, réglant les actes qui en découlent.

Kant emploie aussi le qualificatif « *pur* » (par exemple : raison *pure*, concept *pur*, science *pure*) pour désigner ces facultés, ces concepts, ces sciences, etc... , considérées ainsi dans les lois de leur activité, ou dans la partie de leur objet qui relève uniquement de ces lois subjectivement nécessaires et universalisantes, et en faisant abstraction de tout le reste, (en particulier de toute application au réel externe et aux faits d'expérience détaillés).

C'est pourquoi, au début de la critique, pour se donner un objet d'examen incontestable, qui ne préjuge en rien de la solution (sur la valeur objective ou subjective de nos jugements), Kant distingue un double objet du jugement synthétique *à priori* :

a) L'objet sans lequel le jugement ne peut se comprendre comme fait de conscience à examiner, qu'il appelle *objet phénoménal*, c'est-à-dire le contenu objectif du jugement pris en lui-même, abstraction faite et de son inhérence dans une faculté et une âme comme en son sujet, et de sa valeur représentative d'une réalité objective, distincte du fait de conscience.

b) L'objet réel, qu'il appelle *noumène*, et qui pose un problème dont la solution est réservée à la deuxième partie, traitant de la métaphysique.

§395). La position du problème critique suppose donc, selon Kant, trois *données* indispensables : 1) l'existence de certitudes spontanées : les jugements synthétiques *à priori* à examiner ; 2) le pouvoir de réflexion critique ou la réflexion transcendante ; 3) le fait de certitudes nécessaires

sur lesquelles le doute n'a pas de prise : l'acceptation comme valables des jugements scientifiques, au sujet desquels on cherche seulement les raisons de leur valeur. Or ces trois données peuvent constituer le point de départ d'une critériologie d'inspiration thomiste [[°1253](#)]. Bien plus, sur le dernier point, la position de Kant est moins rigoureusement critique, puisqu'il admet sans restriction toutes les lois scientifiques, tandis que la critériologie spéciale précise dans quelle mesure ces lois sont valables.

La notion même d'objet phénoménal, choisi comme début incontestable de la critique, peut se rapprocher de l'effort de doute universel, négatif et méthodique, quoique en partie fictif, que l'on peut exiger en stricte méthode scientifique au début de la critique [[°1254](#)]. Il s'agit, des deux côtés, de ne présupposer aucune doctrine afin de les justifier toutes, et d'éviter ainsi un dogmatisme arbitraire. Avec cette signification précise selon laquelle l'objet phénoménal est une pure abstraction qui ne veut affirmer ni le subjectivisme, ni le réalisme, on peut admettre comme légitime cette notion kantienne, dans le sens où nous avons déjà approuvé les jugements synthétiques *à priori*.

Mais ici encore, une divergence profonde ne tarde pas à se révéler. Kant, fasciné par le préjugé idéaliste (que sa solution d'ailleurs va consacrer), persévère dans son point de vue de l'objet phénoménal, fait de conscience subjectif, et il arrive à justifier la valeur de toutes les sciences modernes sans faire appel à la réalité des choses de la nature (sinon comme à un vague postulat). Le thomisme au contraire, dès les premières réflexions critiques, destinées à trouver dans l'évidence objective le motif de l'infailible vérité, constate la prise de possession évidente du réel objectif par nos jugements de science, parce que, libre de tout préjugé, il voit ce fait dans les données authentiques du problème critique : de sorte qu'il abandonne bientôt le point de vue purement subjectif du début.

C'est pourquoi, tout en considérant que l'erreur de Kant n'est pas dans la conception de l'objet phénoménal, nous n'accepterons pas cette notion comme un progrès, parce que son usage ne se comprend bien que dans l'hypothèse idéaliste.

3. - Vue d'ensemble.

§396). La solution de Kant est déjà engagée dans la manière dont il pose le problème et l'on peut aisément en dégager les quatre caractères distinctifs de son système si complexe : il est à la fois conservateur et critique impitoyable : idéaliste et s'efforçant d'unifier le dualisme qui en résulte par l'idée de loi.

1) **Conservateur.** Ce premier caractère du kantisme ressort surtout de son attitude envers les sciences modernes qu'il accepte toutes sans distinctions. On peut remarquer en effet, que la science *physique* avait passé par au moins autant de fluctuations que la métaphysique ; mais Kant subissait l'ascendant des grandes découvertes contemporaines de Newton, de Galilée, etc., et d'ailleurs, il s'appuyait surtout sur les mathématiques dont la stabilité est immémoriale. Aussi, loin de se poser en sceptique ou en révolutionnaire, Kant se propose au contraire de justifier la valeur de tout le savoir humain : des sciences d'abord, et de la métaphysique ensuite, à laquelle il veut donner une base aussi solide qu'aux sciences.

2) **Critique.** Mais en fait, malgré ses intentions, il aboutit à des résultats désastreux, du moins quant à la « science » [[°1255](#)] métaphysique, au nom des exigences de la critique : c'est pourquoi ce caractère, qui est l'essence même du kantisme, le fait d'ordinaire considérer comme un *scepticisme* : et cela est vrai, s'il s'agit du scepticisme partiel relatif aux choses en soi, inhérent à l'idéalisme, bien que le système finisse par admettre une *croyance* au réel fondée sur la morale.

3) **Idéalisme.** C'est le caractère le plus profond de la pensée kantienne. Le principe idéaliste sous sa forme négative : « La chose en soi est évidemment inconnaissable », revient souvent sous la plume de Kant et avec la valeur d'une conclusion démontrée par tout le système critique. Mais avant même d'être ainsi démontré, il est déjà admis comme un présupposé latent, à la façon d'un axiome évident de soi.

Deux raisons qui sont deux formes de l'opposition sujet-objet, semblent surtout l'avoir imposé à l'esprit de Kant : a) l'opposition de *l'en-soi* et de *l'en-nous* qui semble rendre contradictoire la saisie, par la conscience, d'un objet qui n'est pas un fait de conscience ; b) l'opposition *du concret et de l'abstrait*, car même si le réel vient de quelque façon en nous par la sensation, ce que Kant admet, il a des caractères de contingence et de

particularité absolument opposés à l'universalité et à la nécessité de la science. Kant en conclut que la raison doit ajouter de son propre fond ces caractères, de sorte que la science ne peut plus exprimer en grande partie que nos idées.

La conséquence de cet idéalisme est une irréductible *dualité*, entre ce qui apparaît (ou phénomène) et ce qui est (ou noumène), de sorte qu'à ces deux objets correspondent deux facultés et deux parties spéciales du savoir : 1) C'est l'entendement (Verstand) qui applique ses concepts aux phénomènes sensibles pour constituer les sciences objectives. 2) C'est la raison (Vernunft) [[°1256](#)] qui pense à vide le noumène inconnaissable au moyen d'idées qui forment la métaphysique : « Toute connaissance humaine, dit Kant en ce sens, commence par des *intuitions*, va de là à des *concepts* et finit par des *idées* » [[°1257](#)].

De là les deux grandes parties : « Science kantienne » et « Métaphysique morale », que nous étudierons plus loin.

4) **Normalité.** Mais, fidèle aux exigences d'unité de toute grande philosophie, Kant s'est efforcé de remédier à ce dualisme, par l'idée de *normalité* ou de loi qui est bien l'idée unificatrice ou fondamentale de sa pensée. Pour que la science trouve une valeur objective et soit vraie, il suffira qu'elle se construise selon les *lois* nécessaires du Verstand ; pour que la métaphysique (oeuvre de la raison spéculative) trouve aussi l'objectivité et la vérité, il lui suffira de considérer la Vernunft sous une autre face, comme raison pratique soumise à la *loi* morale, loi par excellence, qui engendre la vérité par excellence.

Ainsi l'idée de loi domine et unifie tout le système, et permet à Kant de se croire le sauveur de tout le savoir humain menacé par le scepticisme de Hume, tout en se dégageant du rationalisme de Leibniz dont les affirmations et les théories arbitraires n'avaient pu résister aux critiques du philosophe anglais.

Article 2. La Science kantienne.

§397). Pour Kant, comme pour tous les modernes, les *sciences* (au sens moderne) ont uniquement pour objet les *phénomènes* qu'il s'agit de réduire en lois mathématiques. Aussi, entreprenant de justifier la valeur de ces sciences, en montrant que leur méthode est conforme aux lois naturelles de notre esprit, Kant ne voit aucun inconvénient à s'en tenir strictement au point de vue critique de l'objet phénoménal. Par cette méthode, s'efforçant de remonter les deux courants du rationalisme et du positivisme jusqu'au point synthétique où ils se concilient, il arrive à rétablir une thèse thomiste : à savoir que « dans notre intelligence humaine, tout jugement vrai, (c'est-à-dire toute connaissance *parfaitement objective*, où le sujet connaissant s'oppose à l'objet connu, en se connaissant ou s'affirmant évidemment conforme à lui), exige nécessairement deux éléments : une sensation, et un concept abstrait, reliés par un intermédiaire d'imagination, et synthétisés dans le même acte de jugement » [[°1258](#)].

Mais le point de vue très abstrait où Kant se place ne lui permet de retrouver qu'une partie de la doctrine très riche de saint Thomas, et il a en propre des nuances et restrictions dont quelques-unes sont gravement erronées, comme nous le montrerons. Il reste que l'objet de sa critique correspond à deux points d'une critériologie thomiste : examen de l'expérience sensible, puis du concept universel [[°1259](#)].

Quant à la thèse de l'évidence objective, reconnue comme motif suprême d'inaffable vérité [[°1260](#)], Kant semble bien l'admettre implicitement, lorsqu'il considère les jugements scientifiques comme infailliblement vrais, pour cette raison qu'ils comportent nécessairement un sujet connaissant s'opposant à l'objet connu en s'affirmant évidemment conforme à lui.

Mais ce point de vue est absolument implicite et inexploré en kantisme dont tout l'effort est de découvrir le *comment*, c'est-à-dire les lois de fonctionnement du jugement vrai, afin d'en délimiter les applications légitimes. Sans doute, c'est là, indirectement, délimiter aussi l'application de l'évidence objective ; mais Kant n'approfondit jamais ce dernier point, ni la loi de la passivité intellectuelle que l'évidence suppose et dont la considération aurait renversé toutes ses conclusions idéalistes. Il n'y a donc, pour justifier la science, selon Kant, que deux points à examiner :

1. Valeur objective de l'expérience sensible.
2. Valeur objective des universaux.

1. Valeur objective de l'expérience sensible.

§398). Kant intitule cette partie de sa critique : « *Esthétique* [[°1261](#)] *transcendantale* », en prenant ce mot dans son sens étymologique, c'est-à-dire *examen critique de la sensibilité* ou de l'expérience sensible. Sans entrer dans des détails techniques trop compliqués, on peut résumer sa solution en trois réflexions, complétées par deux corollaires :

A) Solution.

1) **Passivité des sens.** Kant, par analyse critique, constate d'abord que dans tous nos jugements (synthétiques *à priori*), après avoir éliminé ce qui revient à notre activité propre, il reste toujours un élément primitif, un « donné » qui a un double caractère : celui de s'imposer du dehors, de sorte que nous sommes à son égard pleinement *passifs* ; celui d'être comme tel contingent, c'est-à-dire multiple et variable, de sorte qu'il fournit la variété des faits requise par les expériences scientifiques spéciales.

Pour fixer les idées, Kant, selon son habitude constante, introduit ici quelques mots techniques avec un sens nouveau : pour recevoir ce choc du dehors ou ce donné qui s'impose ; il faut une *faculté passive*, c'est-à-dire, au sens critique, une fonction de réceptivité : Kant l'appelle la *sensibilité*. Ce même donné constitue la matière de l'expérience, l'objet matériel que nous connaissons sous un certain aspect : Kant l'appelle la *sensation* (dans le sens de « *sensatum* » et non de « *sensatio* »). Enfin, l'acte de connaissance sensible s'appelle *l'intuition sensible* ; mais pour se produire, elle exige autre chose que la « *sensation* ».

a) **Les formes « à priori » des sens.** Une deuxième réflexion, en effet, démontre que tout acte de sensibilité est nécessairement réglé par deux conditions préalables : *l'espace* (pour les sens externes) et le *temps* (pour les sens internes) [[°1262](#)]. Ces deux conditions jouissent de la nécessité et de l'universalité : elles sont *nécessaires*, parce qu'en les supprimant on détruirait par le fait tout acte sensible, tandis que la suppression de toute

expérience particulière les laisse immuables en elles-mêmes ; *universelles*, parce qu'elles sont requises pour tous les actes de sensibilité quels qu'ils soient et sans exception.

Elles s'opposent ainsi au donné contingent qui fait office de matière : elles sont donc *à priori* et jouent le rôle déterminateur de forme. C'est pourquoi Kant les appelle les deux *formes à priori* de la sensibilité : car elles n'appartiennent pas à la raison, comme le montre une troisième réflexion.

3) Imperfection du pur phénomène. L'acte total d'intuition sensible est donc composé d'une matière et d'une forme, à savoir de la « sensation » unifiée par les « formes *à priori* » d'espace et de temps : l'objet sensible ainsi élaboré s'appelle le *phénomène* [°1263]. Or on constate, par analyse critique, que ces formes, universelles et nécessaires en soi, perdent ces caractères en s'unissant immédiatement au donné contingent : elles se concrétisent en effet, de sorte que le pur phénomène sensible s'identifie pleinement à un acte passager et individuel de notre conscience, et par conséquent, il est incapable tout seul d'être un objet doué de vérité. En lui le sujet connaissant ne s'oppose pas encore suffisamment à son objet pour se connaître conforme ou non à lui. Le « phénomène » peut fournir un élément au jugement vrai, mais seul il n'est l'objet que d'une connaissance imparfaite et partielle. Aussi l'intuition sensible, même exprimée sous forme de jugement, reste jugement synthétique pur, sans valeur scientifique. Kant l'appelle « jugement de perception », distinct de l'aperception [°1264], ou jugement d'expérience qui est synthétique *à priori*. Ainsi, pour atteindre la vérité a) une donnée sensible est toujours nécessaire (contre les rationalistes) ; b) mais elle n'est jamais suffisante (contre les empiristes).

Cette dernière conclusion dans ce qu'elle affirme positivement retrouve une précieuse vérité. La critériologie thomiste considère aussi la sensation comme un simple élément du jugement, nécessaire mais incapable seul de donner la vérité. De même, nos sensations, n'étant pas pleinement dégagées de la matière, ont nécessairement un objet concret, toujours placé dans l'espace et le temps, et l'on peut dire, en se mettant au point de vue purement subjectif qui est celui de Kant, que le caractère organique de nos facultés sensibles est une condition préalable (forme *à priori*) qui les détermine à saisir leur objet, toujours et nécessairement dans l'espace et le

temps. Notons cependant que ce point de vue est très incomplet, et s'il prétendait tout expliquer en se passant de la réalité de l'objet sensible, il conduirait tout droit à l'erreur idéaliste.

B) Corollaires : Géométrie et Monde extérieur.

§399). 1) Kant exige que l'espace soit « à priori », universel et nécessaire, *pour rendre possible la géométrie comme « science pure »*, c'est-à-dire considérée en elle-même comme une suite liée de jugements nécessaires et universels, portant sur des objets possibles, indépendamment des réalisations concrètes de ces objets. Si les notions géométriques, en effet, tiraient toute leur valeur de l'expérience, elles ne pourraient signifier ce qui doit être absolument, par exemple, que tout triangle doit avoir trois angles égaux à deux droits, mais elles diraient seulement ce qu'on a constaté ; elles seraient un résumé d'expériences passées avec des exceptions futures toujours possibles. On ne peut donc, conclut Kant, expliquer leur valeur que par la nécessité des formes *à priori* de la sensibilité : nouvelle preuve de l'*à priori* de ces notions, puisque c'est un fait incontestable que la géométrie est une science.

On peut certes concéder que la nécessité des théorèmes géométriques n'est basée, ni sur la pure induction, (comme les lois de la physique expérimentale), ni sur une nécessité purement métaphysique : elle exprime les lois régissant les constructions de notre imagination. Mais la géométrie n'a pas pour unique fondement ces lois subjectives : elle se base aussi sur les lois de la quantité réelle. Ici encore les affirmations de Kant, prises en leur sens direct et positif, sont admissibles ; mais dans le sens exclusif qu'elles revêtent dans la « Kritik », elles conduisent à l'erreur idéaliste.

2) La passivité de la sensation suppose évidemment *l'existence du monde extérieur* : Kant admet cette conséquence, affirmant n'en avoir jamais douté, et pour répondre aux accusations de scepticisme [°1265], il introduit, dans la deuxième édition de sa « Critique de la Raison pure », une réfutation de l'idéalisme, fondée sur le témoignage de la conscience [°1266]. Il faut noter cependant que cette preuve n'a ici qu'une valeur d'argument *ad hominem*, et que le principe de causalité en kantisme est inefficace pour sortir du moi. Du reste, en « esthétique transcendantale », l'existence du monde extérieur ne peut être une vérité pleinement justifiée,

puisque l'on n'a encore examiné qu'une partie du jugement scientifique qui l'affirme : elle est donc admise au début comme un *postulat*, et à ce titre, légitimement. La suite de la Critique montrera dans quelle mesure, selon Kant, nous pouvons connaître les choses de la nature, soit par les sciences, soit par les idées métaphysiques, soit surtout par la croyance fondée sur la morale.

2. - Valeur objective des universaux.

§400). Kant appelle cette deuxième partie de sa Critique *l'Analytique transcendantale* (ou logique transcendantale), comme Aristote appelait sa logique : les premiers et les seconds analytiques, parce qu'il s'agit d'étudier le jugement ou raisonnement non pas comme « tout complexe », mais dans leurs premiers éléments simples : *les concepts*. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Kant parle toujours au point de vue critique (transcendental) : il ne s'agit donc pas de concepts objectifs, comme pour les prédicaments d'Aristote, mais des lois de fonctionnement des jugements ; c'est ce que nous allons expliquer en résumant d'abord la démonstration de Kant, puis en insistant sur la valeur de la science ainsi justifiée.

A) Démonstration.

§401). Il s'agit, non seulement de constater par analyse la présence du concept dans le jugement vrai, mais d'en démontrer la nécessité, par réduction à l'absurde, ce que Kant appelle « *déduction transcendantale des concepts* ». À cette preuve, il ajoute deux théories complémentaires pour expliquer pleinement comment se forme le jugement synthétique *à priori*.

1) **Nécessité des concepts.** Ainsi donc, par réflexion critique, Kant démontre que pour avoir un jugement vrai, il est nécessaire d'ajouter, à la connaissance sensible, une fonction d'une faculté active supérieure qu'il appelle « *der Verstand* », l'entendement ou l'esprit dont le rôle est d'investir d'universalité et de nécessité, et par conséquent de constituer, en objet de pensée, le donné sensible.

Voici, traduit en vocabulaire scolastique, le résumé de cette « déduction ».

Toute vérité [[°1267](#)] au sens propre suppose trois choses : 1) que le sujet pensant se connaisse, au moins implicitement (*in actu exercito*) ; 2) qu'il se distingue de l'objet vrai auquel il pense ; 3) qu'il rapporte à soi l'objet en se déclarant conforme ou identique avec lui. Par exemple, ce jugement vrai : « L'homme est libre », signifie : « J'ai conscience que mon jugement (qui est "moi-jugeant") exprime bien ce qu'est en face de moi cet objet de pensée, l'homme ». En d'autres termes, toute vérité exige l'opposition du sujet connaissant à l'objet connu, réduite à l'unité par la conscience. C'est cette unité que Kant appelle *l'unité de « l'aperception pure »*, c'est-à-dire, exprimant non pas un moi substantiel au sens de Descartes, mais seulement une condition logique, pour que puisse se produire un jugement vrai (une aperception). Mais ce qu'il importe de noter surtout, c'est que cette unité est synthétique, c'est-à-dire embrasse l'opposition sujet-objet.

Or, continue Kant, cette opposition est impossible, d'une part, si l'on prend séparément le pur phénomène sensible, car la sensibilité qui en a l'intuition est toute passive, incapable de revenir sur soi par réflexion pour s'opposer à ce qu'elle connaît. D'autre part, cette opposition serait possible, même par rapport à l'objet contingent et concret, pour une intelligence *intuitive qui créerait* en le connaissant le contenu concret lui-même de son idée : il y aurait alors distinction de cause à effet. Mais tel n'est pas évidemment le cas de notre connaissance scientifique, purement spéculative [[°1268](#)].

Il reste donc que cette opposition n'est possible pour nos jugements de sciences que par l'appréhension du donné sensible, sous un aspect universel et nécessaire. De la sorte en effet, le contenu sensible qui, nous l'avons dit, vient du dehors, se pose par le fait comme objet ; et en même temps, le point de vue universel et nécessaire qui dépasse ce donné sensible contingent, permet au sujet pensant (à l'entendement), de se distinguer de son objet et de le saisir en s'opposant à lui [[°1269](#)].

Donc, la deuxième condition pour que soit possible un jugement scientifique (*synthétique à priori*), c'est, outre le donné sensible, une fonction capable de rendre l'objet universel et nécessaire. Cette fonction a un rôle actif et déterminateur, comme la forme, vis-à-vis du phénomène sensible qui est sa matière ; elle est une condition requise au préalable, d'une priorité non pas temporelle ou psychologique, mais critique, parce

que sans elle tout jugement vrai devient impossible : elle est donc une « *forme à priori* » de l'entendement ; Kant l'appelle concept ou *catégorie*. Et comme il y a plusieurs espèces de jugements, par exemple : affirmatifs, négatifs, universels, particuliers, etc., il y a aussi plusieurs sortes de fonctions universalisantes et nécessitantes. Kant en dénombre douze : ce sont les douze concepts ou catégories (formes *à priori* du Verstand) [[°1270](#)] qui n'ont de commun que le nom avec les dix prédicaments ou catégories d'Aristote.

Ces concepts ne sont pas des idées innées, bien qu'ils leur ressemblent en tant qu'*à priori* ; mais ils ne sont pas connus en eux-mêmes : ils sont seulement un élément reconnu par la réflexion critique, comme nécessaire à la connaissance parfaite ou vraie qui appartient au seul jugement.

2) **Théories complémentaires.** Voulant expliquer à fond *comment* se produit un jugement synthétique *à priori*, Kant remarque que le phénomène sensible et le concept sont opposés trop absolument pour s'unir sans intermédiaire : si celui-ci faisait défaut, le concept devrait se concrétiser comme les formes *à priori* d'espace et de temps, et il perdrait sa raison d'être. Kant a trouvé cet intermédiaire dans un cadre général, appartenant à la fois au sensible par ses éléments concrets et à l'intelligence par son indétermination : ce sont les *schèmes de l'imagination*. Le schème n'est pas une image statique, mais plutôt une méthode de construction de l'image dans le temps, par exemple la méthode pour se représenter une influence causale [[°1271](#)]. Il y a aussi douze schèmes qui prolongent pour ainsi dire chaque concept vers le sensible, afin de permettre à la multiplicité changeante des phénomènes de se synthétiser dans une essence qui sera un objet de science universelle et nécessaire, ou, comme dit Kant, d'être « *subsumé* par l'unité *à priori* du concept ».

Cette synthèse, d'ailleurs, ne se produit pas au hasard : pour chaque concept elle suit des lois propres que Kant a déterminées, les appelant *principes de l'entendement pur*, c'est-à-dire principes fondamentaux de toute connaissance vraie [[°1272](#)].

3) **Conclusion et exemples.** D'après ces réflexions critiques, tout jugement synthétique *à priori* est un tout complexe, nécessairement formé 1) d'une intuition sensible, qui est sa matière, et qui déjà comprend le donné

expérimental passivement reçu et la forme *à priori* sensible ; 2) du concept ou forme *à priori* intellectuelle ; 3) du schème ou intermédiaire d'imagination [°1273]. Par exemple : pour prononcer ce jugement synthétique *à priori* : « L'élévation des liquides dans le vide a une cause », l'entendement, selon Kant, formule un jugement *hypothétique*, à savoir : « Si l'on pose l'élévation d'un liquide, on pose nécessairement sa cause », de telle sorte qu'il y a entre ces deux termes un lien de dépendance non réciproque, celui de cause à effet : l'élévation du liquide dépend du poids de l'atmosphère et non vice-versa. Aussi, dès qu'un savant perçoit le fait concret d'un liquide s'élevant dans le vide, la forme *à priori causalité* se déclenche dans son esprit, et, à travers le cadre de la *succession temporelle* (schème du concept causalité), en vertu du principe ou loi générale : « Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison des effets et des causes », il prononce le jugement scientifique : « L'élévation du liquide dans le vide est produit par le poids de l'atmosphère ».

Autre exemple : en affirmant : « Tout homme aime le bien », l'entendement, selon Kant, prononce un jugement catégorique, c'est-à-dire qu'il affirme l'inhérence statique de cet amour dans l'humanité, à la façon dont l'accident inhère à la substance. Aussi, dès qu'un psychologue perçoit un acte bon concret d'un homme, la forme *à priori* « substance » se déclenche en son esprit, et, à travers le cadre de la *simultanéité temporelle* (schème du concept « substance »), en vertu de la loi générale : « La substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature » [°1274], il juge que « l'amour du bien » appartient immuablement à l'homme, et reste le même en soi quel que soit le nombre de ses actes bons : en d'autres termes : « Tout homme aime le bien ».

B) Divers points de vues : Critique ; — Psychologique.

§402). Il faut évidemment se mettre au point de vue critique pour saisir le sens profond de cette théorie. Or, de même que la critique thomiste démontre la valeur objective des universaux, en constatant, par induction critique, l'identification de leur objet (nature abstraite prise absolument) avec le contenu de l'intuition sensible [°1275], Kant arrive à une conclusion semblable par un raisonnement critique tout différent, qu'on peut résumer

ainsi : « Si on n'admet pas la valeur des universaux, on rend impossible tout jugement vrai ». Mais le point de vue très abstrait de « l'objet phénoménal » où il se confine, rétrécit beaucoup la portée de la thèse. Il considère en effet la pure connaissance, soit sensible, soit intellectuelle, abstraction faite de la réalité de son objet, et il montre la nécessité d'unir les fonctions de réception sensible (passive) et d'abstraction intellectuelle [[°1276](#)] (active) au moyen d'une fonction médiatrice d'imagination, pour obtenir un jugement vrai au sens propre. Mais il ignore encore si ce jugement vrai porte sur une chose en soi, ou n'a qu'une valeur subjective. — La critériologie thomiste, au contraire, par l'examen des sens et des universaux, justifie pleinement la valeur objective (l'aptitude à exprimer le réel) de tout jugement, soit d'ordre idéal, soit d'ordre expérimental, s'il est immédiatement évident. Bref, à s'en tenir au contenu positif de la thèse kantienne jusqu'ici démontrée, un thomiste peut l'accepter comme une partie de sa propre thèse plus large et plus compréhensive.

Cependant, il est difficile de se maintenir constamment au point de vue strictement critique : aucun interprète du kantisme n'y réussit et Kant lui-même le déborde parfois, comme malgré lui, pour rentrer dans le domaine psychologique et ontologique qui est franchement celui de saint Thomas : on peut donc ici instituer des comparaisons qui manifestent des divergences profondes.

§403) a) **Au point de vue psychologique.** On peut comparer les formes *à priori* du Verstand, à l'intellect agent qui est aussi une *condition préalable* et en ce sens *à priori*, requise pour expliquer l'universalité et la nécessité des jugements scientifiques, et la théorie des schèmes correspond au rôle instrumental du phantasme, de telle sorte que l'espèce intelligible, tout en dépassant le concret par son aptitude à exprimer un nombre infini de sujets, garde cependant plusieurs traits empruntés au concret en vertu de la spécification que lui impose le phantasme.

Mais une différence essentielle sépare les deux théories. D'une part, l'intellect agent *ne constitue en rien* le contenu de l'objet exprimé par le concept universel ou par le jugement : ce contenu est tout entier puisé dans le réel concret et l'intellect agent se contente de *laisser de côté* les caractères individuels pour révéler la nature absolue ou essence abstraite,

par exemple pour faire apparaître dans Paul, l'humanité. — Au contraire, la forme *à priori constitue le contenu* de l'objet, indépendamment du réel, de sorte que ce qui est connu par le jugement synthétique *à priori* est uniquement le *phénomène* qui est scientifiquement un fait en bonne partie subjectif, puisque le monde extérieur d'où il tire son origine grâce à la sensation, n'est encore qu'un postulat et ne sera jamais connu comme substance.

Lorsque Kant dit en langage technique : « Le concept est une condition nécessaire *à priori* pour rendre possible la *constitution* de l'objet comme tel », il y a deux sens possibles : ou bien le concept est une pure fonction d'universalisation nécessaire à ce seul titre sans qu'on puisse rien conclure sur le contenu de l'objet connu (sens critique légitime) ; ou bien le concept constitue le contenu de l'objet du jugement : et Kant n'échappe pas à ce deuxième sens (psychologique) erroné.

Il lui a manqué de compléter son point de vue critique par l'étude psychologique de l'abstraction, pour retrouver la théorie nuancée et seule vraie du réalisme modéré ; ignorant cette solution, connaissant les deux erreurs opposées du réalisme exagéré de Platon et des rationalistes (Descartes, Spinoza) et le nominalisme des empiristes (Hume), il a résolu la question des universaux par le conceptualisme [[°1277](#)], croyant que telle était la seule conciliation possible.

De même, pour expliquer les jugements d'ordre réel, saint Thomas maintient à la fois l'étroite collaboration des sens et de l'intelligence et leur parfaite distinction, selon ses deux théories complémentaires : « *Natura universalis* [[°1278](#)] est *objectum per accidens* sensationis » — « *Singulare concretum* est *objectum indirecte cognitum* ab intellectu » : le contenu exprimé par l'une et l'autre connaissance, *sensible* et *intellectuelle*, est parfaitement identique : c'est le réel lui-même (objet matériel) ; mais la façon de le connaître (objet formel) est irréductible : le sens le connaît sous l'aspect *concret*, et par conséquent comme réalité individuelle intuitivement saisie ; l'intelligence, sous l'aspect *d'essence*, de participation à l'être, et par conséquent comme nature indifférente à l'individualité et à l'existence actuelle, mais revêtue d'une exigence de pleine intelligibilité qui dépasse infiniment le concret. — Kant, au contraire, n'ayant pas le trait d'union de

la réalité objective, conçoit la synthèse de la sensation et de l'intellection dans le jugement d'expérience par *compénétration* d'objets formels, selon ces deux adages eux aussi complémentaires : « L'intuition sans concept est aveugle ; le concept sans intuition sensible est vide ». Chacun pris à part n'a aucune vérité, donc aucun objet formel indépendant ; ce sont deux éléments incomplets (matière et forme) nécessaires pour la seule connaissance vraie : le jugement synthétique *à priori*.

b) **Au point de vue ontologique.** Il est facile de voir ce qu'on peut déduire sur la valeur de la science selon Kant : ce sera la conclusion de cet article.

C) Valeur de la science kantienne.

§404). Après avoir démontré la nécessité critique des concepts, Kant conclut que leur usage est toujours légitime et susceptible de vérité, si le sujet du jugement est un donné sensible. Et il ajoute, comme une conséquence évidente selon lui [[°1279](#)], que cet usage légitime est *limité* à l'application au sensible : le concept sans intuition serait vide. Il aboutit ainsi à un positivisme et à un idéalisme d'un genre tout spécial, de sorte qu'il peut conserver en un sens nouveau la vérité et l'objectivité des sciences au sens moderne.

1. **Positivisme intellectuel.** Seule la science positive ou expérimentale, c'est-à-dire dont l'objet ne s'étend pas au-delà des phénomènes perçus par les sens, reste valable, parce que seule elle est constituée de jugements synthétiques *à priori*. Toutes les connaissances scientifiques dépassant le sensible, comme la métaphysique et les sciences scolastiques, sont condamnées au point de vue spéculatif comme faisant un usage abusif des concepts. D'autre part, le phénoménisme absolu qui n'admet que des sensations est également condamné : car le phénomène scientifique est *nécessaire* et *universel*, grâce au concept qui l'informe. De la sorte, Kant canonise exactement les *sciences modernes* ; et la physique ou l'astronomie avec ses lois ou hypothèses est une science au même titre que la géométrie.

Remarquons que la science thomiste est à la fois plus large et plus étroite que celle de Kant : elle rejette les jugements particuliers accueillis par Kant, et elle impose des restrictions à la valeur des lois scientifiques modernes.

Mais elle accepte en plus des parties dont l'objet est d'ordre purement spirituel, comme la théodicée.

2. Idéalisme transcendantal. C'est ainsi que Kant lui-même caractérise sa théorie : il reconnaît que le phénomène, après les élaborations qu'il subit, ne garde plus qu'une valeur en grande partie subjective. La nature que décrit notre science n'est pas un donné fidèlement reflété. C'est un ensemble de formes qui appartiennent en propre à notre entendement et qui revêtent une sorte de réalité vague, « chose en soi » inconnue, mais postulée au début de la sensation. Par cette théorie, Kant s'est glorifié d'avoir introduit en philosophie la même révolution que Copernic en astronomie : en effet, tandis que, avant lui, tous les modernes, les empiristes comme les idéalistes admettant le principe de la correspondance des deux ordres (le réel et nos connaissances), expliquaient *tous les caractères* de nos sciences par l'objet extérieur, c'est au contraire par les lois de notre esprit que Kant explique les lois de la nature, non pas sans doute dans leurs détails et particularités qui viennent de l'expérience, mais dans leur nécessité et universalité qui viennent des formes *à priori*. Nos sciences gravitaient autour des choses : désormais c'est la nature qui gravitera autour de notre esprit.

Mais cet idéalisme est *transcendantal*, parce que cette élaboration est régie par des lois transcendantales, c'est-à-dire qui dominent le travail scientifique, qui sont imposées par la nature avant toute démarche de l'esprit et ne sont pas acquises par l'habitude, comme chez Hume. Ainsi la science garde sa nécessité et son universalité et donc sa vérité.

3. Vérité normative. Cependant, pour conserver la vérité, Kant doit en modifier la définition : la vérité devient la propriété des seuls jugements *synthétiques à priori*, prononcés normalement, c'est-à-dire conformément aux lois qui règlent la synthèse du concept et de l'intuition sensible. Ces lois ne sont pas celles du réel lui-même, comme en thomisme, mais des lois psychologiques. Cependant, elles n'appartiennent pas à l'individu comme tel, mais à l'humanité, à l'espèce : de là vient leur nécessité et universalité. C'est pourquoi aussi le consentement universel est un critère secondaire de vérité. Au contraire, les lois de la sensibilité sont individuelles, et l'erreur provient de ce que l'entendement les suit inconsidérément.

Kant, cependant, dit aussi que la vérité est la « conformité du jugement avec la chose ou l'objet », car 1) une loi fondamentale de l'entendement est précisément d'objectiver en bloc le phénomène inconsciemment élaboré, et 2) ce phénomène a un fond de réelle objectivité, grâce au monde postulé pour exciter la sensation. Cette seconde définition se concilie donc avec la première : pour notre jugement, être conforme à son objet, c'est être conforme à ses propres lois.

Cette conception de la vérité met en évidence le « *principe immanentiste* » et le *rationalisme* radical [§313] de la philosophie moderne. Pour Kant, toute notre science est vraiment tirée de nous-mêmes ; notre raison est autonome et impose ses lois au réel, mais avec cette précision bien caractéristique : ces lois dominant aussi les individus, et c'est plutôt l'humanité ou la raison impersonnelle qui devient le centre de tout.

En résumé :

Pour justifier la valeur des jugements scientifiques en s'en tenant au point de vue strictement critique de l'objet phénoménal, Kant conçoit la vérité non plus comme la conformité d'un jugement avec la chose en soi (saisie au travers de l'idée et de la sensation), mais comme la conformité du jugement avec les lois (subjectives inévitablement) régissant l'élaboration du phénomène.

Cette conception fonde une science a) positiviste, car son objet est restreint à l'expérience sensible ; 2) idéaliste, car la meilleure part est donnée *à priori* par le sujet, 3) intellectualiste par le rôle essentiel des concepts abstraits, c'est-à-dire universels et nécessaires.

Précis d'histoire de philosophie

(§405 à §424)

Article 3. - La métaphysique morale.

§405). En développant sa justification critique des sciences au point de vue du pur « *phénomène* », Kant est amené ici, (dans la dernière partie de la critique de la Raison pure) à poser le grave problème de la « chose en soi », qui est précisément, selon lui, l'objet de la métaphysique, opposée aux sciences. Ce « Ding an sich », le réel externe, existe-t-il, et dans quelle mesure nos jugements vrais peuvent-ils nous le faire connaître ? La solution kantienne de cette question comporte deux parties : la première, dans l'ordre spéculatif, dénie à la métaphysique toute valeur théorique et la ramène à l'unification des sciences au moyen du *raisonnement*. La seconde, dans l'ordre moral (Critique de la Raison pratique), retrouve pour les notions métaphysiques une réelle valeur de vérité, non plus de science, mais de *foi*. Ainsi, la critique de Kant, en se terminant par une métaphysique morale, correspond assez bien aux questions traitées dans la Critériologie spéciale [[°1242](#)], tout en défendant d'ailleurs des thèses opposées au réalisme thomiste. De là les deux paragraphes.

1. Valeur du raisonnement : Métaphysique spéculative.
2. Valeur de la foi : Métaphysique morale.

1. Valeur du raisonnement: Métaphysique spéculative.

§406). Kant appelle cette dernière partie de la « Critique de la Raison pure », *Dialectique transcendantale*, soit parce que la dialectique traite seulement des choses « probables », soit parce qu'elle étudie le fonctionnement des raisonnements. Kant, en effet, donnant une solution générale, conclut à l'existence d'une « chose en soi » problématique ; puis, en analysant les raisonnements qui se proposent de déterminer chacune des « choses en soi », il en indique le rôle légitime et aussi le rôle illégitime.

A) Solution générale.

Il faut d'abord affirmer l'existence réelle d'une *chose en soi* prise en général, c'est-à-dire une réalité substantielle extérieure ou distincte de notre moi (considéré comme sujet critique). Kant a toujours regardé cette existence comme une vérité de première évidence. Il n'en dit pas explicitement la raison, mais elle n'est certainement pas dans l'application du principe de causalité qui vaut seulement pour l'ordre phénoménal et est donc incapable d'atteindre la substance. Il semble bien que cette raison est plus profonde et tient aux données mêmes du problème critique. En prenant comme point de départ la notion de phénomène, ou d'objet purement phénoménal, il faut, pour que cette donnée reste intelligible et par conséquent acceptable en philosophie, admettre comme corrélatif, l'existence d'un absolu ou de la *chose en soi* en général : car une pure apparence étant, par définition, toute relative, serait impensable et impliquerait contradiction, sans un *absolu* qui apparaîût.

De la nature de cet absolu, on peut avoir au moins une connaissance négative, par opposition aux phénomènes dont il est le soutien nécessaire. Le phénomène est une propriété passagère, qui a besoin d'un autre pour exister, et est l'objet propre de la sensation. Ce qui s'oppose à lui sera une réalité stable, qui existe en soi comme substance, et sera l'objet propre de l'intelligence. L'un est ce qui apparaîût, l'autre, ce qui est ; ce que Kant exprime d'un mot : la chose en soi, l'absolu est le NOUMÈNE c'est-à-dire l'intelligible, un objet capable d'être signifié par les concepts pris à part, détachés de leur contenu sensible.

En fait, nous sommes naturellement portés à nous servir de nos concepts pour préciser notre connaissance des substances, et c'est ainsi que tous les philosophes jusqu'à Kant avaient construit leur métaphysique. À *l'usage scientifique* des concepts, dont la légitimité a été démontrée plus haut, nous ajoutons *l'usage métaphysique* (transcendantal, dira Kant) afin de préciser la nature des « noumènes ». Quelle est la valeur de ce deuxième usage ? La réponse, pour Kant, n'est pas douteuse, et elle se déduit comme un simple corollaire de l'analyse du jugement synthétique *à priori*. Pour que l'aptitude des concepts à signifier le noumène fût établie, il faudrait qu'elle fût exigée sous peine de rendre *impossible tout jugement vrai*. Nous aurions alors une

« déduction transcendantale » semblable à celle qui a justifié la valeur des sciences, et la métaphysique serait elle aussi une science spéculative au sens strict, comme les sciences modernes. Mais il n'en est pas ainsi, car nous avons expliqué, au contraire, la formation des jugements synthétiques *à priori*, c'est-à-dire des jugements scientifiques reconnus infailliblement vrais, sans recourir d'aucune façon à la *chose en soi*, (sauf comme postulat initial, correspondant à l'existence indéterminée du noumène).

Par conséquent, la science détaillée de la nature des noumènes ne sera jamais pour nous infailliblement vraie dans *l'ordre spéculatif*, bien qu'elle reste possible en soi : la métaphysique par ses raisonnements aboutit à des *hypothèses*, jamais à des *thèses* démontrées. Il lui manque un fait d'expérience puisé dans le noumène, comme nous avons une expérience sensible qui atteint le phénomène. La prétention des philosophes à expliquer les substances n'est donc qu'une *illusion* ; cette illusion d'ailleurs est naturelle, par conséquent inévitable et comme nécessaire pour ceux qui omettent de se prémunir par la « Critique » : Kant, pour cela, l'appelle « illusion transcendantale ». C'est ce qui explique à la fois la persistance et la faillite des métaphysiques.

Aussi Kant distingue-t-il dans notre intelligence deux facultés irréductibles : l'une, l'entendement, *Verstand*, qui explique scientifiquement les phénomènes au moyen des concepts ; l'autre, la raison, *Vernunft* [[°1280](#)], qui pense à vide le noumène hypothétique au moyen des *idées*. On peut donc résumer la solution générale de Kant par cette formule : « *La métaphysique spéculative en soi est une illusion transcendantale* ».

Mais en qualifiant cette illusion de transcendantale, c'est-à-dire de naturelle, tenant aux lois mêmes de notre intelligence, on doit lui trouver une raison d'être : et Kant ne manque pas d'en indiquer l'utilité et le rôle légitime.

B) Rôle légitime des Idées.

§407). Kant a reconnu et mis en relief la *loi d'unité*, qui commande toute notre activité psychologique. Précisément, le rôle de la raison est d'assurer la pleine application de cette loi : et telle est sa légitimité et même sa nécessité. En effet, la multiplicité des phénomènes, après une première

unification sous l'action des formes *à priori* de la sensibilité, est définitivement fixée dans l'unité universelle et nécessaire des concepts par la synthèse du jugement scientifique. Mais la science est elle-même formée d'une multiplicité de jugements qu'elle s'efforce de réduire à l'unité d'un système de *raisonnements*.

Ici, Kant distingue deux sortes de raisonnements qui correspondent à l'induction et à la déduction d'Aristote ; le premier appartient encore à l'entendement et ne fait donc pas progresser l'unification ; mais le second, qui est le raisonnement au sens strict, consiste à ranger, ou comme dit Kant, à *subsumer* sous un principe plus universel un jugement plus particulier : c'est le syllogisme qui tend de lui-même vers des principes de plus en plus généraux et unificateurs, et il est l'oeuvre propre de la Vernunft.

Dans ce dernier genre, Kant distingue de nouveau trois espèces de raisonnements, dont les exigences d'unité feront admettre les trois noumènes fondamentaux de la métaphysique : Dieu, l'âme, le monde. La première forme a une majeure *absolue* (A est B), où la régression vers l'unité se fait en prenant le prédicat comme sujet d'un nouveau principe (B est C ; C est D etc.) ; cette forme tend donc vers une première majeure où *le sujet ne sera que sujet*. Ce sujet inconditionné, support de tous les attributs, c'est le *moi substantiel*.

La seconde forme a une majeure *hypothétique* (si A est, B est), où la régression se fait en prenant l'effet comme une nouvelle cause, condition d'un nouvel effet, (si B est, C est ; si C est, D est, etc.) ; cette forme tend donc vers une cause *qui ne soit que cause* dans l'ordre des expériences sensibles. Cette cause inconditionnée, source de tous les faits d'expérience, c'est *le monde*.

La troisième forme a une majeure *disjonctive* (A est B ou C ou D), où la régression se fait en prenant la « partie subjective » (exprimée par l'attribut) comme un nouveau « *tout potentiel* » [[°1281](#)] (D est E ou H ; H est I ou K ou L, etc.) ; cette forme tend donc vers un tout suprême qui ne peut être partie d'un autre « *tout potentiel* ». Cet absolu suprême auquel participent toutes les autres réalités, c'est *Dieu* qui achève ainsi l'unité parfaite de tous les jugements et de toutes les sciences.

Cette manière de conclure (par les concepts de substance, de causalité et de totalité) [[°1270](#)] à l'existence de noumènes, sources parfaites d'unité, dépasse évidemment l'expérience, et déborde par conséquent la construction normale des jugements synthétiques *à priori* par le Verstand : par exemple, impossible de synthétiser tous les faits de conscience, passés, présents, futurs sous le concept de substance, pour affirmer scientifiquement le moi substantiel ou nouménal. Ce travail appartient à la raison, dont le rôle est de penser en pleine indépendance de toute expérience, afin de pouvoir synthétiser la multitude des faits en concevant une condition unique pour tous. Cette affirmation, n'étant pas garantie par une intuition, n'est qu'une pure hypothèse ; mais parce qu'elle ressemble aux jugements scientifiques, nous lui donnons la même valeur : c'est une illusion naturelle comparable aux illusions d'optique dans un tableau en perspective. La critique, en démasquant l'illusion, a rétabli les vraies limites de la science.

Pour distinguer les objets pensés par la Vernunft, des objets de science, Kant les appelle les *Idées*, par allusion aux Idées platoniciennes [[°1282](#)] qui, elles aussi, dans un monde supra-sensible, unifiaient et stabilisaient la multiplicité mouvante du monde matériel [[§41](#)].

On voit aussi que les Idées sont pleinement aptes à remplir leur rôle d'unification : parce qu'elles sont d'un autre ordre, elles orientent et dirigent les expériences scientifiques sans jamais les entraver ; en respectant le progrès des sciences toujours inachevées, elles en sont comme le faite idéal et définitif, et malgré la distinction radicale entre sciences et métaphysique, l'unité est sauvegardée, parce que la seconde n'est que le prolongement normal des premières, car ce sont les sciences qui excitent la Vernunft à penser ses hypothèses unificatrices et celles-ci sont un achèvement nécessaire des sciences. En résumé : « *Les Idées pures sont des hypothèses légitimes et nécessaires pour unifier les sciences* ».

Enfin, l'idée de Dieu se manifeste à la réflexion, comme un *Idéal*, c'est-à-dire comme l'Idée d'un Être à la fois Infini et déterminé, Subsistant unique et Créateur de tout, en un mot comme l'Être Nécessaire, « *Ens realissimum* », possédant tous les attributs du vrai Dieu, *s'il existe*. Ce

travail préparatoire de la raison spéculative aura son utilité, lorsque la morale aura exigé l'existence de Dieu comme un de ses postulats.

On peut trouver la source de cette loi d'unité absolue proclamée par Kant, dans l'objet formel de notre intelligence, à savoir dans l'idée *d'être* qui est l'âme de tous nos jugements scientifiques et métaphysiques, et qui, n'impliquant de soi aucune imperfection, limite ou multiplicité, s'identifie de droit avec l'unité parfaite. Ainsi, tout interpréter en fonction de l'être [°1283], c'est nécessairement tout unifier. Kant, il est vrai, en acceptant l'idéalisme, a nié que l'intelligence puisse connaître ou interpréter par l'être le monde des substances ; mais en s'efforçant d'unifier sciences et métaphysique, il a corrigé de son mieux ce dualisme et s'est rapproché de l'unité thomiste.

On peut de même comparer les Idées kantienne aux idées *analogues*, d'analogie de proportionnalité propre, qui, en thomisme, ont une valeur en grande partie *négative*, étant incapables de désigner le degré d'être ou l'essence des choses, en particulier de Dieu [°1284]. La théodicée en effet, en achevant les sciences dont elle donne la dernière cause, respecte aussi leurs progrès indéfinis. Mais la différence radicale est que, pour saint Thomas, les substances corporelles sont connues par des idées univoques, et que même appliquées aux esprits et à Dieu, les idées analogues gardent une valeur de vérité capable de produire une science au sens propre, tandis que les Idées kantienne, exclues du domaine de la certitude scientifique, embrassent *toute substance*, spirituelle et corporelle.

C) Usage illégitime des Idées.

§408). Cependant, les philosophes ne se sont pas résignés au rôle modeste d'unification assigné à leur raison métaphysique, et ils ont prétendu dévoiler par leurs raisonnements la nature même des trois substances : Dieu, l'âme, le monde : telle est l'origine des trois parties de la métaphysique : cosmologie, psychologie, théodicée. Pour les convaincre d'illusion, Kant se propose de montrer en détail leur impuissance à appliquer convenablement les lois et les catégories du Verstand à l'étude des noumènes ; et il trouve là une confirmation indirecte à sa critique positive.

1) **En psychologie.** Tous les raisonnements sont viciés par un *paralogisme* fondamental : car ils font tous usage de l'idée du moi, qui peut signifier deux choses : 1.1) *le moi phénoménal*, c'est-à-dire l'ensemble des faits psychologiques qui entrent légitimement comme matière dans nos jugements synthétiques *à priori* : et ce moi est objet de la science psychologique où règne le déterminisme des lois nécessaires, comme en toute science. 1.2) *Le moi nouménal*, substance spirituelle et libre, qui échappe à toute expérience et reste ainsi inaccessible à une science au sens propre ; car il faudrait pour l'atteindre se servir du principe de causalité dont la valeur scientifique est restreinte à l'ordre de l'expérience ou du phénomène [[°1285](#)].

2) **En cosmologie.** L'application des concepts aboutit à quatre antinomies sans issue, qu'on peut résumer ainsi :

2.1) Le Monde a) *est éternel* : autrement, le premier instant serait localisé à une date précise, comme tout événement temporel, et il faudrait donc un temps préalable, un instant avant le premier instant, ce qui est impossible [[°1286](#)] ; b) *il a commencé* : autrement, pour arriver aujourd'hui, une série infinie d'événements aurait été traversée, ce qui est impossible.

2.2) Tout composé corporel doit être formé a) *d'éléments simples*, autrement, en séparant les parties composantes, on aboutirait à la pure absence d'unité, c'est-à-dire au néant, ce qui est absurde ; b) *d'éléments divisibles* à l'infini, car avec du simple on ne peut faire du divisible [[°1287](#)].

3) Une cause libre, a) doit être *nécessairement admise* comme dernière explication du monde qui exige une première cause pleinement indépendante ; b) elle est *impossible*, parce qu'elle devrait se déterminer sans qu'il y ait de raison suffisante à sa détermination, étant donné que rien avant elle n'existe pour l'influencer [[°1288](#)].

4) L'être nécessaire a) *doit exister* pour que soit possible la série des êtres contingents qui composent le monde ; b) mais *il ne peut exister*, ni dans la série des êtres contingents, puisqu'il est nécessaire, ni en dehors de cette série, parce que, en la créant, il doit nécessairement entrer en contact avec elle et en devenir un premier échelon [[°1289](#)].

3) **En théodicée.** Kant ramène à trois les preuves de l'existence de Dieu :

3.1) *L'argument ontologique* de saint Anselme, repris par Descartes et Leibniz ; il lui reproche, comme saint Thomas, de passer indûment de l'ordre logique à l'ordre réel, et de tirer d'un concept abstrait, par pure analyse, une existence extra-conceptuelle dont seule l'intuition et l'expérience peuvent nous instruire.

3.2) *L'argument cosmologique*, basé sur l'existence des êtres imparfaits et contingents, qui échappe, semble-t-il, à cet inconvénient ; mais, pour conclure à Dieu, il doit faire usage du principe de causalité et celui-ci, d'après Kant, n'a d'efficacité que pour l'ordre des phénomènes. Si donc on conclut à un Être nécessaire, c'est seulement comme à un idéal abstrait dont on ne peut affirmer l'existence réelle que par un retour inconscient à l'argument ontologique.

3.3) *L'argument téléologique* ou par l'ordre de l'univers ; il est, selon Kant, le plus efficace, le plus facile et le plus impressionnant pour tous ; cependant, de soi, il ne conclut qu'à une Intelligence supérieure au monde, mais qui peut à la rigueur être finie et contingente. Pour achever l'argument, il faut revenir à la preuve cosmologique qui repose elle-même sur le sophisme de saint Anselme [[°1290](#)].

D) **Agnosticisme kantien et réalisme modéré.**

§409). La conclusion de Kant au sujet de la métaphysique spéculative est donc définitivement *l'agnosticisme* ; jamais nous ne parviendrons à connaître scientifiquement les substances. Cependant, une critériologie d'inspiration thomiste peut corriger cet agnosticisme en démontrant la valeur de nos connaissances abstraites et spécialement des concepts de substance et de cause, pour exprimer la réalité « transsubjective » (celle de notre moi substantiel et des êtres extérieurs) dans leurs déterminations spéciales.

Ces thèses fondamentales d'une critique réaliste peuvent se démontrer de deux façons :

1) Première façon : par constatation directe ou induction critique, en insistant sur la collaboration des sens et de l'intelligence, rappelée plus haut [[§403](#)], de sorte que deux conclusions s'imposent également. *Première conclusion* : l'objet des sens n'étant pas l'accident comme opposé à la substance, mais l'objet réel total sous l'aspect concret, il peut être saisi *lui-même* par l'intelligence sous un autre aspect (ce qu'on peut appeler l'intuition abstractive), et ainsi (la valeur de l'induction fondée sur les divers degrés d'abstraction étant établie), les sciences physiques peuvent légitimement chercher, non seulement les lois mathématiques des phénomènes, mais la nature réelle des substances ; de plus, le cas de l'homme étant particulièrement favorable permet même, grâce à l'expérience interne, d'établir une définition, non seulement générique et descriptive comme pour les autres êtres, mais strictement spécifique et essentielle. *Deuxième conclusion* : l'aspect d'être sous lequel notre intelligence saisit le même objet que le sens, étant transcendant, fournit une base de vérité strictement spéculative aux principes de la métaphysique, spécialement à celui de causalité, et par suite donne une valeur de science aux thèses de la théodicée [[°1291](#)].

2) Deuxième façon. On pourrait aussi se mettre au point de vue même de Kant, en acceptant provisoirement comme donnée du problème l'objet phénoménal, et en démontrant, par réduction à l'absurde, que nier l'existence des noumènes particuliers correspondant aux phénomènes reconnus expérimentalement irréductibles, c'est-à-dire nier l'existence de natures substantielles déterminées et spécialement de Dieu, c'est rendre impossible la production de tout jugement vrai et scientifique.

Le P. Maréchal [[°1292](#)] a tenté cette voie ; l'essentiel de cette « déduction transcendantale » spécialement efficace, mais longue et laborieuse, revient à constater que l'affirmation du jugement rapporte implicitement l'objet concret à l'être absolu, forme du jugement : en jugeant, on se dit toujours, en dernière analyse, comment un individu réel participe à l'être, de sorte que, en tout jugement vrai, la raison affirme sa tendance naturelle à posséder l'être absolu.

Or cette tendance serait absurde, 1) sans l'existence réelle de Dieu, comme source et comme fin dernière de la raison, 2) et par conséquent, sans

l'existence réelle des essences particulières, fins intermédiaires, affirmées comme conduisant à la fin dernière, ou natures limitées, vues comme participation à l'Être absolu. Nier la connaissance des substances particulières, c'est donc rendre impossible *tout* jugement vrai, même ceux de la science kantienne. L'une et l'autre méthode réfute d'ailleurs efficacement l'agnosticisme kantien.

2. Valeur de la foi: Métaphysique morale.

§410). Les trois idées métaphysiques restent, dans l'ordre spéculatif, de pures hypothèses, faute d'une intuition intellectuelle qui leur donnerait une matière, comme l'intuition sensible a donné leur matière aux concepts. Elles restent purement *à priori*, et seules les connaissances « *synthétiques à priori* » sont douées de vérité scientifique. Mais la Vernunft qui pense les Idées est aussi la Raison pratique qui commande le devoir, et sous ce nouvel aspect, ne pourrait-elle entrer en contact immédiat avec le « réel nouménal », et fournir ainsi à la métaphysique un commencement absolu, capable d'en fonder définitivement la valeur, comme le choc de l'expérience a fondé la valeur objective des sciences ? Kant l'a pensé. À condition cependant de trouver, non pas une activité toute personnelle, n'ayant qu'une valeur subjective et relative, mais bien une action qui s'impose à l'humanité, d'une façon universelle et nécessaire. Mais cette action existe et c'est le **fait moral**, aussi indubitable et universellement admis que l'existence de la science.

Après en avoir précisé la condition d'existence, Kant montre qu'il implique trois postulats, la liberté personnelle, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, qui ont une réelle valeur nouménale et correspondent aux trois idées métaphysiques : Dieu, l'âme et le monde. D'où la valeur de la métaphysique kantienne qu'on peut résumer en ce principe : « *Grâce au fait moral, les hypothèses de la raison, sans pouvoir devenir objet de science, se transforment néanmoins en thèses, objet de croyance ou de foi, définitivement légitime* ».

A) Le fait moral : l'impératif catégorique.

§411). À côté du fait de la science avec ses lois universelles et nécessaires, se dresse le fait non moins indéniable de la morale avec ses lois et ses devoirs également universels et nécessaires, c'est-à-dire qui atteignent tous les hommes sans exception et s'imposent à chacun comme une obligation stricte ; et Kant se demande, ici encore, quelles sont les conditions requises en nous, pour expliquer ou rendre possible ce fait.

1) Les métaphysiciens avaient expliqué jusque-là le fait et les caractères de la morale en faisant appel à *l'objet* de notre action, au bien poursuivi (ce que Kant appelle la *matière* de la loi) [[°1293](#)]. Les uns, comme Hume et les empiristes et autrefois Épicure, fondaient leur morale sur *l'intérêt* et le *plaisir*, c'est-à-dire sur une règle d'action essentiellement individuelle et instable, qui souvent contredit le devoir, ce qui évidemment détruit toute vraie morale.

D'autres, comme les rationalistes, les scolastiques et autrefois les Stoïciens, cherchaient un fondement dans l'existence du *Bien absolu* qui est Dieu ; ils en faisaient la fin dernière, présupposée et dominatrice, vers laquelle nous avons l'obligation de tendre. Mais nous savons par la critique de la Raison pure, qu'un tel fondement est ruineux : l'existence objective de Dieu et du bien suprême n'est qu'une pure hypothèse, indémontrable scientifiquement, et au lieu d'être la base d'une morale nécessaire et universelle, c'est au contraire le fait d'une morale indépendante, valable par soi-même, qui doit être la base de l'existence de Dieu. Si donc, au point de vue de Kant, on taxe d'illusion l'existence présupposée d'un Dieu suprême qui s'imposerait comme fin dernière et comme règle suprême de moralité, il faut conclure qu'en réalité, même en prétendant chercher un bien extérieur, on ne cherche en cette morale que son intérêt ou sa jouissance personnelle, plus raffinée peut-être, mais toujours d'ordre subjectif et individuel, et par conséquent relevant de la sensibilité et non de la raison [[°1294](#)]. Ainsi la morale théologique, tout autant que la morale de l'utilité ou du plaisir, détruit l'universalité et la nécessité de la morale humaine, en plaçant dans la sensibilité le principe déterminant de la volonté.

2) Pour sauvegarder la vraie morale, une seule voie reste donc possible : en expliquer la valeur sans faire appel à son objet ; chercher, non plus du côté de la *matière*, mais du côté de la *forme* de la loi, dit Kant. Or, cette forme

caractéristique des lois morales est *l'obligation pure*, exigeant pour tout acte moralement bon le désintéressement absolu, le devoir accompli purement pour le devoir. Tout sera donc pleinement expliqué en admettant dans notre raison pratique une *forme à priori*, parallèle aux formes *à priori* du Verstand ; de même que celui-ci impose ses douze catégories à la nature pour construire la science universelle et nécessaire, de même la Raison pratique possède une sorte de catégorie, ou forme *à priori* dont le fonctionnement dépend de la structure fondamentale de la nature humaine, et qui peut ainsi s'imposer à tous les actes humains et à tous les hommes pour constituer la morale universelle et nécessaire. Cette catégorie est L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE, forme *à priori* de toutes les lois morales qu'elle distingue des maximes ou règles de la sensibilité, en leur donnant la valeur d'obligation absolue, comme les concepts donnent aux phénomènes leur valeur scientifique.

3) En un autre sens, qui découle de cette première explication, l'impératif *catégorique* s'oppose à l'impératif *hypothétique*. Parfois, en effet, l'obligation appartient à un moyen, lorsqu'il s'impose *à condition* de vouloir la fin, selon le proverbe : « Qui veut la fin, veut les moyens ». C'est là un impératif *hypothétique*, « impératif de l'habileté ou de la prudence », dit Kant, qui ne peut fonder la moralité, parce que la fin d'où il dérive est toujours un bien personnel (comme on vient de le prouver) et donc au fond un caprice de la sensibilité.

Mais l'obligation peut aussi devenir la fin dernière et unique de l'action, selon un autre proverbe : « Fais ce que dois, advienne que pourra ». Nous aurons alors l'impératif absolu ou catégorique, qui fonde seul la moralité. Et Kant insiste sur cette nécessité d'agir uniquement pour le devoir, si l'on veut poser une action moralement bonne. Même si l'action accomplie est conforme à la loi, elle est légale, mais non pas morale, et mérite le nom d'hypocrisie si elle est accomplie pour un motif d'intérêt, fût-ce pour un bien tout spirituel, comme le ciel des chrétiens. Il juge même dangereux de laisser subsister un tel motif à côté du pur motif du devoir, et il est, selon lui, plus parfait d'être vertueux avec difficulté qu'avec plaisir. Bref, toute action dirigée vraiment par la raison sera accomplie purement pour le devoir, et *vice-versa*, seul le motif du devoir est un motif raisonnable,

puisque tout autre mobile relève de la sensibilité. C'est pourquoi Kant appelle la Raison pratique, *la Bonne Volonté*, source de tout acte vertueux.

4) Au moyen de l'impératif catégorique, la Raison pratique formule un jugement synthétique *à priori* fondamental, principe suprême qui confère une valeur morale à toutes les lois particulières. Kant en donne trois formules célèbres : 4.1) « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » ; plus brièvement : « Agis de telle sorte que ton action puisse servir de règle universelle ». 4.2) « Agis toujours de manière à traiter l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle des autres, comme une fin et jamais comme un simple moyen ». 4.3) « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer comme posant par ses maximes des lois universelles ».

C'est là trois façons d'exprimer une même pensée : que notre volonté ou notre Raison pratique, à cause de la noblesse que lui confère sa forme *à priori* par laquelle nous nous identifions à l'humanité absolue, doit dominer notre sensibilité qui constitue notre individualité, tandis qu'elle-même n'est dominée par aucun autre, et trouve en soi la source unique de son obligation, en pleine indépendance de toute influence objective [[°1295](#)].

B) Les postulats de la Raison pratique.

§412). Or le fait moral ainsi interprété nous permet, selon Kant, d'atteindre directement le monde nouménal, grâce à la liberté qu'il implique, et qui elle-même exige l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Liberté, immortalité de l'âme, Dieu, trois postulats de la Raison pratique, correspondant aux trois idées de la Raison spéculative.

1) **La liberté.** Pour Kant, comme pour le sens commun, la liberté (ou l'autonomie) est la qualité d'un acte qui s'accomplit sans aucune influence étrangère. Aussi, dire qu'une action, pour être moralement bonne, doit s'accomplir pour le seul motif du devoir, en pleine indépendance de toute influence objective, c'est dire évidemment qu'elle jouit d'une parfaite autonomie ou liberté. C'est pourquoi, selon Kant, liberté et devoir, autonomie du vouloir et loi morale sont absolument synonymes : la morale

« formelle » basée sur le pur impératif catégorique est aussi la morale indépendante.

Mais cette liberté, aussi réelle que le fait indéniable de la morale, n'a pas de place dans le monde des phénomènes, régis par le concept « *causalité* » qui leur impose son universel déterminisme : tous les événements de notre vie consciente se déroulent selon les lois nécessaires de la science psychologique, comme les phénomènes de la nature, selon les lois physiques. La liberté est au contraire possible dans le monde nouménal, comme l'ont montré les spéculations de la raison s'élevant à l'idée d'une cause première inconditionnée ; ainsi donc, ce qui, en métaphysique, était pure hypothèse, devient ici un fait constaté : l'existence de la liberté nouménale, c'est-à-dire d'une substance libre qui est notre personnalité morale.

De la sorte, notre personne libre est la source ontologique (*ratio essendi*) de la loi morale ; mais le fait moral est la source logique (*ratio cognoscendi*) de notre liberté personnelle ; car, d'une part, la liberté, appartenant au monde des substances, échappe à notre expérience qui ne saisit que le phénomène ; mais, d'autre part, nous avons immédiatement conscience de l'obligation pure ou du devoir qui entraîne aussitôt l'affirmation de la liberté, selon le mot de Schelling : « Tu dois, donc tu peux ».

Cette théorie concilie aussi, pour Kant, l'autonomie du devoir et le sentiment de l'obligation : c'est notre partie supérieure, notre être moral, « citoyen du monde intelligible » qui est autonome ; et nous nous commandons à nous-mêmes, en tant que par notre partie inférieure et sensible nous vivons dans le monde du phénomène. Ainsi, toute l'origine du mal moral est dans la prédominance indue de la sensibilité qui, au lieu d'obéir, soumet la raison à ses fins intéressées, tandis que sa subordination naturelle à la Raison pratique explique le sentiment [[°1296](#)] d'une obligation.

§413). Reste une grave difficulté : comment notre personne libre pourra-t-elle insérer son influence dans notre vie phénoménale qui, nous l'avons dit, se déroule toute entière selon les lois nécessaires de la psychologie ? Pour résoudre ce problème, Kant suppose que l'homme préexiste comme noumène, et qu'au moment de naître à la vie phénoménale, il pose un acte

libre fondamental, qui se reflète sur toute son existence pour en déterminer le sens vers le bien ou le mal moral.

Inutile d'insister sur l'invraisemblance de cette théorie, qui entraîne, de plus, des conséquences vraiment inhumaines. En cas de péché, en effet, il n'y a plus de circonstances atténuantes possibles : ignorance, passions, habitude, etc. provenant toujours du monde sensible ou des phénomènes, n'ont aucune influence sur la détermination libre, d'ordre nouménal, qui agit toujours à plein.

On peut même dire que la Raison libre, au sens de Kant, est de droit incapable de pécher, n'ayant pas de supérieur à qui désobéir et suivant spontanément ses propres lois qui sont celles du devoir ; comment dès lors expliquer qu'elle se laisse si souvent dominer par la sensibilité dont l'influence ne peut l'atteindre ? Par la séparation radicale de la chose en soi et du phénomène, notre moi nouménal prend chez Kant l'allure d'un pur esprit ou d'un ange, auquel, en effet, saint Thomas reconnaît l'impossibilité naturelle de pécher. Mais la thèse thomiste de l'âme spirituelle forme du corps permet de donner une explication bien plus satisfaisante de l'interaction des deux parties, l'une spirituelle, l'autre sensible, dans la volonté libre et les passions [[°1297](#)].

Autre difficulté. En identifiant liberté et devoir, et en faisant, de notre Raison pratique autonome, l'unique source de l'obligation et de la loi morale, Kant a rendu difficiles à comprendre ces notions fondamentales de la morale : *obligation, loi, devoir* ; car la seule définition possible de l'obligation est celle de « *nécessité respectueuse de notre liberté* », ce qui exige l'influence d'une volonté supérieure capable de s'imposer efficacement sans violenter notre liberté ; et cette action est le propre de l'unique influence créatrice de Dieu.

Kant lui-même reconnaît implicitement cette notion de bon sens en parlant de la subordination de la vie sensible à la Raison. Mais, d'une part, si la sensibilité peut être soumise, elle n'a pas la liberté essentielle à l'obligation morale ; et d'autre part, la Raison qui jouit de la liberté n'a pas de supérieur capable de l'obliger. Il y a là, pour la morale indépendante que Kant rêvait, un vice incurable : en refusant à notre intelligence le droit d'atteindre

d'abord Dieu, elle détruit l'unique fondement capable de donner un sens à la véritable obligation morale.

Reconnaissons d'ailleurs que la morale kantienne s'oppose à bon droit à l'idée d'une obligation dont toute la source serait le commandement extérieur ou le bon plaisir d'un maître, fût-ce de Dieu. Il est vrai que l'obligation jaillit en quelque sorte de notre liberté et de notre raison, en tant que notre conscience, participant à la Loi éternelle de Dieu, est notre règle prochaine d'action : mais pour garder un sens à l'obligation, saint Thomas, sans détruire notre libre initiative, la soumet en tant que créée à l'influence transcendante du Créateur.

§414). 2) **Immortalité de l'âme et existence de Dieu.** En analysant plus à fond le devoir moral, Kant aboutit aux deux autres postulats : l'immortalité de l'âme et Dieu. En effet, l'objet essentiel commandé par la loi morale est d'atteindre le souverain bien, dans lequel notre raison, interprète en cela du bon sens, constate l'union nécessaire de la vertu ou perfection morale absolue, (de la *sainteté*, dit Kant) avec le bonheur suprême et définitif. Ici surgit une double difficulté :

a) D'abord, si la sainteté est notre devoir, elle apparaît impossible dans ce monde sensible où toujours il reste quelque inclination égoïste à dominer : d'où Kant conclut immédiatement que cette perfection morale doit consister dans un *progrès indéfini*, toujours approchant et jamais achevé, vers la conformité parfaite de notre volonté avec la loi. Ce progrès équivaut au souverain bien, en ce sens que cette série infinie d'actes bons paraît à l'intuition divine, « pour qui le temps n'est rien », comme l'accomplissement parfait du devoir. Or un tel progrès, non seulement déborde la vie présente, mais exige la permanence sans terme de notre personne morale, c'est-à-dire *l'immortalité de l'âme*.

b) De plus, l'union du bonheur et de la vertu n'est pas un effet nécessaire de la pratique du bien, comme le montre l'expérience quotidienne. Elle est, moins encore, due à l'influence du bonheur poursuivi sur notre progrès vers la sainteté, puisque seule l'action pleinement désintéressée est moralement bonne : par la vertu, nous pouvons, selon Kant, nous rendre dignes du bonheur suprême, mais jamais le prendre comme but. C'est pourquoi, puisque la loi morale existe et commande l'harmonie de la béatitude et de la

sainteté, il faut admettre l'existence d'un Être assez puissant et assez bon pour réaliser cette harmonie, parce qu'il est l'auteur à la fois de l'ordre moral et de l'ordre physique : c'est Dieu.

Telles sont les trois *choses en soi* que Kant appelle les *trois postulats de la Raison pratique*, afin de préciser leur valeur propre, intermédiaire entre un objet de science pure dont la réalité est garantie spéculativement, et un objet de pratique pure, comme un devoir. Nous n'avons pas le devoir d'admettre ces trois vérités, mais il est nécessaire de les admettre pour rendre possible le fait moral et répondre ainsi aux exigences de la raison. Sans être objet de science, ni rester pures Idées hypothétiques, ce sont trois objets de *croyance*, postulés par l'existence du devoir.

§415). 3) **Correspondance des trois postulats aux trois Idées.** Ainsi, le fait moral garantit et exige l'existence de trois réalités nouménales : notre liberté, notre immortalité et Dieu. De son côté, la Raison spéculative, pour unifier nos sciences, avait abouti à trois noumènes hypothétiques : Dieu, le moi, le monde. Pour terminer sa métaphysique et donner quelque valeur objective aux spéculations de la Vernunft, Kant n'a plus qu'à montrer la correspondance des trois postulats de la Raison pure pratique avec les trois Idées de la Raison pure spéculative. Or, il est facile de voir que le Dieu de la morale réalise bien les attributs de l'Idéal métaphysique ; et que le moi, sujet dernier de notre vie consciente, s'identifie à notre âme douée de liberté et d'immortalité. Quant à l'Idée du monde, elle correspond indirectement au double postulat Dieu et liberté ; car le monde est conçu comme un être contingent, donc créé par Dieu, et source de tous les faits de la nature sensible, donc nécessaire à notre âme pour déployer l'activité libre de sa vie morale.

Cette correspondance des postulats aux Idées unifie toute la métaphysique et suffit, selon Kant, pour en faire un bloc qui soit une vraie science objective. Non pas que les Idées deviennent jamais une connaissance spéculative de la *chose en soi* : la Raison les pensera toujours à vide, en l'absence d'intuition intellectuelle qui remplirait ses spéculations ; mais le voisinage des certitudes morales leur confère une certitude extrinsèque, qui suffit à transformer les hypothèses en thèses.

En résumé : Grâce à l'impératif catégorique, forme *à priori* des lois morales nécessaires et universelles, la Raison rejoint par trois postulats les trois Idées métaphysiques et leur confère une certitude extrinsèque : ainsi se transforment en thèses les hypothèses de Dieu, de l'âme et du monde.

C) Corollaires.

§416). 1) **La religion.** L'idée de Dieu, en Kantisme, quoique fondée sur le fait moral et à, ce point de vue, secondaire, devient, à un autre point de vue, souveraine et dominatrice ; car Dieu est à la fois l'idéal qui unifie toute science, et le Créateur qui assure l'accomplissement parfait de l'ordre moral en harmonisant *devoir* et *bonheur* : toute action morale, faite pour accomplir son devoir, devient ainsi en même temps l'accomplissement de la volonté divine. C'est pourquoi, selon Kant, la religion seule admissible, « la religion dans les limites de la raison », s'identifie avec la métaphysique morale ; elle en a le même contenu, la même certitude et la même immunité contre toute objection spéculative, puisque la critique a démontré la pleine incompetence de la spéculation pour atteindre le noumène. En conséquence, les dogmes du christianisme n'ont aucune valeur spéculative, mais uniquement pratique : Jésus-Christ, par exemple, est historiquement un homme et non un Dieu, mais on le présente aux fidèles comme Fils de Dieu pour les amener petit à petit à se rendre compte qu'ils portent en eux-mêmes une âme immortelle nouménale, capable de s'unir à Dieu ou de les rendre « fils de Dieu ».

§417). 2) **La critique du jugement.** La science kantienne n'offrait rien pour expliquer la nature, sinon des cadres très généraux : elle donnait, pourrait-on dire, une *vision quantitative* du monde en justifiant la science mathématique moderne, mais nullement une *vision qualitative* par laquelle on rendrait compte de la hiérarchie des genres et des espèces, en expliquant la nécessité de leur distinction et leur interaction [[°1298](#)].

Or, après avoir achevé la *Critique de la Raison pratique*, Kant s'aperçoit qu'il peut fournir cette explication, grâce à la loi de finalité qui relie l'ordre des phénomènes scientifiques à l'ordre de l'action morale. Car, pour réaliser le souverain bien, comme le devoir l'impose, nous devons nous servir, comme moyens, des êtres réels, des plantes, des animaux, etc. ; et parce que l'utilité de ceux-ci dépend de leur nature spécifique, Dieu, en garantissant

l'union finale du devoir accompli et du souverain bien possédé, garanti par le fait la distinction *nécessaire* des genres et des espèces de la nature. Kant remarque que cette façon d'appliquer la finalité à l'explication de la nature est une façon de *juger*, différente des jugements synthétiques *à priori* déjà critiqués : il la justifie donc dans une « *Critique du jugement* ».

Il remarque aussi que le jugement de finalité, à l'opposé du jugement scientifique, nous apporte une certaine satisfaction, en tant que son objet est pleinement adapté aux besoins de nos facultés : ce qui lui donne occasion d'instituer une *Critique du goût*.

S'il s'agit d'une harmonie avec nos facultés sensibles et individuelles, on a *l'agréable*, sentiment intéressé et tout subjectif ; mais s'il s'agit d'une harmonie avec notre être intellectuel, avec la finalité absolue commandée par l'impératif catégorique, on a le sentiment désintéressé, universel et absolu (sentiment esthétique) dont l'objet est le *beau*. Le beau se définit donc, selon Kant, « *ce qui plaît universellement sans concept* », c'est-à-dire étant connu, non par le « Verstand » raisonneur, mais par une sorte d'intuition de la Raison pratique. Il y a là une concordance remarquable avec la définition thomiste du transcendantal *beau* : « *Id quod visum placet* ».

§418). 3) **Droit et morale spéciale**. Après avoir établi dans ses trois « Critiques » les principes fondamentaux d'une métaphysique morale, Kant s'est appliqué à en déduire, soit les divers devoirs de la morale spéciale, soit les règles du devoir individuel, politique et international. Notons seulement que, fidèle à l'autonomie de la Raison, il pose ce principe général de droit : « Est juste, toute action dont la maxime permet à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous » — et cette règle fondamentale : « Agis extérieurement de telle sorte que l'usage de ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une règle générale ». — D'où il suit que dans une nation, la seule loi juste est celle qui est élaborée par la volonté collective des membres de la société ; mais une loi est toujours juste et obligatoire. D'où il suit encore que le citoyen se met hors la loi en discutant son obligation et que l'autorité sociale, interprète souveraine de la loi, doit toujours être obéie.

En morale internationale, Kant considère chaque nation comme une personne morale, autonome et souveraine chez elle, mais soumise aux directives absolues du droit, de sorte que la situation actuelle où seule la guerre règle en dernier ressort les rapports entre les peuples, est proprement l'état de barbarie ; il faut donc tendre vers la constitution d'une « société des nations » où chacune entrera librement, de façon à régler selon les principes de la justice internationale les différends qui surviendraient. En conséquence, le philosophe allemand avait rédigé en 1795 un « *Projet de Paix perpétuelle* » où il établissait *à priori* et précisait en 10 articles les conditions nécessaires pour réaliser cet idéal.

Ces applications pratiques du criticisme prendront plus de relief encore chez les successeurs de Kant et ne seront pas étrangères au succès du système.

D) Valeur de la métaphysique kantienne.

§419). Kant s'efforce donc d'unifier tout le savoir en donnant le primat à la Raison pratique et cette conception manifeste clairement son idée dominante : l'autonomie de la Raison ; mais il se heurte ainsi à un dualisme qui tend logiquement au scepticisme.

1) Primat de la Raison pratique. Toute la vérité possédée par la métaphysique a son origine dans cette propriété reconnue au fait moral de nous mettre immédiatement en contact avec le réel nouménal. Or ce commencement absolu de la Raison pratique, qui correspond à l'intuition sensible, commencement absolu de la « science » du phénomène, a une double supériorité :

a) Il n'est pas un postulat, comme celui du Verstand, mais il est une sorte d'intuition immédiate, n'exigeant aucune justification ultérieure ; sans doute, il n'est pas une connaissance propre ou une science, mais il est plus qu'un vouloir ; il est une connaissance ou jugement pratique qui a sa pleine vérité et nous révèle directement le monde nouménal.

b) Cette vérité ou certitude pratique immédiatement objective, rejaillit sur les Idées spéculatives, et par elles, sur toute la science. Celle-ci en effet est

construite par le Verstand entre le postulat « monde » qui la supporte et les trois Idées qui l'entourent et l'achèvent.

Ainsi cette spéculation toute idéale de la Raison pure apparaît comme un trait d'union chargé de permettre à la Raison pratique de raccrocher enfin au réel (qu'elle atteint immédiatement) tout l'édifice de la « science », fondé sur un simple postulat. C'est pourquoi la métaphysique et la morale appartiennent à la même faculté : la « Vernunft », mais une Raison à deux faces : spéculative pour penser les Idées, pratique pour formuler l'impératif moral. Cette sorte de compénétration rend plus vraisemblable le rejaillissement de la certitude morale sur les Idées et la science. Sans doute, l'idéalisme de la science n'est pas ainsi complètement corrigé, car il reste l'élaboration par les formes *à priori*. Mais cette influence constitue bien un *pragmatisme* [§524], où la vérité prédominante est définie par une relation à la valeur morale plutôt que par sa conformité à l'intelligence.

2) **Autonomie transcendantale de la Raison.** Ce pragmatisme est une conséquence de l'idée directrice du kantisme qui est un effort pour expliquer le savoir humain par des *lois à priori* : la morale, possédant les lois par excellence, devait posséder la vérité suprême. En ce sens, le kantisme se résume dans « *l'autonomie de la Raison* ». La Raison spéculative est indépendante du noumène et fabrique sa science ; la Raison pratique est indépendante de tout mobile extérieur et prescrit le devoir pour lui-même.

Mais cette autonomie est *transcendantale* : chaque individu ne peut se construire à son gré sa science et son devoir. Il trouve en soi des lois absolues et universelles qui dominent sa vie intellectuelle et morale et que, pour cela, Kant appelle « transcendantales » ; et c'est en s'y conformant que l'on atteint à la fois la vertu et la vérité. Cette conception permet à Kant de donner à la vérité une définition assez large pour embrasser à la fois la science et la métaphysique, malgré leur différence radicale. La vérité est toujours une « conformité du jugement avec les lois de l'intelligence » ; mais les lois du Verstand donnent une véritable connaissance ou science, celle de la Vernunft, une simple croyance.

Ici éclate la déification de l'homme, aboutissant logique de la philosophie moderne, car Dieu seul est la mesure souveraine du vrai et du bien. Kant a

rendu cette absurdité plus acceptable en déifiant l'humanité qui domine tous les individus ; mais comme l'humanité n'est réelle qu'en chacun de nous, chacun, en fait, devient source et centre de toute vérité et de toute morale ; aussi, verrons-nous bientôt le *panthéisme* surgir des principes de Kant.

3) **Dualisme et scepticisme.** Il faut reconnaître que le kantisme est un puissant effort de synthèse ; mais l'idéalisme qui en fait le fond, oppose le moi au non-moi et ne peut être pleinement réduit à l'unité. Aussi l'idée kantienne de loi recouvre un dualisme qui conduit logiquement au scepticisme absolu. La vérité humaine en effet comme la certitude qui l'accompagne est de soi homogène et ne peut recevoir deux définitions contradictoires. Si donc la vérité objective se trouve dans la conformité aux lois pratiques, comme le suppose le primat de la Raison pratique, elle sera bannie de la conformité aux lois spéculatives, et logiquement, en métaphysique et en science, il faut aboutir au scepticisme absolu ; nous ne saurons jamais d'aucune façon si nos connaissances rejoignent le noumène.

Mais le pragmatisme lui-même où se réfugie en ce cas la vérité, n'est pas non plus soutenable, si l'on admet avec Kant le principe idéaliste. En effet, la loi morale, l'impératif catégorique lui-même, sont des énoncés abstraits et universels, en tout semblables aux jugements synthétiques *à priori*, par exemple, au principe de causalité qui n'a de valeur que pour le monde des phénomènes. De quel droit alors distinguer le Verstand de la Vernunft, puisqu'en fait ils jugent et raisonnent absolument de la même façon ? Et s'il n'y a qu'une seule faculté, la certitude pratique est entraînée dans la ruine de la certitude spéculative, bien loin de pouvoir la raffermir. Ce résultat est d'autant plus inévitable que la vérité par définition appartient à la connaissance, non pas au vouloir, et est par conséquent d'ordre spéculatif et non pratique. Les successeurs de Kant ont mis en relief cet aboutissant logique en faisant à leur maître une réputation de « *sceptique* » que mérite sa doctrine et non ses intentions.

En résumé : Le kantisme se caractérise, 1) Par l'autonomie transcendante de la Raison, en ce sens que toute vérité est donnée par la conformité aux lois *à priori* (lois de l'esprit pour la vérité spéculative, lois morales pour la vérité métaphysique), ce qui suppose la totale indépendance de l'homme. 2) Par le primat de la Raison pratique, car la certitude morale qui relève de la

loi par excellence, doit donner une valeur définitive à l'ensemble du savoir objectif. En fait, la vérité pratique étant d'un ordre tout autre, ne peut sauver du scepticisme absolu la vérité spéculative ; bien plus, elle la suit dans la ruine, parce que toute vérité est essentiellement spéculative.

§420) CONCLUSION. L'oeuvre de Kant peut se comparer à une bâtisse composée de trois parties bien distinctes : le corps du bâtiment est formé par les sciences, provisoirement construites en l'air, puisqu'elles reposent sur un postulat ; elles s'achèvent par un toit qui plane plus haut encore sans aucun contact avec les murs d'ailleurs inachevés (car les sciences sont essentiellement progressives) : c'est la métaphysique qui unifie parfaitement la spéculation par ses trois Idées hypothétiques. Enfin, pour faire reposer sur la base solide du réel cette construction théorique, la morale s'appuie sur l'impératif catégorique (qui plonge ses fondements dans le monde nouménal) et elle offre les trois piliers de ses postulats.

De la sorte, Kant synthétisait en un ensemble imposant toutes les tendances des temps modernes. Le principe idéaliste est pour lui intangible ; les sciences expérimentales obtiennent le monopole de la connaissance parfaite, méritant seules le beau titre de « science » ; enfin, la critique donnant la main à la liberté, trouve dans la morale une nouvelle issue vers la vérité sans avoir à sortir du « moi » et même en le déclarant pleinement autonome. En un mot, Kant a repris d'une main puissante l'édifice philosophique un peu étriqué de Descartes et il en a fait un palais sous lequel tous les philosophes modernes sont venus s'abriter, le considérant comme définitif et inébranlable.

Le durable cependant n'était pas, dans cette construction, le détail des agencements internes, mais plutôt le style général, assez bigarré, formé d'idéalisme, de scientisme, de pragmatisme.

a) **Idéalisme.** Désormais, la métaphysique au sens ancien est jugée incapable de donner la vérité : c'est le monde des abstractions vides où s'édifient les systèmes à la façon d'épopées philosophiques. Les philosophes moins audacieux la remplacent par une « métaphysique moderne » où il ne s'agit plus d'atteindre l'être, mais de critiquer la raison pour lui assigner ses limites.

b) **Scientisme.** Au contraire, les sciences mathématiques et physiques sont reines des esprits ; mais leur objet est réduit aux phénomènes sensibles. Les savants se désintéressent de la substance et des causes, ils se contentent d'hypothèses commodes et utiles qui prolongent l'expérience en l'unifiant. Tout leur effort est de découvrir les lois régissant les rapports des phénomènes et de les exprimer en équations mathématiques de plus en plus simples, générales, fécondes en applications.

c) **Pragmatisme.** Enfin, la morale et la religion sont définitivement séparées de la spéculation ; aucune doctrine ou vérité, pas même l'existence de Dieu n'est jugée nécessaire pour la fonder, car le devoir, s'impose par lui-même et pour lui-même dans la morale laïque ou autonome. Et c'est sur cette extraordinaire efficacité qu'on attribue à tort à la morale, que se base la philosophie nouvelle pour définir la vérité, « la propriété de ce qui favorise l'action, la vie ou le bonheur ».

L'idée des lois dominatrices en morale comme en science, qui réalisait chez Kant la cohésion des trois parties, ne résista pas cependant à l'épreuve du temps. Aussi les trois éléments fondamentaux se sont dissociés, donnant lieu à trois courants philosophiques distincts : *l'idéalisme*, surtout en Allemagne, le *positivisme*, surtout en France et en Angleterre ; le *pragmatisme*, qui cherche dans la vie et l'action une nouvelle base à la métaphysique. Ainsi, l'histoire mettait en relief le point faible du kantisme qui est de n'avoir pu justifier la connaissance de la *chose en soi*. Il lui a manqué de comprendre que, sans intuition intellectuelle proprement dite, notre raison peut, grâce à l'analogie de l'être, son objet formel, atteindre le noumène, les natures sensibles dans l'expérience, et par là en quelque façon les substances suprasensibles et Dieu lui-même. C'est par cette théorie fondamentale que le thomisme, en respectant toutes les exigences légitimes de la critique moderne, peut aussi en corriger les erreurs.

Chapitre 2. L'idéalisme.

[b89\) Bibliographie spéciale \(L'idéalisme\)](#)

§421). Si Kant fut vraiment un chef d'école, ce ne furent pas ses disciples au sens strict, occupés à commenter et à enseigner son oeuvre qui eurent le

plus d'importance, mais les disciples indépendants qui lui empruntèrent seulement un principe fondamental pour en dérouler toutes les conséquences ; or, de même que le cartésianisme s'était épanoui en spinozisme, ainsi le kantisme dans sa partie métaphysique et idéaliste se développe rapidement jusqu'au panthéisme. C'est en Allemagne même que Kant trouve ces disciples hardis, ne craignant pas de pousser la logique plus loin que le maître ; ce furent Fichte, Schelling et Hegel.

Il convient d'associer ces trois noms. Malgré leurs profondes divergences, ces trois philosophes contemporains passèrent également leur vie dans l'enseignement, précepteurs, professeurs d'Université en diverses villes ; vers 1800, ils se trouvèrent même ensemble à Iéna, avec GOETHE et SCHILLER ; Fichte et Schelling collaboraient et Hegel était leur ami et confident. Et quant au fond, ils sont bien d'accord pour interpréter le kantisme dans le sens du *panthéisme idéaliste*.

Cependant, leur diversité de caractère était trop grande pour ne pas se refléter dans leurs systèmes ; s'ils s'harmonisent, c'est en se continuant et en se complétant.

FICHTE [b90] (1762-1814) est avant tout l'homme de volonté qui s'est élevé par son énergie persévérante de la situation très modeste d'un petit pâtre à celle d'un professeur de philosophie ; aussi insiste-t-il sur le *moi* et en fait-il la source de l'univers scientifique dans sa *Théorie de la science* (1805). Il en développe ensuite les conséquences morales et politiques dans ses oeuvres : *La Destinée humaine* ; *L'Instruction pour la vie bienheureuse*, et ses *Discours à la Nation allemande*, prononcés pour soutenir le patriotisme germanique contre Napoléon.

SHELLING [b91] (1775-1854), esprit poétique et changeant, est impressionné d'abord par la richesse de la nature et il la choisit pour point de départ de ses déductions, comme Fichte avait choisi le moi : c'est le thème de ses premiers ouvrages, *Idée pour une Philosophie de la Nature* (1797) ; *L'Âme du Monde* (1798) ; *Première Esquisse d'un système de Philosophie de la Nature* (1799) et *Système de l'Idéalisme transcendantal* (1800).

Puis, il cherche au dehors dans l'absolu du non-moi une synthèse de l'autre et du moi, d'où il fait aussi jaillir tout l'univers scientifique, dans son *Exposition de la Philosophie* (1801), suivie d'*Expositions ultérieures* et complétée par *Philosophie et Art* (1805). Enfin, frappé par la question religieuse, il se propose dans *Philosophie et Religion* (1804) ; *Recherches sur la liberté humaine* (1809) ; *Les Âges du monde* (1815), de substituer l'idée de l'Esprit divin à celle de la Nature absolue ; mais il laissa, de ce côté, son système inachevé.

HEGEL [[b92](#)] (1770-1831) enfin, esprit posé et systématique, n'écrivit rien avant d'avoir achevé par de longues réflexions l'élaboration de son système, qu'il put ainsi présenter d'une façon nette et définitive.

Son oeuvre capitale est la *Logique* (3 vol., 1812-1826) ; signalons aussi la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807 : introduction générale) ; *L'Encyclopédie Philosophique* (1817) et les *Eléments de la Philosophie du droit*.

Après avoir exposé le procédé général du panthéisme idéaliste commun aux trois philosophes, nous caractériserons les divers systèmes et signalerons leurs principaux continuateurs. D'où les deux paragraphes :

1. Le Panthéisme idéaliste.
2. Les Systèmes.

1. - Le panthéisme idéaliste.

Le panthéisme foncièrement absurde n'est jamais enseigné tel quel par les philosophes. Ce qui le rend acceptable aux idéalistes, c'est la manière dont ils posent le problème philosophique, avec le panthéisme comme principe de solution.

A) Position du problème.

§422). Ces philosophes affirment d'abord *l'idéalisme transcendantal absolu* qu'on peut résumer ainsi : « Notre connaissance dans tous ses éléments s'explique adéquatement par des lois *à priori* ». En cela ils sont plus logiques que Kant et ne font que pousser à bout ses principes. Pourquoi en effet supposer l'existence d'un noumène indépendant du moi, qui agit sur

l'intuition sensible et qu'on atteint par la morale ? Cette supposition n'a aucun sens, si on n'admet pas que le principe de causalité peut nous faire sortir de nous-mêmes. Si donc ce principe n'a qu'une valeur idéale, il faut affirmer que notre activité intellectuelle crée à la fois le phénomène et le noumène, les concepts et l'intuition sensible.

Cette solution a un double avantage : elle unifie pleinement le kantisme ; — elle rend tout le réel pleinement intelligible. De là l'axiome de Hegel : « Tout le réel est rationnel et tout le rationnel est réel » ; et celui de Fichte : « Il ne peut y avoir de fait s'imposant au philosophe », car un fait contingent n'ayant pas sa raison d'être pleinement en soi, ne serait pas intelligible ou rationnel.

Ces axiomes ne sont pas la négation explicite du principe de contradiction, comme s'ils affirmaient que « l'imparfait s'identifie avec le parfait » ; ils sont plutôt l'expression d'une conception subtile, difficile à se représenter, dans laquelle, pour éviter la contradiction, on affirme qu'il n'y a rien en dehors de notre idée et de notre connaissance, en sorte qu'on s'efforce d'expliquer tout par notre seule activité intellectuelle.

C'est ici que se pose le *problème philosophique* pour l'idéalisme absolu. D'une part, nous avons clairement conscience d'être passifs dans la connaissance, surtout quant aux représentations sensibles ; les idéalistes, aussi bien que Kant, le reconnaissent. D'autre part, il faut affirmer que notre esprit construit activement tout objet de science et crée ainsi l'univers [°1299]. On évite la contradiction immédiate en remarquant que cette construction est *inconsciente* [°1300] et n'empêche donc pas la conscience de témoigner de notre passivité. Mais il reste à expliquer pourquoi on constate cette dualité de sujet et d'objet et comment s'effectue le développement objectif de notre esprit.

B) Principe de solution.

§423). Tout s'éclaire par un *postulat fondamental* : Le Créateur inconscient du monde (monde idéal, d'ailleurs), est l'Esprit absolu, fond commun avec lequel nous nous identifions et qui a besoin de s'extérioriser dans le monde externe (c'est-à-dire dans l'objet idéal de nos sciences) pour prendre conscience de lui-même en nous. C'est le panthéisme de Spinoza transposé

dans l'ordre idéal. L'Être unique devient l'Esprit ou l'Idée, seule réalité ; les consciences tiennent lieu des multiples modes. Tous les hommes sont donc identiques en tant qu'Esprit inconscient, mais ils se distinguent et de l'Être absolu et entre eux par leurs consciences individuelles.

Ce postulat fait comprendre comment nous construisons les choses en les comprenant. En effet, l'Esprit absolu ou Dieu possède évidemment la conscience qui est la suprême perfection intellectuelle. Or la conscience implique essentiellement un objet qui s'oppose au sujet. Cet objet ne peut être Dieu lui-même qui, étant infini, est inconnaissable en soi ; car, en s'opposant, il se limiterait. Ainsi, Dieu ne peut se concevoir sans une série infinie d'objets finis qui constituent le monde [°1301]. De cette façon, c'est Dieu qui, en chacun de nous, prend partiellement conscience de soi-même en s'extériorisant dans l'objet de nos sciences.

Comment démontrer ce postulat ? Aucune preuve directe n'est possible, mais la philosophie idéaliste en est une indirecte. En effet, nous connaissons *à posteriori*, par l'expérience scientifique, le résultat de la création de l'Esprit, le monde extérieur [°1302]. D'autre part, si le postulat est vrai, nous pouvons retrouver dans notre intellection consciente les lois de l'activité inconsciente qui ont présidé à cette création, puisqu'on nous suppose identiques à l'Esprit créateur. Précisons donc ces lois, comme Kant l'avait déjà fait pour la science, et, partant d'un donné bien choisi, efforçons-nous de reconstruire *à priori* tout l'univers, par une déduction toute logique et qui n'a aucune prétention, ni historique, ni ontologique, mais qui veut simplement montrer que, « Dieu posé, le monde s'ensuit ». Si cette déduction concorde avec le monde réel [°1303], c'est-à-dire avec l'objet de nos sciences, cet accord démontrera la vérité du postulat panthéiste. Telle est l'origine des grandes synthèses *à priori* qui caractérisent ces idéalistes.

§424). Le panthéisme idéaliste cependant, finit par tomber aussi dans l'absurdité de tout panthéisme qui doit concevoir la Cause parfaite, et donc infinie, libre, absolument immuable et indépendante en la plénitude de sa perfection, comme *dépendante* en quelque façon de réalités finies, changeantes et imparfaites, objets de notre expérience. C'est ce qui arrive dans sa théorie centrale de la conscience *divine* et donc *infinie*, conçue selon

le mode de la conscience *humaine* et donc *finie*, et même en un sens, selon le mode de la conscience *sensible*. C'est le propre en effet de la conscience sensible d'exiger un objet qui s'oppose à elle strictement avec distinction *réelle* ; car, dans la réflexion purement intellectuelle, la pensée peut être comme transparente à elle-même avec l'opposition toute immanente, sans distinction réelle, de sujet à objet ou d'acte premier à acte second.

À ce point de vue, la difficulté tirée du caractère infini de la conscience divine tombe d'elle-même. Il est vrai qu'un infini en quantité ou en étendue ne pourrait être saisi d'un seul coup d'oeil par un seul acte de connaissance sensible : en s'opposant à son objet, une conscience sensible doit se limiter. Mais qu'un Infini en perfection soit saisi et épuisé par un seul acte d'intellection, infini lui-même, il n'y a nulle impossibilité, et cette conception s'impose lorsqu'on a compris la valeur analogique de nos idées d'intelligence et de conscience appliquées à Dieu. Dans cette intellection parfaite en effet, la notion de conscience est éminemment sauvegardée, en excluant toute imperfection, toute dualité réelle.

Notons toutefois que cette solution suppose la doctrine réaliste qui distingue clairement les êtres dans l'ordre *physique* (où règnent les distinctions réelles) et dans l'ordre *psychologique* de la conscience (où règnent les distinctions de raison). L'idéalisme, en proclamant que tout le réel est idéal, enlevait toute signification à ces distinctions sans lesquelles le problème de la connaissance reste insoluble. Pour lui, du moment que toute conscience exige la dualité d'un objet qui s'oppose au sujet, elle entraîne aussi une limitation.

Précis d'histoire de philosophie (§425 à §443)

2. - Les systèmes.

A) J. -G. Fichte.

§425). Voulant rester disciple de Kant, Fichte emploie constamment les termes techniques de la philosophie critique et, en effet, son panthéisme n'est que le déploiement du kantisme. Il prend comme point de départ le fait primitif de la critique, à savoir « que *tout jugement implique l'affirmation du moi* », non pas du moi substantiel, mais du moi critique [[°1304](#)] qui est la conscience de juger ; par exemple, juger qu'un triangle est une figure, c'est penser : « *Pour moi*, l'essence du triangle réalise celle de figure ; *j'ai conscience* de cette vérité ». En ce sens, selon Fichte, « le moi se pose en affirmant ».

Or, ajoute-t-il, cette affirmation prise en elle-même, abstraction faite de l'objet spécial du jugement, n'implique pas de limite : elle dit en général « ce qui est », et l'être étant de soi sans limite, la source de l'affirmation pure sera donc aussi sans limite. Ainsi s'explique le principe de Fichte : « Tout commence par le moi absolu et infini qui se pose ».

Mais le moi infini, pour devenir conscient, doit se développer dans la série des jugements de science, comme nous le constatons ; et la passivité qui caractérise ces jugements pose la négation en face de l'affirmation, le non-moi en face du moi.

Enfin, cette opposition de la thèse et de l'antithèse se concilie en supposant que le moi infini ne peut se manifester à soi-même ou se connaître sans se limiter. La *limitation*, voilà donc la synthèse de l'affirmation et de la négation : le moi et le non-moi s'unifient dans la conscience. Et au moyen de cette loi essentielle de l'évolution, Fichte s'efforce d'expliquer les

diverses sciences comme diverses manifestations du moi infini cherchant à mieux se connaître.

De ces principes, il suit évidemment que Dieu pour être infini, doit être impersonnel, et que chaque homme, ayant sa personnalité constituée par une conscience partielle (moi phénoménal), n'est qu'un des multiples aspects de Dieu, conscience totale (moi nouménal universel) ; c'est pourquoi la règle fondamentale de la morale humaine est que notre vie soit le développement et l'extériorisation de Dieu.

Tel est le système que Fichte appelle l'ÉGOÏSME TRANSCENDANTAL, marquant ainsi qu'il est bien la continuation du criticisme.

B) F. -W. -J. Schelling.

§426). Disciple indépendant de Fichte, Schelling substitue d'abord la *Nature* au « moi transcendantal ». Ainsi, selon lui, « à l'activité universelle de la Nature qui tend à un fluide homogène, infiniment épandu, s'oppose une limite, force attractive qui produit dans ce fluide la cohésion à ses divers degrés ; activité et cohésion sont synthétisées dans l'organisme qui est à la fois activité et chose, chose pénétrée d'activité » [[°1305](#)]. Puis, se servant des théories scientifiques connues de son temps en chimie, physique, biologie, etc., il ordonne les phénomènes de la nature en une chaîne de déductions, parallèle à celle des phénomènes du moi, déduits selon la philosophie de Fichte.

Plus tard, pour unifier tout son système, il pose au sommet des choses un Absolu dont la nature et l'Esprit se déduisent avec toutes les richesses de leurs déterminations. Nous avons, selon lui, l'intuition de cet Absolu et de la loi fondamentale suivant laquelle il progresse par analyse et synthèse. « Ainsi la Nature, sous son aspect réel et objectif, est pesanteur et cohésion, sous son aspect idéal, est lumière, et, comme identité, est pesanteur pénétrée de lumière ou organisme. De son côté, l'Esprit en son aspect réel est Savoir, en son aspect idéal et subjectif, Action, et, dans l'identité des deux, Art » [[°1306](#)].

Mais cette dialectique parut finalement trop abstraite à Schelling. Sous l'influence de la philosophie panthéiste de Boehme, il s'applique désormais

à chercher la loi d'évolution dans la société et la religion. C'est ainsi qu'il montre, après le polythéisme, la réaction du christianisme qui doit, à son avis, faire place à une religion pleinement spirituelle, inspirée de la philosophie.

C) **G. -W. -H. Hegel** (1770-1831).

§427). Ce que Schelling avait commencé en s'efforçant de concilier le moi et le non-moi dans la Nature et l'Absolu, Hegel l'accomplit pleinement. Tout en restant pur idéaliste, et en ce sens subjectiviste, il construit un système plus objectif, dans lequel la conscience ou le moi se trouve mieux à sa place, non plus au centre, mais à un moment de l'évolution universelle : Nouvel essai pour justifier la solution panthéiste du problème philosophique, comme nous l'avons dit plus haut [[§423](#)], le système se démontre en se développant. Mais il importe d'abord de saisir exactement le sens du principe fondamental qui est l'âme de toutes les déductions et en constitue l'unité profonde ; nous en verrons ensuite l'application en un triple domaine : logique et ontologique ; — physique, — moral et religieux.

1) **Principe fondamental.**

Tout est intelligible par l'être qui, identique en son fond avec l'Esprit ou l'Idée infinie, se manifeste dans l'univers concret grâce au mouvement dialectique : thèse, antithèse, synthèse.

L'intuition fondamentale de Hegel, fidèle au panthéisme idéaliste, est que, dans l'univers, toutes les richesses de phénomènes et d'individus concrets, avec l'humanité et tous les événements de son histoire, ne sont que les manifestations *nécessaires*, intelligibles *à priori*, d'une réalité *unique* : l'Esprit infini qui, étant d'ordre idéal, ne peut contenir aucun élément irrationnel ou inexplicable de droit : « Tout le réel, dit-il, est rationnel ». Sa philosophie n'a été qu'un effort pour expliciter jusque dans ses moindres détails cette vue centrale.

Pour cela, Hegel choisit judicieusement comme point de départ, l'ÊTRE, la notion la plus simple et la plus abstraite, lumière intelligible qui éclaire toutes les autres idées ; et conformément au postulat panthéiste, il veut montrer que la loi fondamentale de cet être, unique réalité, l'entraîne

nécessairement à se manifester dans les multiples objets et phénomènes concrets tels que les constatent notre expérience et nos sciences positives.

D'ailleurs, il ne donne pas à cette déduction le sens d'une théogonie ou d'une émanation réelle, comme s'il prétendait que « le plus sort du moins » et que « l'abstrait engendre le concret » : Il veut seulement dégager la loi idéale qui rend intelligible l'univers concret déployé sous nos yeux, en montrant comment chacun de ses détails découle inévitablement de l'unique réalité sous-jacente aux multiples apparences : l'Esprit ou l'Idée qui est l'être absolu [°1307]. Les notions très générales qui constituent les premières étapes de la déduction trouvent donc leur origine dans les faits plus riches et plus réels, comme l'idée abstraite est tirée du concret ; et il faut distinguer deux séries : l'une idéale, décrite en philosophie, l'autre réelle, constatée en sciences positives.

Notons cependant que l'idéalisme rend précaire et peu intelligible cette distinction ; car il affirme la coïncidence entre l'idée et la réalité. « Tout ce qui est rationnel est réel » dit encore Hegel. Mais, à son avis, il suffit pour cela que la correspondance parfaite entre le système *à priori* et l'expérience se vérifie au terme de la déduction sans exiger à toutes les étapes un parallélisme total entre les idées et les faits.

Or la loi dont le déroulement nécessaire engendre ainsi tout l'univers est celle de la *dialectique*, suivant laquelle toute idée abstraite, à commencer par celle de l'être, considérée en son état d'abstraction, affirme nécessairement sa négation, son antithèse, en sorte que cette contradiction exige pour se résoudre l'affirmation d'une synthèse plus compréhensive qui constitue une nouvelle idée, riche à la fois du contenu des deux autres. Cette marche en avant, selon Hegel, n'est pas arbitraire ; elle est inscrite dans l'essence même de la notion abstraite bien analysée ; et tant que l'idée synthétique ainsi obtenue garde un côté abstrait, elle manifeste à la réflexion une nouvelle identité avec son contraire, une nouvelle exigence de progrès, jusqu'à ce qu'enfin la dernière synthèse exprime le fait d'expérience concret qui seul existe réellement. Il s'agit donc pour le philosophe d'embrasser d'un seul regard l'immense déploiement des réalités concrètes qui forment l'univers, de remonter de là par mille chemins divers mais convergents, à travers des étapes de plus en plus

abstraites, jusqu'à l'origine commune de l'être ou de l'Esprit absolu ; et, cette analyse préliminaire accomplie, le système consiste à nous livrer le déroulement *à priori* de ces cascades de notions tombant les unes des autres par trilogies, avec une nécessité logique aussi rigoureuse que la déduction des modes en spinozisme. Hegel a eu l'audace de tenter cette synthèse, après s'être abondamment documenté sur l'état de toutes les sciences positives de son temps dont le contenu expérimental devait être incorporé à son système ; et il a conçu celui-ci en un sens évolutionniste, grâce à la méthode dialectique.

Cette « dialectique » bien comprise ne semble pas être, comme on l'a dit, la négation du principe de contradiction ; elle est au contraire un effort pour échapper à la contradiction en passant à la notion synthétique qui réconcilie la thèse et l'antithèse ; mais dans ces étapes préliminaires, Hegel est d'avis que notre esprit *pense vraiment* la contradiction ; et tel est bien le cas en effet de toute idée abstraite, si on l'interprète selon l'idéalisme absolu.

Pour le montrer, prenons l'exemple de la première trilogie dont toutes les autres ne sont qu'une application : celle de l'être, du non-être et du devenir. L'être purement abstrait qui n'est que être, sans aucune précision, ni qualité, ni relation, n'est que la forme vide de l'affirmation. Il est « ce par quoi » tout ce qui est réel est réel ; mais en soi-même, il n'est rien, puisqu'il *s'identifie* à la fois avec des réalités qui s'excluent : le cercle est de l'être et le carré aussi ; le blanc et le noir sont de l'être ; l'arbre vivant est de l'être et la pierre inerte également ; et l'être est ce qui constitue à la fois la réalité de chacun d'eux. Comme la matière première n'est aucun acte mais puissance pure, parce qu'elle peut devenir toutes choses corporelles, ainsi l'être n'est aucun être, parce qu'il peut devenir tous les êtres. Le penser, c'est penser en même temps le néant absolu : la contradiction même.

En thomisme, on échappe à cette contradiction en notant que la nature pensée, tout en restant de soi la même, se trouve en deux états différents et opposés : à l'état de *nature concrète* dans le réel individuel, par exemple, la nature animale dans ce chien ; — et à l'état de *nature abstraite* dans l'idée universelle, par exemple dans le concept d'animalité. Ainsi la nature d'être, en restant ce qu'elle est (en notant qu'ici le contenu de l'idée est une nature *abstraite imparfaitement* qui se réalise d'une façon *analogue* seulement

dans ses inférieurs, et non pas univoquement comme la nature animale) cette nature peut *s'identifier* en effet avec les modes d'être les plus divers et les plus exclusifs, et cela, en même temps et sans contradiction, parce que *de soi* elle est *indifférente* : indifférente par exemple à l'infini et au fini, à la vie et à la mort : pour être, il n'est nécessaire ni d'avoir la vie ni de l'exclure, mais on *peut* l'exiger (si on est arbre par exemple) ou l'exclure (si on est pierre). L'état idéal ou abstrait de cette nature d'être, c'est-à-dire ce qui lui convient en tant que *pensée par nous* lui permet cette indifférence qu'elle ne peut avoir si on la prend dans son état réel, dans l'être actuellement existant.

Mais ces distinctions, qui définissent la théorie du réalisme modéré si conforme au bon sens, perdent toute valeur en idéalisme où le réel et l'idéal ne font qu'un. Si on essaie dans cette hypothèse de penser l'être abstrait, on doit nécessairement le concevoir comme identique réellement à des objets qui s'excluent, ce qui est la contradiction même. Pourtant, notre pensée ne peut s'installer dans la contradiction ; c'est psychologiquement impossible ; aussi, penser à l'être, identique à tout, c'est ne penser à rien : la thèse entraîne l'antithèse, et l'être se mue en non-être. Hegel en conclut que ce qui *réellement* est être, c'est une synthèse de ces deux contradictoires. Or ce qui est déjà sans être encore pleinement, c'est *ce qui devient*. Le fond de l'univers n'est donc pas une réalité statique, mais dynamique ; ce n'est pas l'être, mais le devenir, qui va mettre l'ordre dans la foule grouillante des modes d'être contradictoires, tous identiques à l'être abstrait, et qui va les rendre tous intelligibles en indiquant leur place dans l'inflexible déroulement des virtualités de l'être.

C'est l'analyse de ce déroulement que Hegel appelle « la déduction des catégories [[°1308](#)] de l'être » ; chacune des trois étapes de la trilogie fondamentale sera la source de nombreuses applications où nous retrouverons toutes les sciences humaines interprétées selon l'idéalisme absolu et distribuées en un triple domaine : celui de la *logique* qui est aussi une *ontologie* ; — celui de la *nature* ; — celui de la *morale* et de la *religion*.

2) **Domaine de la logique et de l'ontologie.**

§428.1). Les premières déductions de l'être restent encore forcément dans l'abstrait ; c'est pourquoi on y retrouve les principaux problèmes étudiés

par la philosophie grecque pour laquelle il n'y avait de science que de l'universel. Les « catégories » dont il s'agit sont les genres suprêmes de Platon [§48] et les principaux prédicaments et transcendentaux où revit l'ontologie d'Aristote [§70 et §70] ; mais Hegel s'efforce de leur assigner leur place naturelle dans l'évolution de l'Esprit.

L'être qui n'est que être, point de départ de toute la déduction, doit d'abord, après sa première opposition au néant, être conçu comme déterminé : c'est l'être de la *qualité* qui, s'opposant au non-être, devient le *quelque chose* (aliquid). Le « quelque chose » est le premier être concret, le sujet doué de qualité. Étant lui-même, il s'oppose à ce qui le nie, c'est-à-dire à *l'autre* et il se manifeste ainsi *relatif*. Par cette relation à l'autre, l'être montre sa *limite* ; mais la limite abstraite est contradictoire, comme le point qui à la fois affirme et nie la ligne, parce qu'il en est, et l'élément constitutif, et la limite ; le fini passe donc en son contraire, *l'infini*. Celui-ci, quand il est pleinement réalisé grâce au devenir interne par lequel l'être déploie absolument toutes ses qualités, est l'« être absolument déterminé en soi », c'est-à-dire *l'un*.

À l'être-qualité ainsi concentré dans l'« un », s'oppose l'être dispersé dans le multiple : la *quantité*. D'ailleurs, selon Hegel, le multiple jaillit de l'un ; car celui-ci étant distinct de tout autre, est exclusif de tout ce qui est hors de lui ; mais ce qu'il exclut, ce n'est pas *l'autre*, catégorie préliminaire déjà dépassée ; il s'exclut donc lui-même, affirmant ainsi la multiplicité. Du reste, une pluralité dans son ensemble est *une* : elle est une synthèse affirmant et niant à la fois l'unité. Cette synthèse apparaît surtout dans le *continu*, un en acte, mais contenant virtuellement le multiple, parce que toujours divisible ; par là, il engendre son contraire, le discontinu. Le même phénomène se produit dans le nombre qui est un groupe d'unités spécifiquement déterminé par l'unité finale. Cependant, pris abstraitement, le nombre n'exige aucune limite spéciale : il passe ainsi en son contraire, l'infini ; et comme toute quantité peut grandir on diminue, on trouve l'infini en deux directions opposées : l'infiniment grand et l'infiniment petit. Et l'hégélianisme s'incorpore ici les doctrines des mathématiciens sur le calcul infinitésimal, comme il s'était approprié plus haut les théories des anciens atomistes, cherchant à concilier l'être stable avec le devenir.

La quantité abstraite sans limites assignables, ne peut se réaliser sans se déterminer ; et cette détermination, qui est la qualité propre de la quantité, c'est la *mesure*, véritable synthèse de quantité et qualité. Tout est mesure en effet dans le réel : la plante, l'animal, par exemple peuvent varier de quantité, mais en oscillant entre un maximum et un minimum qui est leur mesure.

Ces diverses catégories considèrent l'être au point de vue positif de son existence (c'est la thèse) ; mais considéré comme sujet réel s'identifiant avec tant d'aspects opposés, il apparaît comme contradictoire en soi ; pour le comprendre, la pensée dépasse l'immédiatement donné et considère les éléments nécessaires qui l'expliquent, à savoir, *l'essence*. Celle-ci est donc la négation de l'existence, l'antithèse de l'être ; et elle se développe à son tour en plusieurs trilogies. Sans insister sur ces déductions très abstraites, notons qu'elles rencontrent à un moment, l'espèce et la différence spécifique de la logique scolastique ; puis la théorie de la matière et de la forme. L'essence en effet considérée en elle-même, est *l'identité* avec soi. Mais comme celle-ci suppose que l'essence est comparée avec soi-même comme un objet opposé ou autre, -- en niant d'ailleurs qu'elle soit autre que soi, Hegel dit que l'identité contient son contraire comme supprimé. Ce contraire est précisément la *différence*. — D'autre part, l'essence dans son abstraction s'identifie avec n'importe quelle nature déterminée ; son identité est celle d'une indétermination absolue, d'où la *matière*, — et chacune des déterminations, qui sont aussi de l'essence, constitue la *forme*.

Si maintenant nous prenons l'essence dans son ensemble, comme thèse, elle entraîne comme antithèse le *phénomène*. Car l'essence doit apparaître : elle ne devient intelligible que par les propriétés qui la déterminent en nous la révélant. Mais si l'essence est le véritable être, le phénomène n'est qu'une pure apparence : un « non-être ». Ces apparences cependant prennent de la consistance grâce à l'idée de la loi qui les relie ; aussi les philosophes qui s'en tiennent à cette étape de la déduction, les phénoménistes réduisent toute science à l'étude des phénomènes et de leurs lois. Mais ce nouveau concept recèle encore une contradiction : la loi, comme principe universel et nécessaire doit précéder le phénomène qu'elle explique ; mais en fait, elle le suit et en est tirée par induction. D'où apparition d'une nouvelle étape dialectique : essence et phénomène se synthétisent dans la *réalité*. En effet,

le réel concret est ce qui se manifeste directement, en sorte que toute son essence est précisément de se manifester. Or en supprimant ainsi tout rapport avec un autre, le réel devient *l'Absolu*. Cet absolu, dont l'essence est d'exister, se manifeste nécessairement par ses propriétés qui sont ses *modes*. Nous rencontrons donc ici le spinozisme qui, pour Hegel, a sa vérité partielle, comme étape authentique de la déduction de l'Idée ; le tort de Spinoza est de s'y être arrêté, quand la dialectique commandait de continuer la déduction.

L'ensemble de l'essence en effet, avec ses trilogies propres, mis en face de l'être, n'en est que l'antithèse, un « non-être ». La synthèse de deux, selon Hegel, se réalise dans la *notion*. On y aboutit à travers plusieurs étapes dialectiques : l'essence produit la causalité ; celle-ci en se généralisant devient l'action réciproque ; et par cette dernière, tout l'univers peut être conçu sous forme *d'unité*, non plus inerte et soumise à la nécessité, mais vivante et libre : telle est la *notion* au sens hégélien : c'est la définition d'une nature, dominant les réalisations particulières, comme un idéal à la lumière duquel on les apprécie et comme une source dont elles découlent.

La notion, en se développant, engendre comme antithèse le *jugement* et comme synthèse, le *raisonnement*, et nous retrouvons ici les divers aspects de la logique formelle d'Aristote, mais conçus, non plus comme lois de la pensée, mais comme les étapes successives de la déduction de l'Idée [[°1309](#)].

3) **Domaine de la Nature.**

§428.2). 1) Comparée à l'Idée, la nature en est l'objet extérieur qui s'oppose à elle et la nie : elle est le « non-être », antithèse de l'être. Mais elle est aussi une manifestation de l'Idée et elle se développe suivant le rythme ternaire de la dialectique. Hegel s'assimile ici toute la science positive de son temps : son but est de montrer qu'en partant des notions les plus générales, toutes les autres en découlent nécessairement. Il choisit comme point de départ la *mécanique* avec la loi d'inertie qui définit bien la corporéité abstraite et qui se développe en son contraire, la loi de gravitation régissant le monde planétaire.

La mécanique représente l'aspect quantitatif des corps ; son antithèse est la *physique*, étude des qualités : la lumière, à laquelle s'oppose la chaleur, se résout dans le magnétisme dont découle la chimie avec ses éléments opposés synthétisés dans les corps mixtes.

À leur tour, mécanique et physique se synthétisent dans la *vie*. Celle-ci, pour Hegel, anime la terre entière et en fait comme un grand organisme dont les végétaux par leur tendance à la dispersion sont la négation antithétique ; la synthèse est réalisée par *l'animal* dont l'organisme perfectionné unifie les deux précédentes étapes [[°1310](#)].

Dans toute cette partie de la philosophie, Hegel se met au point de vue du *réalisme objectif* qui a, selon lui, sa vérité comme étape dans le développement de l'Idée. Le problème qu'il s'efforce de résoudre est proprement celui de la *création*. Si le Créateur est l'Être absolu en dehors duquel il n'y a rien (cet être dont la logique a déroulé les riches manifestations), comment peut-on concevoir une créature réellement hors de lui ? Si l'univers est distinct de Dieu, il le limite en se posant en face de lui : Dieu n'est plus l'Être absolu qui rend tout intelligible. Et s'il est identique à l'Absolu, comment nous apparaît-il comme limité et imparfait ? Hegel répond que le monde se distingue en un sens de l'Idée absolue, à savoir comme une étape de son évolution, niant radicalement la précédente ; mais c'est une étape à la fois nécessaire et provisoire. Sans elle, l'Idée ne serait pas ce qu'elle est, puisque en se posant, elle se nie ; mais cette contradiction inévitable se résout dans la doctrine de l'Esprit qui concilie dans sa vie consciente l'opposition du sujet et de l'objet, du Créateur et de la créature. Ainsi l'univers, malgré ses imperfections, reste pleinement intelligible *à priori*, grâce à l'enchaînement rigoureux de toutes ses manifestations liées par la dialectique.

Cette solution est franchement panthéiste, quoique moins radicalement que le spinozisme. Mais toute sa valeur dépend de ce que vaut la méthode dialectique [[°1311](#)]. Cependant, la philosophie du bon sens échappe facilement au dilemme hégélien ; au lieu de partir de l'être et de ses exigences *à priori*, elle constate d'abord l'existence du fini, multiple et changeant, mais réel et substantiel, et elle en conclut l'existence de l'Infini, non moins réel, puisqu'il est cause du réel, mais immuable et unique en sa

plénitude de perfection. Et la coexistence de l'Infini et du fini reste intelligible, grâce à la valeur purement analogique de notre concept abstrait d'être qui peut se réaliser selon des modes essentiellement différents. Au lieu de calquer le réel sur nos concepts, il faut au contraire façonner nos concepts d'après le réel intuitivement constaté ; et si la coexistence de Dieu et du monde reste mystérieuse, elle n'a plus rien d'absurde.

4) **Domaine moral et religieux. Philosophie de l'Esprit.**

§428.3). 2) — Hegel aborde ici des matières plus accessibles à tous : histoire, morale, politique, art, religion, et les thèses qu'il défend ont obtenu un succès qui rejaillit sur le système entier. Pour lui d'ailleurs, cette déduction des réalités les plus concrètes est une suite logique, nécessaire *à priori*, de la dialectique de l'être. Cet « être » qui est aussi Idée et Esprit, après s'être opposé le « non-être » objectif ou extérieur de la nature, tend irrésistiblement à surmonter cette contradiction en revenant vers soi pour se posséder en se connaissant. Toute pensée tend naturellement à se connaître : telle est la loi fondamentale de son devenir ; et cette loi, après avoir été le ressort caché de toutes les synthèses précédentes, amène maintenant l'Idée à prendre conscience de soi dans l'Esprit. Celui-ci, pris subjectivement, donne naissance aux faits de psychologie élémentaire de l'âme ; et pris objectivement, aux manifestations du droit et de la morale, pour s'achever dans la religion dont le sommet est la philosophie.

Le premier effort de la nature pour prendre conscience de soi constitue les phénomènes élémentaires de sensations, sentiments, habitudes que Hegel appelle la « corporéité de l'esprit » et que la psychologie actuelle appelle le « subconscient ». Au-dessus de cette *âme* encore immergée dans la matière se déploie la *conscience* claire, avec l'intuition sensible du fait et la perception de l'objet d'expérience, deux activités opposées mais réconciliées par l'entendement (*Verstand*) dont le rôle décrit par Kant est de « subsumer » le fait dans ses lois *à priori*. Enfin, dominant et synthétisant âme et conscience, règne la *raison* (*Vernunft*) où les déterminations de la conscience apparaissent en même temps comme détermination des choses ; c'est en d'autres termes, l'esprit qui est à la fois théorique en pénétrant à fond l'objet, et pratique en posant la conscience comme règle de vie

universelle. Théorie et pratique se synthétisent dans l'Esprit libre qui se veut lui-même comme objet.

En face de ces déploiements *subjectifs* de la conscience, surgissent comme antithèse les manifestations *objectives* : les règles du droit, les devoirs de la moralité et les institutions sociales où l'esprit trouve sa pleine liberté, car telle est l'unique but de ces nouvelles étapes de son évolution. Cette liberté cependant ne comporte pas l'indifférence du choix : elle est plutôt la plénitude de perfection positive possédée par l'esprit quand il a résorbé en soi sa négation ; elle est, dit Hegel, la « vérité de la nécessité » [°1312]. Mais l'esprit ne l'atteindra pleinement que dans la dernière étape de son évolution ; en cette étape préliminaire, il la conquiert peu à peu à travers le droit, la moralité et la société.

Le droit d'abord apparaît comme thèse dans la *propriété*, par laquelle on exerce sa liberté en se rendant maître par un acte de volonté d'un objet extérieur. Mais cette domination sera limitée et donc niée par celle des autres : d'où le *contrat* où le droit résulte d'un échange de volontés quant à la possession d'un objet. Et comme il y a souvent conflit entre les droits rivaux, la synthèse se réalise par le *droit pénal* dont le but est moins la correction du coupable que le rétablissement de la justice ; et celle-ci peut légitimement, dit Hegel, exiger la peine de mort.

Mais cette liberté garantie par le droit à l'égard des choses extérieures n'est qu'une abstraction incomplète qui passe en son contraire : la *liberté intérieure* du sujet en face du devoir, c'est-à-dire la *moralité*. Celle-ci en effet, pour Hegel comme pour Kant, se résume dans le devoir pour le devoir ; ou dans la « Bonne volonté » qui, n'obéissant qu'à sa propre loi de l'impératif catégorique, reste pleinement libre en réalisant docilement l'obligation. Comme Kant encore, Hegel constate que l'idéal moral ainsi conçu est si élevé qu'il reste inaccessible à l'individu porté à l'égoïsme et au mal. Pour se libérer de soi-même, l'individu sera aidé par la *société* ; d'abord la famille, où la monogamie doit assurer la bonne éducation des enfants ; puis, l'organisation sociale des profession et de la vie économique ; enfin, pour assurer l'harmonie entre ces deux formes d'entraide, l'ÉTAT.

L'État pour Hegel n'est pas créé par les individus ou les familles, en sorte que les gouvernements auraient à rendre compte de leur gestion devant les citoyens ; il est plutôt le fruit de la nature, c'est-à-dire de l'Esprit en évolution. Il est, dit Hegel, la réalisation de la « Liberté objective » ; car, étant l'étape suprême où l'Esprit se réalise, il n'a personne au-dessus de lui dont il dépende ; il est Souverain ; son autorité n'a point de borne et elle est l'infailible expression du juste, puisqu'elle incarne l'Esprit absolu ; c'est pourquoi, elle s'impose à tous sans réplique. Cet étatisme d'ailleurs assure à chaque citoyen son droit et sa véritable liberté, en absorbant ses droits et ses libertés particulières, limitées et déficientes dans la plénitude du droit et de la liberté universelle du bien commun.

Reste à expliquer la juxtaposition des multiples États souverains dont la rivalité engendre si souvent le désordre des guerres. Pour y remédier, Hegel ne fait pas appel comme Kant à une Société des Nations qu'il faudrait créer. À son avis, la philosophie ne doit pas imposer ses règles au réel, mais saisir la loi qui le rend intelligible [[°1313](#)]. Or il n'y a point dans la réalité historique, de Société des Nations : l'État apparaît toujours comme l'étape suprême de l'évolution objective de l'Idée. Mais la solution se trouve précisément dans cette évolution. Il y a toujours, à chaque période historique, un État prédestiné à prendre la tête des autres et à leur imposer l'unité de sa civilisation plus avancée, en sorte que, pour lui, la conquête est un devoir, et toutes ses guerres se justifient par leur succès. Dans cette perspective, l'histoire se transforme : elle n'est plus que l'explication de cette évolution de l'Esprit dont les faits doivent réaliser la loi nécessaire *à priori* ; et on y retrouve comme partout, le rythme triadique. Au despotisme des grands Empires asiatiques, s'oppose la domination d'Athènes, terre de liberté et de démocratie ; et ces deux tendances se concilient dans la civilisation chrétienne, dont le germanisme, selon Hegel, est l'expression la plus parfaite, destinée par conséquent au triomphe final de l'histoire.

Notons enfin que, selon Hegel, la toute-puissance de l'État ne reste pas anonyme ou dispersée dans le peuple ; elle s'incarne dans le Prince dont la volonté est nécessairement orientée vers le bien commun, sorte de Führer où se concentre l'esprit de son peuple. Pour l'éclairer, il y aura un Conseil législatif formé par les meilleurs représentants des forces nationales, surtout intellectuelles, mais dont le rôle reste consultatif : le Prince garde un

pouvoir absolu, totalement souverain : Pour qu'un tel pouvoir ne dégénère pas en despotisme, égoïste et injuste, Hegel s'en remet uniquement à la sagesse de l'Esprit divin dont le Prince n'est qu'une des plus hautes manifestations.

Une dernière étape reste à franchir : l'opposition entre la liberté subjective de l'Esprit et les institutions objectives concentrées dans l'État se résout dans une synthèse suprême : la *vie religieuse* où se réalise enfin l'Esprit absolu de Dieu. Car la religion pour Hegel n'est pas une attitude de la créature envers Dieu supposé existant ; c'est le principe suprême d'unité où la vie spirituelle de l'homme concilie en soi toutes les richesses opposées des étapes antérieures ; Dieu en est moins l'objet que le résultat, car Dieu est précisément cette conscience totale que l'Esprit prend de soi-même en nous ; et elle se réalise à travers les deux étapes antithétiques de l'art et de la religion, dans la spéculation dominante de la philosophie idéaliste.

L'art est donc pour Hegel une première manifestation de la vie religieuse, car il s'efforce de donner une expression finie à l'Infini lui-même. Ses diverses formes s'échelonnent en trois étapes de plus en plus spirituelles : la sculpture, type de l'art classique ; l'architecture, type de l'art symbolique [°1314] ; enfin l'art romantique qui exprime la beauté divine dans les formes plus spirituelles des sons, de la couleur et surtout de la poésie.

En face de *l'art* où Dieu *s'exteriorise*, se dresse la *religion* proprement dite où Dieu *s'interiorise* en prenant conscience de soi dans l'homme. Pourtant, cette conscience parfaite ne se réalise qu'au sommet de l'évolution, dans la religion chrétienne qui est préparée, comme d'habitude, par une cascade de formes inférieures s'échelonnant en triades. La forme la plus basse est la religion naturaliste de l'Orient, avec ses trois phases : la magie révéralant les forces inconscientes de la nature ; le bouddhisme, adorant un Dieu plus spirituel, mais sans subjectivité fixe ; enfin la religion de Zoroastre où la lumière, substance divine, cherche à s'affirmer en face des ténèbres : religion de la « subjectivité abstraite ».

À ces premières formes orientales où Dieu se révèle avant tout comme réalité universelle, infinie et impersonnelle, s'oppose la religion de l'« individualité spirituelle » ; où Dieu tend vers des manifestations personnelles et vivantes. La thèse est représentée par la religion juive avec

son Dieu transcendant et sublime, dominant l'univers par sa toute puissance absolue ; l'antithèse, par la religion grecque où Dieu prend la forme esthétique et finie des habitants de l'Olympe, divinisant les corps eux-mêmes ; la synthèse, par la religion romaine qui « fait de nouveau de l'esprit le centre de la vie divine ; religion utilitaire, elle considère la conscience humaine et ses intérêts comme la fin dont les êtres divins sont les moyens » [[°1315](#)].

De ces deux formes opposées, l'une naturaliste et l'autre personnaliste, le christianisme fait la synthèse. En lui Dieu infini s'unit personnellement à l'humanité finie dans le dogme de l'Incarnation. Dans le Christ, dit Hegel, « la substance universelle, sortant de son abstraction, se réalise en une conscience de soi individuelle, fait entrer dans le cours du temps le fils de son éternité, et montre en lui le mal comme supprimé en soi ; mais en outre, cette existence immédiate et sensible de l'absolu concret s'éteint dans la douleur de la négativité, dans laquelle, comme sujet infini, il est devenu identique à lui-même ; cet absolu est devenu pour soi parce qu'il est le retour absolu, l'unité universelle de l'universel et de l'individuel, l'idée de l'esprit comme éternel, et pourtant vivant et présent dans le monde » [[°1316](#)]. À la thèse de l'Incarnation s'oppose l'antithèse de la Passion que synthétise l'histoire de l'Église, corps mystique du Christ. Ainsi les mystères de notre foi sont ramenés à un simple moment du déroulement rationnel de l'Idée et y trouvent leur pleine explication, au même titre que tout autre fait historique : La Sainte Trinité est interprétée comme un résumé du système : Dieu le Père correspond à l'Idée pure ; Dieu le Fils, à la philosophie de la nature ; et le Saint Esprit à la conscience où tout s'harmonise. C'est par là que Hegel est le maître des protestants libéraux et de l'école rationaliste en exégèse (école de Tubingue).

D'ailleurs, la foi chrétienne n'est pas le sommet de la révélation de l'Esprit ; l'art et la religion se synthétisent finalement dans la philosophie et là seulement Dieu est pleinement réalisé, parce que la culture humaine, la vie de notre conscience y atteint son plein épanouissement. La suite des systèmes philosophiques parus dans l'histoire est la marche ascendante vers ce triomphe final. L'être de Parménide et le devenir d'Héraclite se synthétisent dans la doctrine compréhensive d'Aristote ; et, d'une façon plus large, la philosophie grecque, étude de la matière, s'oppose à celle du

Moyen Âge, étude de l'esprit, tandis que la philosophie moderne les synthétise dans une unité supérieure dont l'étape la plus parfaite est évidemment l'idéalisme hégélien. C'est là que l'Esprit divin prend enfin pleine conscience de soi, réconciliant dans une synthèse suprême toutes les contradictions que l'être identique au non-être a rencontrées au cours de son évolution ; en lui, tout est expliqué rationnellement, parce que tous les contraires sont absorbés dans l'unité. Il est vraiment le TOUT où chaque partie reste distincte, comme moment de l'évolution (et à ce point de vue notre monde avec ses événements, ses substances et ses personnes libres reste réellement distinct de Dieu) ; mais où aussi toutes les parties disparaissent en s'identifiant avec l'Esprit infini qui les surmonte en les absorbant (et à ce point de vue, c'est le triomphe de l'idéalisme panthéiste où tout le réel trouve sa raison d'être *à priori*). Le cycle est ainsi refermé, et tout sans exception, essence abstraite et faits concrets, devient intelligible par l'être ou l'Esprit absolu.

CONCLUSION. — La vision hégélienne du monde est d'une incontestable grandeur ; elle enferme en une puissante et simple unité un domaine plus vaste que nul autre système ; elle accueille le concret comme l'abstrait, absorbe toutes les branches du savoir : sciences positives, histoire, art, etc. ; et partout l'érudition de Hegel, sans être à l'abri d'erreurs, est d'une richesse très remarquable pour son temps. C'est cette unité grandiose de l'intuition fondamentale, bien plus que le détail des déductions qui a séduit bien des esprits et assuré à Hegel une influence considérable dans l'histoire de la philosophie.

Or tout le système repose sur la *méthode dialectique* qu'il n'est pas facile de comprendre ni d'apprécier. W. James cherche à l'éclairer par des exemples concrets : « Nous assurons la paix par des armements ; la liberté, par des lois et des constitutions. La simplicité et le naturel sont le dernier résultat d'une éducation et d'un entraînement artificiels ; la santé, la force et la richesse ne s'accroissent que si l'on en fait usage et que si on les dépense sans compter. Notre méfiance de la méfiance engendre notre système commercial de crédit ;... notre charité doit dire "non" au mendiant afin de ne pas aller contre son propre but ; le véritable épicurien doit observer une grande sobriété ; le moyen d'arriver à la certitude réside dans le doute radical ;... c'est en obéissant à la nature que nous en devenons les maîtres ;

etc. D'une manière ou d'une autre, la vie en déployant ses ressources, trouve le moyen de donner du même coup satisfaction aux contraires » [[°1317](#)]. Mais le coup de génie de Hegel fut de transporter cette loi concrète dans le domaine du concept abstrait, parce que, selon lui, toute réalité concrète était d'essence idéale. Pourquoi le résultat accueilli par tous comme légitime dans la vie courante ne serait-il pas aussi efficace dans la vie de l'intelligence ? Et de fait, si l'on pénètre l'esprit de la dialectique hégélienne, elle a un grand fond de vérité. Le concept conçu analogiquement comme un aspect de l'Esprit divin (et c'est la position centrale de Hegel) n'a plus un contenu abstrait : il n'est plus une nature immuable et bien délimitée, simple reflet statique du réel ; il exprime une *réalité* qui s'identifie en son fond avec l'essence même de Dieu, et par conséquent, dont la richesse contient implicitement celle de tous les autres, bien qu'il la présente sous un seul aspect. Pour exprimer Dieu, toutes nos idées sont complémentaires ; l'une entraîne inévitablement toutes les autres.

Mais Hegel va beaucoup plus loin. Parce que l'univers créé ne peut être qu'une participation, un reflet des idées divines, il le croit soumis aux mêmes nécessités logiques. Au lieu de laisser à Dieu sa transcendance, il lui impose la loi des concepts tirés du fini ; croyant expliquer la créature par Dieu, c'est Dieu au contraire qu'il conçoit à l'image imparfaite de la créature.

« Tout le réel est rationnel » pour Dieu, mais non pas pour nous. Dieu a une puissance et une sagesse assez haute pour être la « raison d'être » pleinement explicative de tout, sans supprimer ni la liberté, ni la contingence ; et c'est pourquoi nos sciences, qui doivent s'alimenter aux effets et non à la source divine, se heurtent inévitablement à cette double barrière. La synthèse d'Aristote et de saint Thomas qui la respecte, est peut-être moins compréhensive, mais elle est seule à la mesure de notre humaine intelligence.

Il faut en dire autant de leur méthode logique à base de bon sens, allant au vrai par l'induction et déployant les richesses de la science par une déduction, non point stérile certes, mais se défendant de trouver dans la conclusion plus que ne contenaient virtuellement les prémisses : c'est la méthode naturelle, qu'adopte spontanément notre raison. On éprouve au

contraire une répulsion presque insurmontable à se familiariser avec la méthode hégélienne ; et la suite d'abstractions à jets continus où se complaît son auteur, avec ses formules fréquentes où se heurtent violemment les termes contradictoires, arrête à chaque moment le lecteur soucieux de n'avancer qu'en saisissant le lien des affirmations successives. On admire la puissance d'esprit capable de créer le réseau d'un si vaste système et d'en décrire avec tant d'aisance les mailles si bien agencées : mais on hésite à le suivre. La plupart de ses disciples ont adopté sa vision du monde et le principe de sa méthode, mais ils cherchent à en simplifier les applications. Mais c'est la méthode elle-même qui reste contestable, parce qu'elle traite les concepts comme si, en se contredisant, ils ne s'excluaient pas.

L'erreur centrale de Hegel reste son *idéalisme absolu* poussé jusqu'au panthéisme. Il est toujours profondément absurde de diviniser l'homme fût-ce en son fond seulement, car l'opération revient plutôt à rabaisser Dieu aux proportions de l'homme. Toute vraie sagesse doit commencer par avouer *le fait* du monde et du moi *finis* qui s'impose avec une irrésistible évidence ; et le moyen de le rendre intelligible n'est pas de le dissoudre en l'identifiant à l'infini ; mais c'est, en précisant la valeur analogique de nos idées métaphysiques, de voir en l'univers, la participation finie et variable d'une source immuable et infinie, affirmant sans les confondre ni les séparer les deux termes indispensables de toute explication rationnelle des choses : Dieu et l'univers ; le Créateur et son oeuvre.

D) Les Continuateurs.

§429) 1). Parmi les hégéliens de l'école de Tubingue, il convient de citer David STRAUSS [[b93](#)] (1808-1874) qui publie en 1835 sa *Vie de Jésus* et pousse Hegel vers le matérialisme ; et F. -E. -D. SCHLEIERMACHER (1768-1834) qui « est plutôt un prédicateur qu'un philosophe » [[°1318](#)] tout en s'inspirant de Hegel pour expliquer l'Évangile. — Enfin L. FEUERBACH dans son ouvrage « *L'essence du christianisme* » (1841) fait de celui-ci le produit de la conscience humaine selon la méthode dialectique.

2) K. -Chr. -F. KRAUSE [[b94](#)] (1781-1832). Tout en gardant l'idéal hégélien d'une science totale et unique découlant d'un unique objet, source

à la fois logique et réelle de toutes choses, Krause s'efforce d'atténuer les formules panthéistes et subjectivistes : il défend le PANENTHÉISME. Il établit son système par deux étapes :

a) **Étape analytique**, préparatoire à la science. Prenant comme point de départ l'intuition du moi (Descartes) mais d'un moi universel et général (Fichte), il en analyse le contenu subjectif et objectif et il conclut que la réalité est constituée de trois éléments : l'esprit, la nature, l'humanité. De là, il s'élève à la réalité suprême, fondement commun de ces trois essences, Dieu.

b) **Étape synthétique** constituant la science. En précisant les rapports entre Dieu et les réalités de l'univers, il est possible d'en expliquer les propriétés, les lois et les développements pour constituer la science universelle, et Krause formule cette thèse fondamentale : « Le monde est par Dieu et *en Dieu*, non pas à côté de Dieu, mais EN LUI et sous sa dépendance, comme la partie est dans le tout, comme l'effet est dans la cause, comme la créature est sous le Créateur ». En conséquence, Dieu est *transcendant* à l'homme et à la nature, mais à la manière dont l'Indéterminé infini se distingue de ses déterminations finies. Bref, le *panenthéisme* use volontiers de formules susceptibles d'un sens vrai, mais équivoques ou obscures et, au fond, Krause reste panthéiste, comme le montre la suite de ses déductions.

La Nature divine est une vie et une liberté dont la loi essentielle est une incessante évolution ; c'est pourquoi notre âme contenue en Dieu participe à cette vie et manifeste par sa liberté finie celle de Dieu. Ainsi se justifie l'impératif catégorique : « Il faut vouloir et opérer le bien, parce qu'il est le bien » [[§411](#)], c'est-à-dire parce qu'il est une partie de l'essence divine réalisée dans le temps.

Il suit encore de là que l'humanité n'est limitée ni à notre planète, ni à notre vie. Étant en Dieu, elle est comme lui éternelle et nos âmes préexistaient avant notre naissance terrestre. Elle est aussi répandue comme Dieu dans tout l'univers [[°1319](#)] : tous les astres sont habités, de telle sorte que toutes les parties de l'humanité restent en communion avec le tout. On reconnaît en ces conclusions l'origine des théories spirites sur le « corps astral » des âmes après la mort, sur les réincarnations successives, etc.

§430). 3) Arthur SCHOPENHAUER [[b95](#)] (1788-1860). Fondateur du *pessimisme*, il s'oriente vers le pragmatisme en remplaçant l'Idée par la Volonté comme principe de tout. Pour lui en effet, l'unique *chose en soi*, étoffe de l'univers, c'est la Volonté, qui apparaît comme une puissance irrésistible de vie et de croissance. D'abord inconsciente dans les astres, les minéraux et les vivants inférieurs, elle engendre dans l'homme la *conscience* qui est d'ordre intellectuel, mais n'est pas une réalité nouvelle : c'est plutôt une excroissance illusoire projetant dans le monde irréel des idées ce que la Volonté réalise.

Or, ce vouloir universel et éternel (dont chaque personne humaine, constituée par une conscience distincte, n'est qu'un moment fugitif), ayant pour essence le progrès, suscite dans la conscience un désir toujours nouveau de bonheur non assouvi, c'est-à-dire une souffrance. Et chaque degré de perfection, en multipliant les désirs, multiplie les douleurs ; chaque satisfaction, en causant un désir plus grand, est source de douleurs plus grandes. Ainsi la douleur est l'état naturel de l'homme et le but où tend la nature. Notre monde est le pire qui soit (Pessimisme).

C'est pourquoi, selon Schopenhauer, tous les préceptes d'une morale raisonnable se résument en un seul : « Détruire en nous, par tous les moyens, la Volonté de vivre ». Mais pour atteindre ce but, les moyens violents ou physiques ne sont pas efficaces : Schopenhauer enseigne qu'il faut parcourir la double étape de l'art et de la contemplation bouddhique. *L'art*, d'abord, retrouve, dans l'évolution des choses où se répand le vouloir-vivre, l'idée unique, stable et impersonnelle dont l'expression fait la beauté, et par là, il s'évade de la vie et de ses désirs douloureux. Pour conquérir le suprême bonheur, il ne reste plus qu'à détruire ce qui reste de conscience personnelle, en s'évanouissant comme les bouddhistes, dans le *Nirvana*.

§431). 4) E. HARTMANN [[°1320](#)] (1842-1906). Célèbre par sa *Philosophie de l'Inconscient*, Hartmann accepte le pessimisme, mais en complétant Schopenhauer par Hegel. Selon lui, la volonté ne constitue qu'un aspect du réel ; pour expliquer la distinction spécifique des êtres qui s'impose à l'expérience, il faut ajouter aux principes d'action un élément idéal ; et pour unifier ces deux aspects, il faut les considérer comme la

manifestation d'une réalité plus profonde : *l'Inconscient*. Tel est le fond universel et unique de toutes choses qui se diversifie en se développant selon la loi du pessimisme.

En conséquence, poussant jusqu'au bout la morale du pessimisme, Hartmann assigne comme but idéal à l'évolution le nihilisme absolu, la fin de toute chose ; pour le monde, l'apogée sera l'anéantissement, de sorte que le but poursuivi par la morale est la destruction de l'Inconscient lui-même. Mais, selon lui, ce but exige que chacun se dévoue avec patience et désintéressement à collaborer à l'universelle évolution qui se charge d'accomplir l'universelle destruction. Aussi s'oppose-t-il franchement à la morale catholique, condamnant spécialement sa recherche de la béatitude et ses bases métaphysiques : Dieu, l'âme, etc.

Chapitre 3. Le Traditionalisme.

[b96\) Bibliographie spéciale \(Le Traditionalisme\)](#)

§432). Entre l'idéalisme et le positivisme, l'histoire nous présente un groupe de philosophes secondaires dont les systèmes constituent comme un trait d'union. Quoique plusieurs soient catholiques, ils ne sont pas scolastiques, et tous, soit par les problèmes qu'ils examinent (valeur et origine de nos connaissances, critères de vérité), soit par les influences qu'ils subissent (Kant, Hegel), ils appartiennent à la philosophie moderne. Cependant, ils se montrent préoccupés d'en combattre les excès ; ils sont réunis par la commune volonté de sauvegarder ou de retrouver les grandes vérités traditionnelles de la société humaine : Dieu, l'âme, l'objectivité de nos connaissances. En ce sens, on peut les rassembler sous le titre de *traditionalisme*.

Il faut cependant distinguer deux groupes principaux : les uns, franchement catholiques par leurs doctrines initiales, ont tendance à humilier l'orgueilleuse raison moderne en la soumettant à la foi : c'est le traditionalisme proprement dit. Les autres, dont le point de départ est le rationalisme, se proposent de recueillir dans les diverses philosophies les vérités traditionnelles communes : c'est *l'éclectisme*.

À ces deux groupes nous joindrons comme précurseurs ou continuateurs quelques penseurs plus personnels et qui méritent une mention spéciale.

1. Le traditionalisme catholique.
2. L'éclectisme rationaliste.

1. Le traditionalisme catholique.

§433). Née en France après les ruines de la Révolution, l'école traditionaliste est dominée par le problème philosophique posé par Descartes : quelle méthode nous conduit à l'infailible vérité ? Elle construit donc une critériologie ; mais la question sociale s'imposant aussi à son attention, elle réagit contre l'individualisme cartésien et sa thèse maîtresse qui en fait l'unité est que « *la raison humaine est incapable d'atteindre le vrai par ses propres forces* ».

En même temps, ces philosophes ignorent les doctrines anciennes et la solution raisonnable qu'elles ont donnée à leur problème et ils ne parviennent pas à la retrouver par leurs efforts. Au lieu de l'évidence objective, critère interne de vérité, ils cherchent un critère externe dans la Révélation, la Tradition, le consentement universel : ils sont traditionalistes par oubli de la tradition philosophique.

Le traditionalisme eut pour précurseur le grand écrivain polémiste Joseph de Maistre [b97] (1754-1821) et pour principaux représentants de Bonald et de Lamennais qui développent chacun un argument pour démontrer la même thèse : « Toute philosophie vraie doit commencer par un acte de foi à certaines vérités fondamentales venant du dehors ».

A) De Bonald [b98] (1754-1840).

§434). Le vicomte Louis de Bonald, pair de France sous la Restauration, travailla activement à réparer les ruines sociales de la Révolution par ses nombreux ouvrages en faveur du principe d'autorité. Les principaux sont : *Essais sur les lois naturelles de l'ordre social* ; *La législation primitive* ; *L'origine du pouvoir* ; *Les recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*.

Pour démontrer le traditionalisme, il présente *l'argument du langage*. Le langage humain tel que nous le possédons est inexplicable par le seul travail de l'homme. Sans doute, des images sensibles suffiraient pour les idées d'objets inférieurs, servant aux besoins du corps ; mais les idées élevées, comme celles de la vertu, de la justice, qui sont la base de toute société et de toute morale, et celles qui expriment l'action et ses nuances : je pense, je marcherai, etc., sont impossible ; sans le mot qui les exprime. De là cet aphorisme : « *L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée* ». Le mot matériel n'est pas cause de la pensée spirituelle : celle-ci se trouve à l'état latent dans l'intelligence, mais le mot est comme le corps absolument nécessaire pour que nous prenions connaissance de notre idée ; par exemple, impossible d'exprimer mentalement cette idée : « Je pense », sans prononcer le mot qui dans toutes les langues signifie cet acte.

Or, ce mot, je ne puis l'inventer, car l'invention exige des recherches et des pensées profondes, ce qui est impossible sans mot. Donc, c'est l'éducation qui me les donne ; sans elle, je n'aurais aucune conscience même de mon existence, pas plus qu'un animal. Il a donc fallu que Dieu révèle au premier homme le langage et sa signification, et telle est la Révélation primitive transmise par l'éducation ou la tradition et dans laquelle on trouve le fondement de toute vérité et la base de la philosophie.

L'expérience confirme cette preuve : toutes les vérités même mathématiques ont besoin d'être connues et enseignées pour être quelque chose pour nous. Mais cela est vrai surtout des vérités morales et sociales : chacun doit les accepter sur la foi de l'enseignement, sous peine de rendre impossible toute vie sociale et même individuelle, car tous les philosophes confiants dans leur raison ont erré à leur sujet, et à supposer même qu'un homme particulier les découvre, il n'aura pas l'autorité suffisante pour les imposer, comme l'exige l'ordre social.

B) De Lamennais [[b99](#)] (1782-1854).

§435). Félicité de Lamennais est né à Saint-Malo ; son éducation chez un oncle voltairien, où il lut avidement J. -J. Rousseau, l'éloigna de la Foi. Converti et ordonné prêtre, il composa en collaboration avec son frère Jean, son grand ouvrage « *Essai sur l'indifférence en matière de religion* » (1817-1823). Pour mieux combattre les excès de la raison individuelle où il voit la

cause de l'abandon général de Dieu, il y propose son *Système du sens commun*. Ce n'est pas le « sens privé », c'est-à-dire la raison individuelle qui peut atteindre le vrai, mais le « sens commun », c'est-à-dire le consentement universel des hommes ou la raison générale de l'humanité. Pour établir cette thèse, on ne peut apporter les arguments de la raison privée qui n'ont pas de valeur, mais il suffit pour s'en convaincre de constater trois faits :

1) La raison individuelle laissée à elle-même ne peut aboutir qu'à un scepticisme absolu : elle découvre de fortes raisons pour douter du témoignage des sens, du raisonnement qui démontre le pour et le contre, de l'évidence même qui est l'état subjectif variable avec les individus pour une même proposition : ainsi on est invinciblement entraîné à douter même de son existence.

2) Tout homme croit non moins invinciblement à un grand nombre de vérités (par exemple, qu'il existe des corps ayant d'utiles propriétés nutritives), parce qu'il doit vivre et que ces vérités sont indispensables à toute vie sociale, morale et même physique. La nature l'empêche ainsi d'acquiescer aux conclusions de sa débile raison.

3) Enfin, on constate que chacun, pour distinguer les certitudes vraies des certitudes fausses, prend naturellement pour règle le consentement universel. Ainsi on appelle « fou » celui qui pense et parle contrairement au sens commun, et un esprit réfléchi et prudent, en se voyant seul de son avis, commence à douter de ce qui lui paraissait évident. Il faut en effet, en cas de contestation, un arbitre en dehors et au-dessus des antagonistes ; ce ne peut donc pas être une des raisons particulières en litige qui décidera laquelle a tort, mais ce sera la raison générale ou le sens commun exprimé et concrétisé par l'autorité.

Partant de ces constatations, on démontre l'existence de Dieu par le consentement unanime des peuples et cette preuve a une telle force que ce serait renoncer à sa raison et à toute vie humaine que de la récuser.

Or cette vérité : « Dieu existe », éclaire ou explique admirablement les trois faits constatés, de sorte que Dieu devient la base spéculative de toute la philosophie :

1) La raison individuelle ne peut trouver en soi toute vérité (comme le veut Descartes par son « cogito, ergo sum »), car la vérité n'est autre chose que la « raison d'être de ce qui est » ; or l'homme n'a pas en soi sa raison d'être, mais en Dieu son Créateur ; la raison isolée ne peut donc avoir qu'un mouvement contre nature et elle doit tendre au scepticisme qui est sa propre destruction.

2) Cependant, la raison ne peut se détruire, étant spirituelle. Or l'essence de l'intelligence est de posséder la vérité (une raison sans connaissance serait inexistante). Aussi Dieu, en la créant, lui donne un ensemble de vérités primordiales avec les mots destinés à les exprimer et à les transmettre. Et voilà pourquoi chacun y adhère naturellement par une croyance invincible.

3) Enfin, on comprend que le consentement universel soit la règle suprême d'infaillible certitude, car Dieu a créé tous les hommes semblables, et pour retrouver cet élément primordial de vérité, il faut prendre ce qu'il y a de commun dans la raison, en écartant ce que le sens privé a pu y ajouter [[°1321](#)].

Ainsi est démontrée la thèse que *la philosophie doit commencer par un acte de foi aux vérités primitives, reçues de la Tradition par le langage ou le consentement de tous*. Lamennais en conclut d'abord qu'il faut accepter l'autorité infaillible du Pape dépositaire de cette Tradition ; mais après sa condamnation de 1832 par Grégoire XVI (encyclique *Mirari vos*) il en appelle au sens commun dans les « *Paroles d'un croyant* » [[°1322](#)] (1834).

Plus tard, en construisant une synthèse d'ailleurs remarquable dans son « *Esquisse d'une philosophie* », il tombe dans le panthéisme, mais il reconnaît qu'en attendant la confirmation par la raison universelle, ses vues ne sont guère que des hypothèses.

Mettant à l'origine des choses la Sainte Trinité, mais excluant le péché originel et la Rédemption [[°1323](#)], il s'efforce d'expliquer l'univers comme un reflet de Dieu : « On trouve en chaque être une image de plus en plus claire de la Trinité, depuis le plus simple des corps qui suppose une force ou puissance qui le pose, une forme qui en dessine les contours et en détermine les propriétés, jusqu'à l'homme qui est un être actif, intelligent et aimant » [[°1324](#)]. Mais cette création ne vient pas d'un choix libre de Dieu, elle est

plutôt un écoulement nécessaire de la Sainte Trinité, ce qui touche au panthéisme.

§436). L'erreur fondamentale des traditionalistes est de mettre à la base de la philosophie *un acte de foi pur*, précédant toute science. Cet acte est impossible, car comprendre, c'est essentiellement *voir* la vérité : pour que la foi soit un acte intellectuel doué de certitude légitime, elle réclame la vision (ou évidence extrinsèque) des motifs de crédibilité ; sinon, elle serait un acte de raison irraisonnable. C'est pourquoi le point de départ de la philosophie ne peut être un acte de foi, mais une vision intuitive de l'être, et le critère suprême du vrai doit être intrinsèque à notre intellection : c'est l'évidence, c'est-à-dire la propriété qu'a notre intellection d'exprimer simplement ce qu'elle voit ou ce qui est.

Ce système a cependant un grand fond de vérité :

1) Les premiers actes de l'intelligence sont des certitudes spontanées ressemblant à des actes de foi, parce qu'on ne voit pas clairement le critère ou la raison déterminant cette certitude, mais la raison critique doit les contrôler et les justifier.

2) La Révélation divine est *morale*ment nécessaire à l'ensemble des hommes pour leur donner les vérités d'ordre naturel indispensables à leur vie morale, à cause des nombreux empêchements accidentels qui s'opposent à leur acquisition : c'est une thèse d'apologétique.

3) Le consentement universel est un *critère secondaire* de vérité, parce qu'il est un signe d'évidence. Si en effet il n'y a pas de circonstances favorisant l'erreur, l'accord de tous sur une même proposition s'explique seulement par le fait que la chose s'est imposée comme évidente à tous.

En résumé : Le traditionalisme déclare « incapacité essentielle » les difficultés accidentelles qu'éprouve la raison individuelle pour atteindre le vrai. Il cherche une base extérieure à la vérité dans la Tradition qui, par l'organe du langage et du sens commun, transmet la Révélation primitive de Dieu auquel il faut croire avant de philosopher.

C) Écoles secondaires.

§437). 1) *Les semi-traditionalistes* [°1325] : Louis BAUTAIN (1796-1867), BONNETTY (1790-1879), VENTURA (1792-1861), UBAGHS etc. exigent la Révélation pour « découvrir » la vérité, mais reconnaissent ensuite à la raison le pouvoir de la démontrer ; cette distinction est illogique et n'a pas empêché leur condamnation par Rome.

2) **Les ontologistes** [°1326] : GIOBERTI [b100] (1801-1852), LA FORÊT (1823-1872), UBAGHS (1800-1855) pensent que nos idées et nos jugements vrais, parce que universels (donc infinis et nécessaires), ne peuvent avoir d'autre source que la vision naturelle mais immédiate de Dieu [°1327]. Ces philosophes se rattachent au traditionalisme, parce qu'ils cherchent les uns et les autres dans un contact plus immédiat avec Dieu un fondement à la vérité, permettant d'échapper à l'idéalisme sans tomber dans le positivisme.

§438). 3) Antoine ROSMINI [b101] (1797-1855). Prêtre italien, fondateur de la Société de la Charité, eut une grande influence, surtout en son pays, par la sainteté de sa vie et l'importance de ses ouvrages, peut-être aussi par la hardiesse de ses idées. Ses principaux ouvrages sont : *Nouvel essai sur l'origine des idées ; Psychologie ; Théodicée ; Logique ; et Les cinq plaies de l'Église* qui fut condamné de son vivant, puis *Exposition critique de la philosophie d'Aristote ; Théosophie*, (5 vol.), ces deux derniers, ouvrages posthumes d'où l'on a extrait 40 propositions condamnées par le Saint-Office en 1889 [°1328].

La philosophie de Rosmini est un effort remarquable pour christianiser l'idéalisme de Kant et de Hegel. Son *principe fondamental* peut se proposer ainsi :

Tout homme possède l'intuition innée de l'idée d'être, intuition qui, en constituant la partie spirituelle de l'âme, explique son mode propre d'agir et d'être.

Pour donner une idée du système, il suffira de montrer comment Rosmini prouve ce principe et quelles conséquences principales il en déduit.

a) *Preuve du principe*. On constate dans l'homme deux facultés de connaissance : le sens qui saisit le réel concret existant, et l'intelligence

dont l'objet est une nature abstraite ou possible. Or l'analyse de nos diverses idées révèle deux choses : 1) leurs caractères d'universalité, d'infinité, de nécessité, d'éternité les empêchent de trouver entièrement leur origine dans la sensation ; celle-ci est requise, mais comme simple condition *sine qua non*.

2) L'idée suprême la plus pure et la plus universelle est celle *d'être*, car elle n'est restreinte par aucune autre et constitue au contraire le fond de toutes les autres. En conséquence, le caractère de nos idées doit s'expliquer par l'illumination de l'idée d'être qui est, selon Rosmini, comme une « appartenance de Dieu » (une impression de la lumière divine en nos âmes, pourrait-on interpréter) et qui, par suite, n'est pas abstraite, mais *innée*, créée avec notre âme par Dieu. En d'autres termes, sans elle, l'homme ne posséderait pas l'intelligence : elle est un élément de sa nature et constitue la partie spirituelle de son être.

b) *Conséquences*. De là découlent, d'abord, les six étapes de notre connaissance : 1) Elle commence par l'intuition de l'idée d'être absolument indéterminée.

2) La sensation apporte comme une antithèse l'élément précis de détermination.

3) Suit une information spontanée de l'objet sensible par l'idée d'être. On se rend compte qu'il y a quelque chose de précis : c'est la notion générale de « limitation dans l'être ».

4) L'abstraction universalisante précise le résultat en constituant un type universel et nécessaire, une idée ou nature déterminée : par exemple, l'humanité.

5) La connaissance par affirmation ou jugement restitue ce type universel à l'objet sensible.

6) Enfin, l'intuition considérant à part cette nature universelle dans son aspect de perfection nous élève jusqu'à Dieu.

On peut noter que cette analyse remarquable retrouve les principales étapes de la science indiquées par saint Thomas, depuis l'induction jusqu'à l'étude analogique de Dieu.

Rosmini sera moins heureux dans ses conclusions relatives à *l'origine de l'âme* : car la spiritualité étant, selon lui, constituée par l'intuition de l'idée d'être, on peut dire que les parents engendrent l'âme de l'enfant, mais que celle-ci, en recevant de Dieu en son temps cette intuition, devient alors *spirituelle* et subsistante. C'est là le point faible du système.

Notons enfin que Rosmini accepte un sixième sens, *le sens « fondamentale »*, continu et confus, qui nous donne la conscience de notre existence corporelle et explique ainsi l'union de l'âme et du corps.

§439). 4) Deux prêtres catholiques à tendances rationalistes : HERMÈS (1775-1831) en Allemagne, et GÜNTHER (1785-1861) en Autriche, subissent, plus encore que Rosmini, l'influence de l'idéalisme allemand.

Hermès, considérant que la foi doit être raisonnable, veut qu'avant de l'accepter, on la soumette au doute méthodique universel, afin d'en démontrer la vérité par la raison. Son erreur est de confondre la démonstration de la valeur des motifs de crédibilité (apologétique catholique) avec celle de la vérité du contenu de la Foi (rationalisme kantien).

Günther affirme que le contenu de la Foi étant éminemment rationnel peut se transformer en science véritable, par la réflexion et la démonstration théologique. Il subit aussi l'influence de Hegel, en enseignant que la création est une manifestation *nécessaire* de la vie divine ; et celle de Kant, en distinguant dans l'homme, outre le corps, deux âmes : l'une naturelle, siège de l'imagination et de l'entendement (Verstand), faculté des phénomènes et de la science ; l'autre spirituelle, douée de raison métaphysique (Vernunft).

2. - L'éclectisme rationaliste.

§440). Par leur désir de retrouver dans les divers systèmes modernes un ensemble de vérités conciliables entre elles et avec le dogme catholique, ces derniers philosophes, Rosmini, Hermès, Günther et beaucoup d'autres constituent ce qu'on pourrait appeler l'éclectisme catholique. Cette même préoccupation caractérise mieux encore un groupe de penseurs étrangers à la Foi, dont le chef incontesté fut en France V. Cousin, et le précurseur, Maine de Biran.

A) **Maine de Biran** [[b102](#)] (1766-1824).

§441). La philosophie de Maine de Biran est avant tout l'expression de sa vie intérieure ; on la trouve, moins dans les quelques ouvrages qu'il publia (*Mémoires sur la décomposition de la Pensée ; — sur la Perception immédiate ; — sur les rapports du Physique et du moral*) que dans son *Journal* et ses *Pensées inédites*, publiées après sa mort. Ayant commencé par le sensualisme de Cabanis et de Destutt de Tracy [[§370](#)], ses amis, il s'éleva, uniquement par ses réflexions psychologiques, jusqu'au spiritualisme et à Dieu. Par ces deux points, il fut l'initiateur de l'éclectisme, qui adopta sa méthode psychologique et défendit son spiritualisme, à l'opposé du positivisme. Il comptait d'ailleurs aussi parmi ses amis, Guizot, Royer-Collard, Cousin, etc.

On peut proposer ainsi la thèse fondamentale de Maine de Biran :

La personnalité proprement humaine ne peut se saisir que dans l'intuition psychologique de L'EFFORT VOLONTAIRE qui s'oppose, d'un côté, à la passivité sensible et à l'inconscient où il s'enracine et, d'autre part, peut s'épanouir dans une participation à la vie divine par la prière.

1) Cette philosophie est avant tout celle de *l'effort* que Maine de Biran considère comme le fait primitif, capable de donner son objet à la psychologie en nous révélant notre moi, et même à la métaphysique en fournissant les premiers principes. Par effort, il entend, non pas un pur acte de volonté ni une simple poussée physique, mais cette activité spécifiquement humaine et mixte où, pour mouvoir le corps, passe toute la puissance d'une décision libre de la volonté.

C'est pourquoi cet « *effort volontaire* » se caractérise par son opposition à la sensation : celle-ci est passive, elle subit nécessairement l'influence de l'extérieur et elle est multiple et variable ; l'effort au contraire est une activité vivante, pleinement libre, de sorte que son opposition au dehors lui révèle son indépendance ; il est permanent, garde toujours sa même nature, et ainsi constitue l'unité du moi où les sensations, les passions et autres faits de conscience viennent se synthétiser.

C'est pourquoi encore, dans cette intuition primitive de l'effort, l'intelligence peut saisir directement les premiers principes de la science, non pas comme des idées pleinement innées ni parfaitement abstraites, mais comme une efflorescence directe du concret, comme des idées encore engagées dans le fait. La première notion ainsi vue est celle de *cause* qui explicite celle d'effort ou de force ; puis celle de *substance* résultant de l'identité permanente du moi qui garde sa subsistance active en face des poussées du dehors ; d'où enfin les deux idées complémentaires de *liberté* par rapport à nous et de *nécessité* par rapport au dehors.

2) Mais avant de s'élever plus haut que le moi, Maine de Biran reconnaît une réalité plus profonde, qu'il appelle « *affection simple* » (l'inconscient), pur désir de vivre sous-jacent à toute sensation, qui persévère même en l'absence de toute perception consciente et qui révèle son existence dans les rêves, en certaines maladies, etc., où on le trouve seul comme principe directeur de nos actes. Cette appétition fondamentale, forme dégradée de l'effort [[°1329](#)], a, selon Maine de Biran, une influence profonde pour orienter notre vie vers un but déterminé : il explique les sentiments naturels d'antipathie ou de sympathie, etc., et les faits hypnotiques où la volonté d'autrui se transmet jusqu'à la nôtre à travers l'inconscient. Lié aux dispositions du corps, il est l'origine des poussées violentes des passions et donne un sens à l'« homo duplex » de Buffon.

3) Mais le mouvement peut aussi se prolonger *par en haut*. Grâce aux premiers principes et surtout à celui de causalité, nous concevons l'existence d'une cause suprême dont l'idée est si parfaite, dit Maine de Biran, qu'elle doit être en nous, connue par une sorte de vision directe, comme un reflet de la présence même de Dieu en nous. Même au seul point de vue psychologique, on peut constater cette présence par les effets de

recueillement qu'elle produit à certains moments. Or, bien que ces effets ne dépendent pas de nous et soient un don gratuit, nous pouvons nous y préparer, et le meilleur moyen est la *prière*. Ainsi, tout en respectant la liberté de notre « effort de volonté », Dieu nous envahit d'abord par la pensée, et par là, attire notre volonté et nous enrichit d'une vie plus profonde et plus paisible où réside le seul vrai bonheur. Fidèle à ses conclusions, Maine de Biran se convertit et mourut catholique.

B) **Victor Cousin** [[b103](#)] (1792-1867).

§442). Longtemps chef de l'enseignement officiel en France (de 1830 à sa mort) et à ce titre protégé par l'État, V. Cousin supplée à la faiblesse de son système par l'éloquence de ses leçons. Son spiritualisme officiel fut vivement combattu par le positivisme triomphant d'Auguste Comte, puis de Taine, tandis que les catholiques attaquaient avec raison son rationalisme. Ses deux ouvrages principaux sont : « *Du vrai, du bien, du beau* » et « *Histoire générale de la philosophie* ».

Dans la philosophie peu stable de Cousin, ce qui est permanent, c'est la théorie méthodologique de l'éclectisme dont lui-même a essayé une application, en se basant sur Hegel qu'un voyage en Allemagne lui révéla.

1) **Théorie de l'éclectisme**. Selon Cousin, l'histoire de l'esprit humain déployant sa tendance naturelle se résume dans la production de quatre grands systèmes : *l'Idéalisme* qui cherche l'explication de tout dans l'ordre logique spirituel ; le *Matérialisme* qui la cherche dans l'ordre réel corporel et sensible ; le *Scepticisme* qui, devant ces contradictions, conclut que la vérité est inaccessible ; enfin, le *Mysticisme* qui, ne pouvant se résigner à cette défaite, cherche en dehors de nous la vérité. Or aucun de ces systèmes n'est ni absolument vrai, ni absolument faux ; aussi la philosophie parfaite doit-elle les réunir en un seul corps, de sorte que leurs éléments se fondent ensemble et éliminent par réaction toutes les parties erronées : ce sera *l'Éclectisme*.

Cette méthode se fonde sur une constatation qui ressort de toute histoire impartiale des doctrines : l'erreur pure est impossible [[°1330](#)]. Mais on peut douter que le moyen de dégager la part de vérité soit la simple confrontation ou fusion des opinions contradictoires. Bien plus efficace sera la puissance

illuminatrice d'un principe directeur assez vigoureux pour recueillir toutes les parcelles de vérité, assez riche et profond pour réfuter toutes les erreurs : le progrès alors ne se fait plus par mixtion ou juxtaposition, mais par *assimilation vitale* où la pensée, transformant pour ainsi dire en sa propre substance les autres théories, en élimine parfaitement tout germe erroné [[°1331](#)].

§443). a) **Essais d'application**. Pour le fond de son système, Cousin enseignait la philosophie écossaise du sens commun [[§386](#)]. Mais à son retour d'Allemagne (1824), il adopte les idées de Schelling et de Hegel. Cette seconde phase est la plus originale. Elle est d'abord dominée par ce *principe rationaliste* : « La philosophie ou le développement suprême de la raison humaine a pour but de connaître le fini et l'Infini, et leurs rapports mutuels : elle est donc, de droit, règle et source de toute vérité, et la Révélation surnaturelle est illusoire et impossible ».

S'inspirant de Hegel, Cousin essayait d'expliquer la création mieux que les catholiques. Pour lui, la substance étant de soi infinie, doit constituer l'unique être, source créatrice de l'univers ; mais la conception d'une production « ex nihilo » serait absurde. Il faut, pour comprendre la création, la comparer à l'action par laquelle l'homme tire de soi l'acte volontaire : de même, Dieu tire l'univers de sa substance, par une évolution naturelle, volontaire, et cependant dérivant nécessairement de sa perfection absolue. Ainsi, la vie de l'univers, et par suite celle des hommes et des peuples n'est qu'une manifestation de la Vie divine, de sorte que le principe rationaliste se trouve justifié : « Il suffit à l'homme de suivre sa pure raison pour conquérir la vérité et la bonté morale parfaites ». Cousin admet aussi les conséquences sociales de l'évolutionisme hégélien et, pour lui, le succès étant la sanction de l'Évolution divine, sera la justification des guerres heureuses.

Cependant, à partir de 1833, le professeur officiel désavoue les doctrines panthéistes, et il les corrige dans un sens cartésien, mais il reste jusqu'au bout fidèle au principe rationaliste.

L'éclectisme eut d'autres représentants notables, comme **Royer Collard** (1763-1845) prédécesseur de Cousin, pur disciple de Reid, et **Th. Jouffroy**

[b104] (1796-1842) son principal disciple, qui mettait le critère suprême de vérité dans un instinct aveugle de la raison.

Mais, tandis que la réaction catholique, mal engagée, devait s'arrêter devant les condamnations de l'Église, l'éclectisme rationaliste, malgré les faveurs officielles, ne dépassait pas la sphère de l'Université, et n'avait aucune influence profonde sur le mouvement de la pensée moderne. Il en fut tout autrement du courant positiviste, continuateur de la science kantienne, comme l'idéalisme continuait sa métaphysique spéculative.

Précis d'histoire de philosophie (§444 à §473)

Chapitre 4. Le positivisme.

[b105\) Bibliographie générale \(Le positivisme\)](#)

§444). Le positivisme est, avec l'idéalisme, le trait le plus caractéristique de l'esprit moderne et spécialement de la pensée philosophique du XIXe siècle.

À le considérer en général, on lui découvre deux propriétés distinctives :

a) D'abord, il constitue un courant de doctrines très différent de la philosophie critique. Plus réaliste ou plus objectif, il s'en tient exclusivement à la valeur des faits étudiés par les sciences, c'est-à-dire aux connaissances que la critique kantienne avait seules pleinement justifiées ; c'est en ce sens qu'il dérive du philosophe allemand : il est l'héritier de la science kantienne. Mais, réunissant sous le vocable de « Métaphysique » toutes les spéculations idéalistes et critiques, il se proclame lui-même « anti-métaphysique ».

b) De plus, il donne une place très importante à la *sociologie*, comme étant la seule manière positive d'étudier l'homme dans ses qualités et prérogatives spécifiquement humaines, et comme étant aussi la seule capable d'apporter un remède aux maux déchaînés par la Révolution ; et par ce second aspect, il prend ses origines aux idées républicaines semées en France au XVIIIe siècle par Jean-Jacques Rousseau. C'est pourquoi, avant d'exposer la synthèse d'Auguste Comte, vrai fondateur du positivisme, et ses diverses ramifications au XIXe siècle, nous indiquerons ses origines prékantienne au XVIIIe siècle.

D'où trois articles dans ce chapitre :

Article 1 : Les origines prékantienne.

Article 2 : La synthèse d'Auguste Comte

Article 3 : Positivismes dérivés.

Article 1: Les origines prékantienne.

§445). À côté du problème critique soulevé par Descartes, approfondi par Kant, et qui domine la philosophie spéculative moderne, le XVIIe siècle a vu naître dans le domaine pratique la « *question sociale* ».

À l'origine de ces deux problèmes, se retrouve le même esprit de révolte de l'individu contre toute autorité : on revendique l'indépendance absolue de chacun, le droit de n'obéir qu'à soi (libéralisme) et spécialement l'indépendance vis-à-vis de l'Église (laïcisme) [[°1332](#)].

Ce caractère de réaction violente contre la tutelle de l'Église est le trait commun des écrivains du XVIIIe siècle : tous [[°1333](#)] poursuivent le même but : détruire l'influence de l'ordre surnaturel pour établir le règne de la pure raison. Mais ce qui les unit est plutôt négatif, et s'il s'agit de déterminer les moyens positifs d'atteindre ce but, ils se divisent en deux groupes :

Le premier est *rationaliste* : il croit à l'efficacité de la raison et de la science naissante, et y cherche sa règle de vie. Ce sont les intellectuels de « l'encyclopédie » [[°1334](#)].

Le deuxième groupe est *sentimentaliste* : se défiant de la raison individuelle et de toute spéculation, il cherche l'indépendance dans l'amour du bien : il est ainsi amené à développer la morale, et comme il ne met jamais en l'homme la cause des maux, il en vient à chercher cette cause dans les institutions politiques et sociales. On peut expliquer ainsi que la question sociale a été soulevée par ce deuxième groupe, celui des moralistes, au XVIIIe siècle.

Au début du siècle, Montesquieu fut le précurseur ; mais le chef fut J. -J. Rousseau. Cependant, on n'en reste pas ici à la spéculation : la grande Révolution de 1789 fut un essai de réalisation pratique de la république de Rousseau. Les ruines qu'elle accumula orientèrent les efforts des

philosophes vers la recherche des remèdes par l'étude des questions sociales. En dehors de la réaction catholique déjà étudiée [[§433-438](#)], la plus caractéristique fut le positivisme d'A. Comte et de son école.

Cet article comprendra donc deux paragraphes :

1. Le précurseur : Montesquieu.
2. Le théoricien de la Révolution : J. -J. Rousseau.

1. Le précurseur: Montesquieu (1689-1755).

[b106](#) [Bibliographie spéciale \(Montesquieu\)](#)

§446). Nature bien équilibrée, esprit essentiellement modéré, Montesquieu professe, d'une part, la haine de tout despotisme, et d'autre part, l'estime de la liberté individuelle, jugeant que nous sommes bons naturellement sans nul besoin des secours surnaturels de la Révélation, ni même peut-être de la Providence.

De ses oeuvres (*Lettres persanes* ; *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* ; *Esprit des Lois*) on peut tirer une doctrine politique, bien qu'elles soient plutôt l'histoire critique des lois, surtout anciennes ; car les appréciations et les jugements de l'auteur montrent quelle solution il proposerait, au moins en général.

A) Principe fondamental.

Le meilleur gouvernement étant celui qui garantit le mieux la liberté individuelle, il sera obtenu par la forme mixte où s'établira l'équilibre de plusieurs pouvoirs assez indépendants pour s'empêcher mutuellement d'être despotes.

B) Application.

§447). Trois pouvoirs constituent les rouages essentiels d'un État : le pouvoir législatif ; le pouvoir exécutif ou gouvernement ; le pouvoir coercitif ou judiciaire.

1) Il est évidemment nécessaire pour maintenir la vraie liberté, que la vie de l'État soit dominée par un code de lois justes. Mais pour les mettre à exécution, (parce que la décision demande la rapidité, la précision, la discrétion), le gouvernement sera confié à un seul homme indépendant et responsable, dont la mission est de donner des ordres conformes à la loi : c'est le Roi.

Ce pouvoir suprême sera modéré par l'influence, soit du clergé, soit d'une aristocratie héréditaire. Leur rôle sera surtout négatif : ils auront droit de veto contre les ordres arbitraires du Roi.

Le peuple, par lui-même incapable de diriger, sera pourtant doublement associé à la vie politique :

a) par l'assemblée de ses représentants, il aura le droit de proposer ses vœux ;

b) par les *jurés* choisis parmi ses membres, il participera à l'application des lois. Le gouvernement est ainsi une royauté aristocratique mêlée de démocratie.

2) La confection des lois, qui exige mûre et prudente réflexion, sera confiée à deux assemblées, dont les membres ayant des tendances diverses [[°1335](#)], pourront se corriger mutuellement.

3) Enfin, le dépôt des lois et la punition des infractions sont confiées au corps des magistrats qui ne sont nommés ni par les lois, ni par les chambres, mais constituent un ordre à part, avec ses privilèges : indépendance, autonomie, inamovibilité ; le meilleur recrutement semble être l'achat des charges exercées à vie, ce qui leur confère une sorte de stabilité éternelle.

Voilà, conclut Montesquieu, la constitution fondamentale du gouvernement dont nous parlons : le corps législatif y étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêchement ; toutes les deux seront liées par la puissance exécutive, qui le sera elle-même par la législative [[°1336](#)].

D'ailleurs, pour qu'une machine aussi complexe s'ébranle, on peut compter sur les nécessités de la vie politique, intérieure et extérieure : l'essentiel était de prévoir les principes modérateurs.

Mais Montesquieu reconnaît que ce gouvernement parfait n'est qu'une réussite fort rare : les peuples humains, vu leurs défauts, tendent presque toujours au despotisme, et il y a du reste des despotismes heureux, en sorte que le meilleur gouvernement de fait semble être, selon lui, celui qui est le mieux adapté à la situation présente du peuple.

C) Fondement moral et religieux de la cité.

D'abord, Montesquieu reconnaît que la première condition de prospérité est la pratique de la vertu, et spécialement de la justice pour les peuples et les gouvernements, et il proclame en cela la bonne influence de la religion. Il fonde la loi positive sur la loi naturelle inscrite dans l'essence des choses et à laquelle tous doivent se soumettre. Mais il met dans la nature humaine, selon lui essentiellement bonne, la source unique de cette « vertu » ; il ignore la subordination de la société civile à l'égard de la société religieuse, surtout à l'égard de la Révélation surnaturelle. C'est par ce rationalisme libéral qu'il prépare J. -J. Rousseau.

2. - Le théoricien de la révolution: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).

[b107\) Bibliographie spéciale \(Jean-Jacques Rousseau\)](#)

§448). Né à Genève de parents calvinistes, Jean-Jacques Rousseau passe les quarante premières années de sa vie loin de la société en divers vagabondages ; sa formation fut celle d'un autodidacte : ses seuls maîtres furent le contact de la nature, qu'il goûte en poète romantique, et ses lectures désordonnées et avides. Le fait capital de cette période est sa conversion au catholicisme à Turin et ses relations avec Madame de Warens qui s'en suivirent. Elle-même depuis peu convertie, sans dogmes fermes et de morale très large, cette dame fut le seul maître de Rousseau en catholicisme. Au bout de 26 ans, il revint d'ailleurs au protestantisme.

À 40 ans, (1752), il se présente à Paris, où son bon cœur lui vaut d'abord un accueil favorable ; mais bientôt son immense orgueil lui procure divers froissements qui lui font considérer cette société où il entrait sans préparation, comme la corruptrice de l'humanité, naturellement bonne. Cette idée, développée avec le lyrisme oratoire et sentimental, très goûté à cette époque, fait le succès de ses ouvrages. Malheureusement, elle suscite aussi les condamnations de l'autorité civile et religieuse. En 1762, menacé d'emprisonnement par le Parlement de Paris, il se réfugie en Suisse, puis en Angleterre, où le reçoit son ami David Hume. Mais, poursuivi par la folie des persécutions, il se persuade qu'il est victime d'un complot, accuse Hume de le trahir, s'enfuit et revient en France, où il lui est permis, vu son état mental, de finir ses jours dans la rêverie à Paris.

Ses oeuvres développent assez logiquement son système d'après leur ordre d'apparition ; toutes reflètent très purement sa personnalité.

- 1) *Discours sur les sciences et les arts* (réponse à une question de l'académie de Dijon) en 1750.
- 2) *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1754).
- 3) *Lettre à Voltaire sur la Providence* (où il défend l'optimisme).
- 4) *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (il les proscrit comme immoraux), 1758.
- 5) *La nouvelle Héloïse* (roman, intermède immoral), 1761.
- 6) *Émile*, où se lit la profession de foi du Vicaire savoyard (réforme de l'individu), 1762.
- 7) *Contrat social* (réforme de la société), 1762.
- 8) *Les Confessions* et *les Rêveries d'un Promeneur solitaire*.

Doctrine. Toute l'oeuvre de Rousseau, à part un roman, pose et résout la question sociale ; mais, n'ayant aucune base spéculative solide, et fondée

avant tout sur le sentiment, elle fourmille en sophismes et en contradictions. On peut cependant en dégager une idée dominante qui, à la façon d'une théorie fondamentale, éclaire et unifie les détails d'application, qu'il s'agisse soit de l'éducation, soit de la politique, où Rousseau nous présente un plan de réforme pour l'individu et pour la société. D'où trois parties en notre étude :

- 1) Théorie fondamentale.
- 2) L'éducation ou plan de réforme pour l'individu.
- 3) La politique ou plan de réforme pour la société.

A) Théorie fondamentale.

§449). On peut la formuler ainsi :

L'état naturel de l'homme, considéré seul sans la société, est d'être bon, c'est-à-dire parfait et heureux, parce que :

- a) il a peu de besoins, rapidement et pleinement satisfaits,
- b) il est pleinement libre, ne dépendant de personne et n'ayant d'autre limite à son action que sa puissance même ;
- c) et parce qu'il est ainsi l'égal de tous les hommes.

Comme *preuve* de cette théorie fondamentale, on trouve :

1. *L'affirmation de Rousseau* : il expose l'histoire de l'homme tel qu'il l'imagine, sans aucun souci de documents. Il décrit d'abord l'état de nature où chaque individu humain vit solitaire, sans connaître ni ses parents, ni peut-être ses enfants ; sans langage, ni industrie, ni désir, mais pleinement libre et heureux. Puis la multiplication des hommes amène les contacts entre eux, l'invention de la parole et les rivalités.

Alors, quelqu'un s'aperçoit qu'en s'appropriant la terre, il peut prévoir de nouveaux profits pour lui et pour les autres, et par là, dominer ses semblables. En effet, l'association ainsi constituée est obligée de se défendre contre d'autres groupes semblables : le propriétaire persuade aux autres qu'en s'en remettant à lui, ils veilleront à leur propre intérêt. Ainsi naquirent à la fois la propriété et la magistrature : deux inégalités.

Enfin, pour mieux se protéger, on convient de laisser au chef une autorité suprême et absolue : d'où le despotisme, troisième inégalité.

2. **Mais la véritable preuve** de la théorie fondamentale semble être, pour Rousseau, la constatation que la société, c'est-à-dire la civilisation, déprave l'homme et est source de tous ses maux. Étant donné son idéal d'indépendance absolue et de perfection naturelle, ces maux se ramènent à trois :

a) La *perfectibilité*, c'est-à-dire la création de besoins nouveaux et factices, source d'autant de privations.

b) L'*inégalité*, d'abord celle des riches et des pauvres, dérivant de la propriété privée ; puis celle des chefs et des sujets, découlant de la magistrature, nécessaire à la défense des richesses ; enfin, celle des maîtres et des esclaves, découlant du despotisme des chefs.

c) L'*esclavage*, soit au sens strict, soit au sens de sujet d'un Roi absolu.

Mais il ne faut pas chercher ici de démonstration logique ; ces maux sont à la fois des conséquences du principe supposé vrai, et des raisons qui en démontrent, pour Rousseau, la vérité.

§450). La théorie se présente souvent comme un triple dogme ou axiome sophistique, mélange habile de vérités et d'erreurs, qu'il s'agit de démêler.

1. — *L'homme est naturellement bon.*

Pour comprendre cette affirmation, il faut d'abord distinguer deux ordres de bonté :

a) **L'ordre de l'être.** La nature humaine est bonne en effet, au sens métaphysique, c'est-à-dire dans ce qui constitue l'essence même de l'homme ; mais non pas au sens historique, où le naturel désigne le premier état avant tout perfectionnement de la raison ; l'homme, à son début, n'est pas bon « simpliciter » mais « secundum quid », dit saint Thomas. Or Rousseau confond ces deux sens, définissant la nature, « l'état de simplicité primitive et pur de toute civilisation, que le Créateur accorda au premier

homme comme une exigence de son être et qui est la source de son bonheur, état vers lequel il faut revenir ».

b) **L'ordre de l'agir** ou de la perfection acquise. Est-il vrai que tout mouvement naturel ou tout premier mouvement soit bon ? Dans l'ordre psychologique (chacun selon sa nature), oui, en ce sens que toute activité, toute tendance se porte vers un bien comme vers sa fin ; — mais dans l'ordre moral, il faut encore préciser : pour les facultés supérieures, oui, la raison et la volonté ont en effet une tendance naturelle moralement bonne, étant conforme à la raison par définition ; mais pour les facultés inférieures, non, leur premier mouvement est parfois et souvent en opposition avec l'ordre de la raison.

De plus, en un autre sens, il est faux que l'homme n'ait pas à conquérir sa « bonté », c'est-à-dire sa perfection morale, par son éducation, et que, pour cette oeuvre, comme nous enseigne la Foi, il puisse se passer de la grâce.

Le dogme de Rousseau apparaît comme une perversion du dogme catholique : la justice originelle [[°1337](#)] n'est plus le fruit de la grâce et des dons préternaturels, elle est conférée à la nature humaine ; et au lieu du péché originel, c'est le fait de la société qui nous la fait perdre.

2. — *L'homme est né libre.*

Plusieurs distinctions s'imposent encore :

S'il s'agit de la *faculté* ou du pouvoir radical, oui, la liberté est naturelle à l'homme, parce qu'elle découle de sa raison. S'il s'agit de *l'exercice actuel* de cette faculté, par sa nature, l'homme jouit d'une liberté ou indépendance d'action partielle, mais non totale. Ses propriétés d'ordre corporel ou sensible, qui appartiennent aussi à sa nature, et les bornes de ses facultés spirituelles sont au contraire les principes naturels de sa soumission à la société ; le domaine de sa pleine liberté est restreint à l'activité formellement humaine et personnelle des actes de volonté délibérée.

Pour Rousseau, la liberté apparaît « comme la perfection pure d'un acte pur d'humanité » : l'état du sauvage dans un bois, qui réalise l'abstraction de l'homme indépendant.

3. — *Tous les hommes sont égaux* (par nature).

On peut distinguer trois domaines de l'égalité :

a) Quant aux éléments constitutifs de leur nature spécifique, prise abstraitement, et par conséquent, quant aux droits fondamentaux qui en découlent, comme d'ailleurs quant aux devoirs, oui, tous les hommes sont égaux.

b) Quant à leur nature individuelle, c'est-à-dire quant aux circonstances plus ou moins favorables de leur apparition sur terre, quant aux dispositions corporelles et aux aptitudes intellectuelles, non, tous les hommes ne sont pas égaux, ni en fait, ni en droit. La variété des talents que chacun reçoit (et ceci vaut plus encore dans l'ordre de la grâce) dépend de la libre Providence de Dieu, et la nature humaine n'exige pas ici l'égalité.

c) Quant au mérite ou démérite personnel, oui, tous les hommes sont égaux s'il s'agit d'une *égalité de proportion*, exigée par la justice, mais non pas s'il s'agit d'une égalité mathématique : ni l'idéal, ni le droit n'est que chacun reçoive la même somme de récompense ou de peine, mais que chacun reçoive selon l'exakte proportion de ses oeuvres, car il y a, en plus du point de départ, un nouvel élément d'inégalité dans l'activité libre de chacun.

Selon Rousseau, la « nature » demande que l'égalité la plus stricte soit réalisée parmi les hommes, en sorte que dans tout État politique respectueux de la nature et de son auteur, une égalité sociale absolue devra précisément compenser les inégalités naturelles. Ce qui confond habilement les divers sens distingués plus haut.

B) L'éducation : Plan de réforme pour l'Individu.

§451). Le *but suprême* de l'éducation serait de ramener complètement l'homme à l'état de nature où il retrouverait perfection et bonheur ; mais parce que le progrès accompli est irréversible, cet idéal est irréalisable. Le but sera cependant de s'en rapprocher le plus possible.

Le *programme* tracé pour cela comprend quatre périodes où seront successivement formés les différents aspects de la vie : vie de la nature ; vie intellectuelle ; vie morale ; vie religieuse.

1) **Enfance : vie de la nature.** Jusqu'à 12 ans, le grand effort de l'éducation sera de former le corps en laissant l'âme pleinement inactive, car il faut respecter et rétablir les droits de la nature dont les premiers mouvements sont bons. Aussi faut-il se garder de la pervertir en voulant la corriger ou la compléter par l'acquisition de bonnes habitudes : « La seule habitude que l'enfant doit contracter, est de n'en avoir aucune et l'on fera beaucoup en s'efforçant de ne rien laisser faire ».

2) **Adolescence : vie intellectuelle.** De 12 à 15 ans, l'enfant sera formé aux connaissances naturelles, mais on évitera l'enseignement par les livres et les leçons orales, où il n'apprendrait que des mots. Il s'instruira de lui-même au contact direct des choses et il réinventera par son observation personnelle de la nature ce qui lui est nécessaire en fait de science et d'art.

3) **La jeunesse : vie morale.** A partir de 15 ans, le jeune homme sera initié à la vie morale, où tout se résume d'ailleurs à exercer la charité envers le prochain. Alors aussi, il apprendra qu'il a une âme et que Dieu existe.

Son mariage, qu'il prépare dès 22 ans par ses fiançailles, sera retardé par un voyage destiné à l'instruire de la société, de ses usages, de ses vices et dangers, et des métiers ou professions utiles.

4) **Âge mûr : vie religieuse.** Pour couronner son éducation, Émile adoptera la religion et *la profession de foi du Vicaire savoyard*, rencontré et consulté dans le voyage. Cette foi comporte deux aspects :

a) Au point de vue *positif*, elle contient deux dogmes essentiels : l'existence de Dieu, l'Être suprême, le plus grand des êtres et notre Providence : il est bon et sage, mais on ignore s'il est créateur et s'il possède l'éternité ; — puis, l'âme humaine spirituelle et immortelle, pour toujours très probablement (mais non pour un châtement éternel, indigne de la bonté de Dieu). À ces deux dogmes que Rousseau *croit* et *sent* (c'est-à-dire exige comme source de consolation) plus qu'il ne les justifie, il faut ajouter un troisième dogme : celui de la sainteté du contrat social [[°1338](#)].

b) Au point de vue *néгатif*, cette religion est purement naturelle, excluant toute révélation comme inutile, acceptant l'Évangile comme le plus beau des livres, mais purement humain, niant en particulier tout miracle et toute prophétie. La grande raison de cette exclusion est que la révélation viole les droits de notre personnalité. Si Dieu voulait se révéler, il le ferait directement à chaque âme ; si le miracle avait une valeur, il faudrait que chacun le voie et le contrôle ; et de même pour la prophétie, il faudrait que chacun l'entende et constate la réalisation.

§452). Dans ce programme d'éducation, Rousseau a tracé l'idéal de sa propre vie. On peut le caractériser avec Maritain [[°1339](#)] comme un effort vers la « *sainteté de la nature* ». Celle-ci ne consiste plus à se réformer pour agir pleinement selon la raison surnaturalisée, mais à suivre avec une absolue sincérité tous les penchants de sa nature, même s'ils sont moralement mauvais, parce qu'on les déclare tous bons. Elle est donc fondée sur la domination absolue du sentiment, la raison gardant un double rôle : celui de légitimer toutes les exigences sentimentales en fournissant ses sophismes (et Rousseau le fait avec une incroyable richesse) ; et celui de contempler et d'approuver la vertu, vivant en rêve selon le bien, tout en s'adonnant en fait au mal, et ajoutant ainsi, à la délectation du péché, celle d'aimer et d'approuver l'innocence.

Ce rêve, Rousseau l'a vécu surtout à la fin de sa vie, et il ne fut que l'épanouissement de son égoïsme poussé jusqu'à la folie. Sa sainteté consistait alors à s'aimer soi-même, comme se suffisant pleinement, indépendant de tous les autres, et réalisant une sorte *d'acte pur* d'humanité ; mais en prenant son « moi », non pas comme être raisonnable, mais comme individualité, avec ses qualités et ses tares, naturellement bonne, affectueuse, sensible, jusqu'à la sensualité.

Il en vient ainsi à se remplir tellement de son moi, qu'il n'a plus à se rendre vertueux : il est bon ; — ni à se plaindre des autres hommes : il leur pardonne et se suffit à lui-même ; — ni à rien espérer de Dieu : il est lui-même sa béatitude, et Dieu ne pourra qu'approuver sa sincérité.

C) La politique : Plan de réforme pour la société.

§453). L'application à la société du principe fondamental suscite un problème ardu, dont la solution constitue la politique de J. -J. Rousseau.

1) **Le Principe.** *L'unique forme d'association légitime est le contrat social.*

En effet, chaque homme étant par essence libre et souverain indépendant, il lui est défendu comme un crime de renoncer à cette liberté. De là, une double conséquence :

a) La conception et la constitution d'un État au moyen d'associations naturelles et hiérarchisées, telles que la famille, la cité, les corporations, est une absurdité et un crime : les seuls éléments constitutifs ou membres d'une société, ne peuvent être que les individus indépendants.

b) Cette société étant, non pas l'épanouissement normal des tendances de la nature, mais plutôt la corruption de cette nature, elle ne sera légitime que si elle a pour origine le libre consentement des volontés individuelles : le contrat social.

Outre cette preuve directe, Rousseau confirme sa thèse par l'argument suivant : la société ne peut, ni être le développement de la famille, car celle-ci se dissout dès que l'enfant est majeur ; ni être imposée par la force, car celle-ci ne peut fonder le droit et la justice sociale : elle doit donc se constituer par le libre consentement ou le contrat social.

2) **Le problème.** Ici se pose le problème essentiel de la vraie société : trouver une forme d'association telle que les forces mises en commun protègent efficacement la vie et les biens de chaque associé, de telle sorte que chacun n'obéisse pourtant qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant.

3) **La solution.** Rousseau la découvre dans la « *République une et indivisible* » c'est-à-dire constituée par l'accord unanime de tous les citoyens qui abandonnent totalement leurs droits en faveur de la *Volonté générale* ; ainsi, le peuple reste seul souverain, toujours libre et bon, source de ses propres lois, et guidé seulement par le Législateur. Chacun de ces éléments de la société mérite une explication.

a) *La Volonté générale*. Il faut la distinguer soigneusement de l'ensemble des volontés individuelles : celles-ci, en effet, se portent vers les *biens particuliers*, vers les intérêts propres à chacun, et, par suite, opposés ; au contraire, la Volonté générale ne peut se porter que vers le *bien commun*, parce qu'elle est le mouvement naturel et par conséquent toujours bon, d'un être nouveau : la Société, sorte de Dieu-État, créé par le contrat social.

La majorité absolue dans les assemblées manifeste la Volonté générale : le nombre ne la crée pas, mais indique où elle est ; la minorité doit seulement conclure qu'elle s'est trompée, et en se soumettant, elle n'obéit qu'à elle-même, aussi bien que la majorité. Chacun en effet, par le contrat social, s'identifie avec la Volonté générale, en ce sens que chacun lui livre également toute sa volonté propre, lui sacrifie toute sa liberté individuelle ; de la sorte, nul n'a plus d'intérêt particulier et toute inégalité disparaît : il n'y a plus de chef ni de sujet, et chacun obéit à soi-même. En passant ainsi de l'individualisme à l'étatisme, la liberté, selon Rousseau, demeure intacte.

b) *Le peuple souverain*. Le peuple, masse amorphe de citoyens indépendants fondus dans l'État par leur identification avec la Volonté générale, reste seul dépositaire de la souveraineté, source et agent du pouvoir. D'une part en effet, la loi à laquelle il obéit est l'expression de sa propre volonté, et, d'autre part, le chef ou le gouvernement qui lui est nécessaire pour l'exécution de la loi, n'est que son « mandataire » : simple exécuteur de ses ordres, qui lui reste toujours soumis et révocable à merci.

Le peuple, fidèle image de l'homme de la nature, est non seulement libre et souverain, mais encore bon et « incorruptible » ; il veut toujours le bien général et a seulement besoin d'être éclairé et guidé.

c) *La loi*. Étant la Volonté générale codifiée, elle est pour l'État la seule règle du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral. La religion elle-même avec ses dogmes et son culte est réglée par cette loi, (et son indépendance, selon Rousseau, est une source de troubles et de conflits, comme on le voit dans le catholicisme). Nul ne peut être laissé libre de ne pas s'y conformer ; les insoumis doivent être retranchés de l'État, non comme coupables, mais comme insociables ; et quiconque, après avoir promis d'obéir à la loi, la rejette, commet le plus grand des crimes et est digne de mort.

d) *Le Législateur*. Pour constituer la loi, interprète authentique de la Volonté générale, le peuple a besoin d'un guide éminent, un véritable « surhomme » [°1340], car il s'agit de dépasser la nature humaine, de la « corrompre » pour ainsi dire, afin de la perfectionner, puisque la société est anti-naturelle. Cependant, cette transformation sera un progrès, parce que, grâce au contrat social, elle rendra consciente et librement consentie la bonté et le bonheur inconsciemment possédés par l'homme à l'état de nature.

§454). La thèse centrale de la politique de Rousseau, la Volonté générale, n'est qu'une utopie, car il n'existe en fait que des volontés particulières. Ce qui en reste, même aujourd'hui, est un respect exagéré de la « majorité », comme si le nombre pouvait être source légitime de gouvernement, de loi et de justice. Elle répond d'ailleurs à un problème insoluble : on ne peut garder la liberté pleine exigée par Rousseau, tout en entrant dans la vie sociale ; celle-ci suppose au contraire dans l'homme une *dépendance* naturelle qui, sans nier la liberté, en manifeste les limites.

En résumé : Se fondant non sur la raison, mais sur le sentiment et exprimant en théorie son propre moi, J. -J. Rousseau déclare que la nature humaine est par elle-même bonne, légitimement avide de liberté et d'égalité ; mais la civilisation ou la société la déprave. De là son programme de réforme, pour l'individu, par une éducation toute naturaliste, pour la société, par le contrat social, grâce auquel chaque citoyen de la République, ayant remis librement tous ses droits aux mains de la Volonté générale (exprimée par la majorité de voix toutes égales), garde sa liberté en n'obéissant qu'à soi-même.

§455) CONCLUSION. L'influence considérable de Rousseau s'explique, soit par sa valeur littéraire, faite d'un lyrisme débordant et sincère, manié par un artiste romancier, poète et orateur ; soit par son adaptation parfaite à beaucoup de ses contemporains qui, effrayés par l'athéisme libertin, aimèrent en lui la religiosité et ses éloges sincères de la vertu. Par là, il prépara les âmes aux bouleversements de la Révolution de 1789 [°1341], et inspira directement l'oeuvre de Robespierre.

Comme philosophe, il fait figure de précurseur, moins du XIXe siècle scientifique, que de la pensée contemporaine, par son triple caractère, anti-intellectualiste, pragmatiste, réformateur. Pour baser sa foi, il déclare sans

valeur toutes les raisons spéculatives, mais le besoin de croire est pour lui si décisif, qu'il s'y attache d'une façon irrévocable, au moins comme à un rêve reposant. Pragmatiste et immanentiste de tendance, il exige l'utilité des dogmes pour les accepter, disant des autres : « Que m'importe ? » — Il réclame le contact direct avec Dieu, et voit dans sa « bonne » nature la source de toute justice et de tout bonheur. Enfin, malgré toutes ses tares, il ne craint pas d'enseigner même les séminaristes : il se sent *réformateur*, professeur de morale et même de religion ; mais sa religion est toute corrompue par son naturalisme, et il transpose en hérésies toutes ses formules catholiques ; c'est par cet esprit surtout qu'il est le père du modernisme.

La théorie de J. -J. Rousseau reste cependant aussi l'origine du positivisme, à un double titre : parce qu'elle a posé la question sociale et a suscité l'expérience désastreuse de la Révolution, et parce que l'oeuvre de Comte fut une réaction expressément dirigée contre elle.

Article 2. Synthèse d'Auguste Comte (1798-1857).

[b108\) Bibliographie spéciale \(Auguste Comte\)](#)

§456). Auguste Comte, né en 1798 à Montpellier, de parents catholiques, perdit la foi au Lycée dès 14 ans. Brillant élève en mathématiques, il fut ensuite admis à l'école polytechnique, à Paris, où il compléta sa formation par la lecture de nombreux ouvrages philosophiques, principalement de Hume, Condorcet, De Maistre et De Bonald, Bichat et Gall.

De 1818 à 1824, il fut disciple et secrétaire de SAINT-SIMON (1760-1825), célèbre réformateur socialiste ; il en reçut une vigoureuse impulsion vers la philosophie sociale, et y puisa plusieurs de ses idées maîtresses. Notons principalement trois points :

a) Saint-Simon [[§482. 3. 1](#)] distinguait clairement le pouvoir spirituel dévolu aux savants, du pouvoir temporel possédé par les industriels.

b) Il prétendait réformer le catholicisme en développant avant tout le précepte de la charité fraternelle, ébauchant ainsi le rêve de « l'altruisme universel ».

c) Dans la société nouvelle qu'il cherchait à organiser, il prenait comme règle de justice : « À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres ».

Mais l'école saint-simonienne voulait réaliser immédiatement la réforme sociale. Comte au contraire s'était persuadé, à la lecture de Joseph de Maistre, que la première condition pour réussir, était de rétablir d'abord dans les esprits l'unité de foi et de pensée, comme en avait joui le Moyen Âge, grâce au catholicisme : c'est pourquoi il se sépara de Saint-Simon, à 26 ans, pour agir en son propre nom.

Cependant, la lecture de l'oeuvre de Condorcet [[§370](#)] (1743-1794) : « *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* », lui avait fait conclure à l'impossibilité de revenir purement et simplement au Moyen Âge : le progrès de l'humanité exigeait que la « science moderne » succédât au dogme catholique. C'est pourquoi Comte décide de fonder une philosophie nouvelle, capable de rallier tous les esprits en remplaçant les vieilles croyances.

La réalisation de son oeuvre comprend deux périodes : celle du Cours, celle de la Politique. Dans la première période (1824-1842) appelée *scientifique*, Comte, ne pouvant obtenir une place officielle de professeur, ouvre pour son propre compte, un « Cours de Philosophie positive » ; mais il est interrompu après trois leçons, par une crise d'aliénation mentale, due à son tempérament nerveux surexcité par des malheurs domestiques. Les leçons reprennent en janvier 1829, et de 1830 à 1842, Auguste Comte rédige et édite son « *Cours de Philosophie positive* », observant strictement son « hygiène mentale » selon laquelle, pour rester original, il s'abstient de toute lecture concernant la matière qu'il traite.

Dans la deuxième période, appelée « *mystique* », il complète l'oeuvre scientifique du Cours, en poursuivant l'unification non seulement des pensées, mais de toute la vie humaine, grâce à la « religion positive » qu'il expose dans son ouvrage « *La Politique positive* ». À partir de 1845, son évolution vers les préoccupations morales et mystiques fut favorisée par sa liaison avec Clotilde de Vaux, en qui il vit le type de la vraie femme ; et qu'il vénéra après sa mort prématurée (1846) comme une sainte positiviste.

Il se considère alors comme le grand prêtre de la religion nouvelle et il reçoit les subsides annuels de ses partisans. Il mourut le 5 septembre 1857.

Ses deux oeuvres principales sont : *Cours de Philosophie Positive*, en 6 volumes (1830-1842) ; — *Système de politique positive*, en 4 volumes (1851-1854). Il avait écrit, dès avant 1830, plusieurs opuscules importants, où il résume ses idées : « *Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* » (1822) ; — « *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* » (1829) ; — « *Considérations sur le pouvoir spirituel* » (1826). Ajoutons, entre les deux périodes, quelques ouvrages de transition. « *Discours sur l'esprit positif* » (1844) ; — « *Discours sur l'ensemble du Positivisme* » (1848). Et enfin plusieurs compléments pratiques, après sa Politique : « *Catéchisme positiviste* » (1852) ; — « *Appel aux conservateurs* » (1855) ; — « *Synthèse subjective* » (1856), où il expose quel sera l'état de la société future.

Division. Comte puisa dans sa première formation la conviction du progrès de l'humanité, qu'il exprima par la loi des trois états : il en fit sa *théorie directrice* ; de là découle pour lui, le *caractère positif* de la philosophie et la conception de la *sociologie*, comme science unificatrice de toutes les autres ; nous étudierons ces trois points, en notant comme conclusion, l'étendue de son influence et les doctrines essentielles du positivisme.

1. Théorie directrice.
2. La philosophie positive.
3. La sociologie.
4. Conclusion : l'essence du Positivisme.

1. Théorie directrice.

A) La loi des trois états.

§457). Cette loi peut se formuler ainsi :

L'état positif doit supplanter définitivement l'état métaphysique, successeur de l'état théologique.

1) **L'état théologique** est la première étape de l'esprit humain. Devant un des phénomènes de la nature, l'homme désire d'abord le connaître en lui-même, dans sa nature et ses causes (objet *absolu*) ; mais à ce point de vue, le fait reste mystérieux, et l'homme en cherche une explication *transcendante*, dans les êtres surnaturels, comme sont les dieux ; en cela, il ne fait pas tant usage de la raison que de *l'imagination*.

Ainsi, trois traits caractérisent cet état : un objet absolu, une explication transcendante, la prédominance de l'imagination sur la raison. L'apogée en est dans le catholicisme, qui synthétise admirablement toutes les explications surnaturelles par le concept du Dieu unique, dirigeant tout par ses décrets-lois.

2) **L'état métaphysique** n'apporte au précédent qu'un perfectionnement accidentel ; il remplace les divinités mythologiques ou les décrets-lois de Dieu, par des *entités métaphysiques* : causes, substances, facultés, etc. Ainsi, on y trouve toujours l'absolu comme objet d'étude, et la prédominance de l'imagination sur la raison ; mais on a une *explication immanente*, et non plus transcendante. C'est pourquoi, l'apogée de la métaphysique est dans le « panthéisme » où l'unique nature synthétise toutes les entités métaphysiques.

3) **L'état positif**, lui, s'oppose aux deux précédents quant aux trois éléments : il abandonne tout absolu pour se cantonner dans le *relatif*, c'est-à-dire l'unique objet proportionné à notre raison : les faits d'expérience et leurs rapports ou leurs lois. De même, plus d'explication ni immanente, ni transcendante, parce que la raison, devenue majeure, apprend à considérer positivement dans la nature ce qu'elle peut y atteindre : d'où la prépondérance écrasante de *l'observation* sur l'imagination.

Or, ces trois états sont incompatibles et tendent à se supplanter. Cette incompatibilité, du reste, n'exclut pas leur coexistence dans le temps ; un même homme peut, pour certains objets, accepter encore des explications théologiques ou métaphysiques, et pour d'autres cas (en général plus faciles), atteindre la science positive ; surtout s'il s'agit des hommes qui vivent à une même époque, les uns en sont encore à l'état métaphysique ou même théologique, tandis que d'autres entrent pleinement dans l'état

positif ; et de même, tous les peuples de la terre ne sont pas également avancés.

Mais la loi générale reste vraie, en prenant pour un peuple et une époque l'état prédominant : on voit naître d'abord la théologie, à laquelle s'oppose directement la métaphysique ; seule la science positive est capable d'exister définitivement, parce que les états précédents, se basant sur l'imagination, suscitent toujours de nouvelles conjectures et discussions ; tandis que l'esprit positif, en faisant appel au fait, ralliera tous les esprits et fera l'unité doctrinale. Ainsi remplacera-t-il les états précédents, non pas en les combattant, mais en les laissant tomber d'eux-mêmes, comme des hypothèses vieilles, qu'on abandonne par *désuétude*, ayant trouvé mieux.

B) Preuves.

§458). Auguste Comte présente trois preuves de cette théorie fondamentale :

1) **Preuve d'induction**, par l'exposé historique du progrès de l'humanité [[°1342](#)]. C'est la plus directe et la plus solide en droit, mais en fait la plus compliquée, et elle reste souvent contestable.

2) **Preuve d'analogie**. On constate en chaque homme le passage normal par les trois états : l'enfant se contente aisément d'explications transcendantes ; le jeune homme, plus exigeant, veut des causes immanentes ; l'âge mûr, plus prudent, s'en tient à l'observation des lois. Or l'ensemble de l'humanité suit le même développement que chaque homme en particulier.

3) **Preuve de raison**. En partant du fait que l'état positif actuellement inauguré est définitif comme étant le plus parfait, on peut démontrer qu'il a dû nécessairement être précédé par les deux autres. En effet, l'homme primitif, poussé par le besoin naturel de penser, voulut observer la nature, mais il lui aurait fallu pour cela le secours des hypothèses fournies par l'observation scientifique : premier cercle vicieux. De même, porté par l'instinct naturel à vivre en société, les hommes sentirent la nécessité d'une doctrine commune, unifiant les volontés ; mais cette doctrine serait normalement le fruit de la civilisation sociale : deuxième cercle vicieux. Un seul moyen restait de briser ce double cercle : c'était de faire appel à un

Être surnaturel, apportant du dehors les hypothèses nécessaires au travail intellectuel, et imposant d'autorité l'unité de foi et de pensée. Ajoutons que cette solution devint irrésistible sous l'influence de la tendance spontanée, qui nous porte à expliquer la nature intime des phénomènes en les assimilant aux actes produits par notre volonté.

Cependant, entre cette solution constructive, il est vrai, et organique, mais provisoire, et la véritable solution positive, l'écart était trop considérable ; d'où la nécessité d'un état de transition au caractère purement négatif dont le rôle sera de détruire l'absolu théologique, en lui opposant son absolu métaphysique, de façon à laisser le champ libre à la construction positive qui se tient toute entière dans le relatif. La science du relatif, en effet, peut bien remplacer l'absolu théologique, mais elle ne peut le détruire, car elle lui est absolument étrangère et sans aucun contact avec lui.

Par là s'explique aussi que la coexistence dans le temps des trois états est, non seulement possible ; mais exigée par leurs rapports mutuels, au moment où se fonde le règne définitif et exclusif du positivisme.

Malgré ces preuves, cette loi des trois états n'est pas acceptée sans réserve, même par les positivistes contemporains [[°1343](#)]. Toute sa valeur repose sur le postulat positiviste qui sera examiné plus loin [[§473](#)].

En fait, dans l'esprit de Comte, la thèse procède surtout de la conviction que l'humanité progresse nécessairement en perfection comme en durée, conviction qui s'imposait à lui comme une évidence, devant le magnifique essor des sciences de la nature.

Déjà, nous l'avons vu, Descartes et Kant avaient été fascinés par les nouvelles sciences. L'originalité de Comte fut de concevoir une philosophie qui non seulement les respectait, mais *s'identifiait* à elles, se contentant de les universaliser et de les unifier par la sociologie.

2. - La philosophie positive.

A) Définition.

§459). L'expression de « Philosophie positive » a été inventée par A. Comte, pour désigner « *un système de connaissances universelles et scientifiques* » :

a) *universelles*, c'est-à-dire, destinées à répondre à toutes les questions que se posent *légitimement* les hommes sur leur existence actuelle et leur destinée ;

b) *scientifiques*, c'est-à-dire, où ne sont considérées comme valables que les seules réponses basées sur les faits, en d'autres termes, susceptibles d'être démontrées ou contrôlées par l'expérience et selon les méthodes de la science moderne.

En effet, jusqu'ici, remarque Comte, toutes les sciences ont été spéciales ; seule la théologie possédait une synthèse générale qui faisait son succès et son utilité provisoire. La métaphysique a pu détruire cette synthèse, mais elle ne peut la remplacer, parce qu'elle laisse encore prédominer l'imagination. C'est à l'esprit positif de construire par la raison la véritable science universelle ou philosophie.

Une telle philosophie est, non seulement indépendante de la foi (ce qui est normal), mais elle se « *spécifie* » par la double prétention de remplacer la foi, et de s'en tenir comme source de vérité à la seule expérience, au sens moderne, c'est-à-dire à l'observation des réalités *mesurables*, et par conséquent des seuls faits matériels et corporels, dont les lois peuvent se préciser en formules mathématiques, comme on le voit par exemple en chimie et en astronomie. Ce dernier point est le *postulat fondamental* du positivisme : il n'est d'ailleurs qu'une conséquence immédiate de la loi des trois états, à moins qu'il n'en soit la source inspiratrice.

La philosophie aura ce caractère positif, soit dans sa méthode, soit dans son contenu.

B) Méthode positive.

§460). 1) Pour A. Comte, l'unique source légitime de science est *l'expérience sensible externe*. Deux sciences spéciales sont ainsi supprimées : l'ontologie, dont l'objet est l'être comme tel, objet purement

intellectuel, s'étendant aux esprits comme aux corps ; et la psychologie, comme science spéciale fondée sur l'expérience interne.

Comte, du reste, ne nie pas l'existence du fait de conscience, mais il refuse toute valeur au témoignage de la conscience comme source d'observation scientifique, voulant ainsi s'opposer radicalement à la psychologie éclectique. En effet, remarque-t-il, on peut classer les faits de conscience en deux groupes : les faits cognitifs et les faits affectifs. Quant aux premiers, l'observation de la connaissance par elle-même est une absurdité : car en positivisme, toute faculté de connaissance, même intellectuelle est *organique*, puisqu'elle a pour objet le fait sensible et mesurable à observer. Or, il est impossible qu'une faculté organique agisse et en même temps se regarde agir.

Quant aux faits affectifs, ils peuvent être observés par la conscience, puisqu'ils appartiennent à un autre organe, mais ce témoignage de la conscience est négligeable pour la science, soit parce que les affections se font connaître pleinement par leurs effets, qui sont extérieurs, soit parce que les troubles des passions empêchent toute observation interne sérieuse [[°1344](#)].

L'étude de l'homme n'est pas supprimée, mais elle est répartie entre deux autres sciences : à la *physiologie* appartient l'étude des organes comme le cerveau, et de leurs fonctions ; à la *sociologie*, l'observation externe des mœurs sociales, pour découvrir les lois qui régissent l'activité spécifiquement humaine.

2) Pour appliquer cette méthode, la *division du travail* est une condition de succès, comme le montre l'expérience. Mais, pour éviter l'émiettement et assurer le progrès de la science universelle, on complétera la division en créant une nouvelle classe de savants : les *philosophes* occupés, non plus à un domaine particulier, mais à l'unification de l'ensemble.

C) Le Contenu de la Philosophie.

§461). La *philosophie positive* est constituée par l'ensemble des sciences positives hiérarchisées entre les mathématiques qui en sont la base la plus large, et la sociologie qui en est le sommet et la règle. Elle n'a donc pas à

résoudre de nouveaux problèmes étrangers aux sciences, mais plutôt à organiser en un tout solide les multiples solutions scientifiques dont l'ensemble doit pleinement satisfaire la raison humaine. À ce point de vue, il restait cependant une lacune à combler : Comte le fit en créant la *sociologie*, pour soumettre à la *science*, non seulement le corps de l'homme, mais ce qui est spécifiquement humain : la vie intellectuelle et morale dont les manifestations extérieures forment la société.

Or, en positivisme : a) la science peut se définir : *un ensemble de lois réglant les rapports d'un objet précis avec les autres* : par exemple, la biologie expose les rapports du vivant avec tous les autres êtres.

b) La *loi* de son côté est « *un fait général* », c'est-à-dire un fait dont nous pouvons mesurer ou préciser la *constance*, malgré la variété de ses applications : par exemple, le fait de la gravitation universelle. Cette loi devient pour nous, selon l'expression de Littré, une *puissance mentale* ou principe de logique pour classer les faits, et une *puissance matérielle* ou moyen de diriger et d'utiliser les forces de la nature [°1345]. Comte synthétisait ces définitions dans sa devise : « *Savoir pour prévoir, afin de pouvoir* ».

Cette notion de la science présuppose comme postulat fondamental le *déterminisme des lois de la nature*, c'est-à-dire leur caractère de nécessité immuable, de telle sorte que toujours la relation constatée une fois entre deux phénomènes, ou bien les conditions qui déterminent l'existence d'un fait, se reproduisent invariablement les mêmes dans les mêmes circonstances. Le succès des sciences mathématiques appliquées à tous les domaines suffirait sans doute, selon Comte, pour imposer à tous comme une évidence ce nouveau postulat [°1346].

Du reste, ce déterminisme n'empêche pas l'homme de modifier en un certain sens les lois naturelles, en les tournant à son profit, parce qu'il s'agit de les dominer en s'y soumettant, et de les respecter en les utilisant : ainsi, le paratonnerre empêche l'incendie qui devrait être provoqué selon les lois de l'électricité, mais en appliquant ces mêmes lois.

Le principe de classification des sciences peut se formuler ainsi : « Les multiples sciences ne sont pas indépendantes, mais elles se coordonnent

naturellement comme en étages superposés, *suivant le degré de simplicité de leur objet et la généralité correspondante de leurs lois* ». — Il est aisé en effet, de voir que plus l'objet d'une science est simple, plus les lois sont universelles et moins elles sont modifiables ; par là se coordonnent les six degrés des sciences.

En premier lieu, viennent les *mathématiques* dont l'objet est le plus simple possible, à savoir les *corps comme tels*. En positivisme en effet, l'être en général, objet de notre raison et l'être corporel ou l'être observable par l'expérience sensible, s'identifient pleinement. Or les lois mathématiques sont totalement immuables, mais aussi elles s'appliquent à tous les objets sans distinction.

En second lieu, vient *l'astronomie* dont l'objet embrasse l'ensemble des astres.

En troisième lieu, la *physique* qui se contente d'étudier notre planète en général.

En quatrième lieu, la *chimie* dont le domaine parmi les corps terrestres est le règne minéral.

En cinquième lieu, la *physiologie* qui se restreint aux seuls êtres organisés ou vivants.

Enfin, en sixième lieu, la *sociologie* ou physique sociale qui se réserve les faits spécifiquement humains : son objet est donc le plus complexe, et ses lois propres sont les moins universelles ; mais elle peut aussi utiliser toutes les autres lois dans un but pratique : par exemple, si on modifiait le climat grâce aux lois physiques, la situation, même intellectuelle et morale de l'homme en profiterait [[°1347](#)].

Cette nature de la sociologie exigeait qu'elle apparût la dernière, puisqu'elle supposait toutes les autres sciences déjà constituées. Maintenant qu'elle est créée, Comte estime que l'esprit positif est devenu universel, et la dépendance qu'il découvre entre toutes les sciences va lui permettre de les unifier dans une vaste synthèse.

D) La science unificatrice.

§462). Pour synthétiser l'ensemble des sciences, l'idéal serait de trouver une loi unique à laquelle on réussirait à rattacher tous les faits d'expérience : on aurait ainsi *l'unité objective* ou spéculative, et la science unificatrice serait la *mathématique*, dont l'objet est le plus universel. Comte avait d'abord espéré constituer une telle synthèse (peut-être grâce à la loi de la gravitation universelle) ; mais ensuite il la jugea impossible pour longtemps, sinon pour toujours, à cause de l'immense complexité des faits, surtout chez l'homme.

C'est pourquoi il décida de construire une *synthèse subjective*, en se mettant au point de vue de l'utilité pratique pour l'humanité. La science unificatrice fut alors la *sociologie*, à cause de son objet à la fois le plus complexe et le plus modifiable, comme il a été dit plus haut.

Puisqu'en effet, le progrès de l'humanité dépend en partie des conditions biologiques, chimiques, astronomiques, etc., étudiées dans les autres sciences, la sociologie, après avoir précisé le sens et les lois de ce progrès, pourra diriger efficacement toutes les autres sciences en déterminant les recherches utiles à l'humanité, en élaguant les orientations spéculatives inutiles ou imaginaires, et en faisant profiter chaque branche des progrès réalisés dans les autres. Ainsi s'établira une véritable unification de tous les travaux scientifiques autour de ce noble but : travailler, chacun dans sa sphère, au progrès de l'humanité, et remédier ainsi aux crises sociales. C'est ce que Comte appelle « la synthèse subjective ».

De là découle l'importance spéciale en positivisme de la sociologie, à laquelle trois volumes du cours sont consacrés, et qu'il nous reste à exposer.

3. - La sociologie.

§463). La Sociologie peut se définir : « *La science spéciale ayant pour objet l'observation des faits intellectuels et moraux, par lesquels se constituent et progressent les sociétés humaines* ».

Nous avons en effet, les trois conditions requises pour une science spéciale : un objet, une méthode, des lois.

a) *L'objet* d'abord, est ce groupe de faits qu'on rencontre seulement chez les hommes : famille organisée, industrie, vie artistique, instituts scientifiques, etc., en un mot, les faits propres à la société humaine.

b) *La méthode* peut être, soit indirecte, soit directe.

1. *Indirectement*, la sociologie utilise les méthodes de toutes les autres sciences, en les adaptant à son objet. On y trouve surtout l'observation historique, et même l'expérimentation, en ce sens que les cas de maladies sociales et les succès des remèdes appliqués dans le passé, tiennent lieu des faits suscités intentionnellement pour démontrer une loi. La méthode déductive et comparative peut suppléer au silence des documents sur les origines : elle consiste à déduire la vie primitive de l'homme, soit de la physiologie de nos organes et facultés naturelles, soit de la comparaison avec les espèces animales les plus avancées ou les groupes d'hommes les moins civilisés.

2. Mais la *méthode directe* de la sociologie, c'est l'histoire qui peut découvrir et démontrer les lois régissant la société passée ou présente, et ainsi, nous permet d'entrevoir l'évolution future.

c) L'existence de ces *lois*, pour A. Comte, est un corollaire de son postulat fondamental. Pour lui, le « déterminisme » s'étend à la société comme aux autres phénomènes de la nature ; aussi, Comte appelle-t-il souvent la sociologie « la physique sociale ». Il reconnaît cependant que la grande complexité des faits permet très rarement l'évidence et nous force souvent à nous contenter de lois ou de conclusions probables. Aussi complète-t-il la méthode de la science par celle de la poésie ou de l'imagination, qui ajoute les traits concrets aux lois abstraites de façon à tracer de la société future un tableau vivant, immédiatement pratique et utilisable par les gouvernants.

Car la sociologie a un but pratique [[°1348](#)]. Bien que l'humanité se développe selon des lois nécessaires, nous pouvons agir efficacement en procurant les circonstances favorables pour accélérer le progrès et adoucir les crises inévitables. Trois moyens se présentent dans ce but : les réactions

biologiques modifiant les conditions de vie physique, comme la nourriture ; puis, les réactions *sociales*, comme les contacts entre diverses civilisations ; enfin, l'action *politique*, qui est le plus à notre portée et pourtant la moins efficace, car le gouvernement est d'abord l'expression générale de l'état actuel de la société ; il peut cependant réagir à son tour sur cet état social, et le diriger dans le sens du vrai progrès.

Avant de progresser, une société doit exister et pour cela réaliser certaines conditions : d'où la division de la sociologie en statique et en dynamique.

A) **Sociologie statique.**

§464). Cette science consiste dans l'étude des *conditions éloignées*, nécessaires pour que soit possible la vie sociale considérée en elle-même, en tout temps et en tout lieu, indépendamment de son évolution. Ces conditions peuvent se ramener à deux groupes : les institutions et les fonctions.

1. — *Institutions.*

Les *institutions* sont les conditions d'existence sociale prises *objectivement* comme des moyens dont l'homme a besoin pour s'établir en société. Mais il est nécessaire, avant d'en expliquer la nature et le nombre, d'étudier l'origine de la société.

Cette origine n'a pas été due à l'expérience des bienfaits sociaux, celle-ci supposant la société établie ; elle doit être cherchée dans un instinct naturel de l'homme. Or, on découvre dans l'homme deux tendances naturelles : *l'égoïsme* qui le porte à poursuivre son propre intérêt, et par opposition, *l'altruisme* qui le porte à aimer les autres et à leur faire du bien. Ces tendances constituent la vie morale qui est, avec la vie intellectuelle, la matière même de la sociologie : l'ensemble des faits spécifiquement humains ou faits sociaux.

Le sentiment fondamental, le seul capable au début de porter à l'action est l'égoïsme. Aussi a-t-il pour rôle de régler la vie intellectuelle, arrêtant ses recherches spéculatives ou imaginaires en lui proposant le but réel et pratique d'organiser la vie terrestre : mais, à son tour, la vie intellectuelle,

en montrant la noblesse du désintéressement, oriente l'action vers l'altruisme : de la sorte, les deux tendances se complètent et se dirigent mutuellement grâce à la vie intellectuelle.

Or, la société n'est évidemment possible que dans la mesure où l'instinct altruiste domine. D'où la nécessité de trois institutions pour assurer cette prédominance :

1. Dans l'ordre matériel : la propriété. L'homme n'est pas condamné à consumer sa vie dans la satisfaction de ses besoins égoïstes, dont le principal est la nourriture ; car il peut produire au-delà de ses besoins et garder des provisions ; il constitue ainsi un « *capital* » dont les autres avec lui pourront profiter. Or, l'appropriation est la condition fondamentale pour rendre possible ce premier pas vers l'altruisme.

2. Dans l'ordre moral : la famille. La famille est une institution naturelle, basée sur la double subordination des sexes (homme et femme) et des âges (parents et enfants). Elle est doublement nécessaire comme transition entre l'individu et la société : d'abord, elle harmonise l'opposition des caractères, due aux aptitudes diverses de ses membres, car si la société exige cette diversité de membres ; elle serait détruite par leur inimitié ; tandis que dans la famille, chacun a naturellement le rôle qui lui convient selon ses capacités propres. Ensuite, la famille est l'école où naissent et progressent les sentiments sociaux : la *solidarité* faite de bienveillance pour, le présent, dans la coopération des parents pour l'éducation des enfants ; — la *soumission* au passé, dans l'enfant qui voit son égoïsme réprimé par l'obligation d'obéir ; — et la *prévoyance*, de tous, surtout des parents, pour la durée à venir du patrimoine familial.

3. Dans l'ordre Intellectuel : le langage. Il est d'abord, pour les hommes, le moyen d'entrer en communication de façon à mettre en commun leurs pensées et leurs affections : d'où l'efficacité des prières [[°1349](#)]. Il est surtout le moyen d'amasser un capital intellectuel, comme la propriété, un capital matériel : c'est là son principal rôle social.

2. — *Les fonctions.*

§465). Les *fonctions* sont les conditions d'existence sociale, prises *subjectivement*, dans l'homme, c'est-à-dire les formes spéciales de l'activité humaine requises par la vie sociale.

Le caractère essentiel de toute société, à ce point de vue, est la spécialisation des activités ou fonctions (division du travail) et leur coopération au même but. Or, ce caractère a pour base les trois grandes forces sociales, pour direction l'autorité, pour unification la religion.

1) **Forces sociales.** Une force sociale est le résultat de l'activité de plusieurs hommes contemporains ou successifs, synthétisée en un même individu. On en distingue trois : a) *La force matérielle*, basée sur le nombre et les richesses, appartenant surtout aux guerriers et aux industriels. b) *La force intellectuelle*, propre aux savants et aux prêtres, la plus universelle, puisqu'elle s'étend à l'univers comme les lois étudiées dans les sciences. c) *La force morale*, basée sur le développement des sentiments altruistes et qui est l'apanage spécial de la femme. Elle est la plus noble, car elle est le couronnement des autres, mais la femme, à cause de sa faiblesse native, ne l'exerce que dans la famille.

La force matérielle est la plus fondamentale, parce que les deux autres en dépendent dans leur exercice, mais elle-même dépend, pour se développer ; du *sol* où est fixé l'homme ; la nature du sol entraîne un caractère commun dans les occupations des habitants et par suite, dans leurs forces matérielles ; ainsi est-elle la source de la coopération entre familles qui constitue la cité ou l'État. Le sol est donc le domaine propre où s'exerce la force matérielle et constitue le cadre où commence vraiment la société.

En comparant celle-ci à un organisme vivant, on dira que les forces sociales en sont les tissus, que la famille en est la cellule, tandis que les États, les cités ou les communes en constituent les divers organes.

2) **L'autorité.** Elle est la fonction sociale destinée à réprimer la dispersion des idées, des sentiments, des intérêts, et à coordonner entre eux les divers travaux séparés. Comme pour les autres fonctions, le titre à l'autorité est dans la capacité de l'exercer. Or, elle est une synthèse spécialement parfaite des trois forces sociales : elle doit s'appuyer, pour être efficace, sur la

richesse et sur de nombreux partisans, mais surtout elle doit s'imposer par la supériorité morale et intellectuelle.

Bien qu'un seul homme (surtout au début) puisse parfois réunir toutes les conditions du chef, le gouvernement parfait suppose deux pouvoirs bien distincts : le *pouvoir temporel*, dévolu aux industriels et aux militaires, correspondant aux forces matérielles ; et le *pouvoir spirituel*, dévolu aux savants, correspondant aux forces intellectuelles ; de son côté, la femme, dépositaire des forces morales, est naturellement soumise, et ne concourt qu'indirectement à l'autorité. Le pouvoir spirituel dépend objectivement du pouvoir temporel, quant aux conditions matérielles de la vie ; mais subjectivement, quant aux principes d'action qu'il fournit, il est supérieur, et son rôle est d'assurer tout bon gouvernement.

3) **La religion.** Elle est la caractéristique de l'espèce humaine. A. Comte la définit, non ce qui relie l'homme à Dieu, mais le grand principe unificateur de toutes les facultés d'un homme et de tous les individus entre eux, en donnant un même but aux actions. Aussi est-elle constituée par trois éléments : une *foi* en une puissance extérieure ; un *culte*, sentiment de respect et d'honneur pour cette puissance ; un *régime*, conduite extérieure morale, liturgique, ou politique, imposée par ce respect.

Son rôle sera aussi de régler et de consacrer l'exercice de l'autorité, et par là d'affermir toutes les fonctions sociales.

B) Sociologie dynamique.

§466). La sociologie dynamique est l'étude des *conditions immédiates*, qui déterminent la vie sociale à un moment de son évolution ; et pour cela, elle établit les lois du progrès de la société.

On peut résumer en quatre lois la pensée de Comte :

1) **Loi générale d'évolution.** La nature humaine, à la différence des autres espèces animales, est douée de facultés aptes à un développement continu appelé *progrès*. L'humanité progresse, non pas en avançant vers un but absolu, inexistant en positivisme, mais en ce sens que sa vie est constituée par une série d'états, de manières d'être et d'agir enchaînées comme causes

et effets, exactement à la façon dont l'embryon se développe en passant par une série d'états pour arriver à l'animal parfait. Le progrès de l'humanité est donc nécessaire et irréversible comme toute loi physique ; il est aussi indéfini : car tout étant « relatif » dans la vie, l'homme ne pourra jamais atteindre la plénitude de la perfection, qui serait un absolu.

Le sens du progrès est indiqué par trois lois spéciales qui regardent les trois facultés de l'homme : les facultés intellectuelles, actives et affectives.

2) **Loi de progrès intellectuel.** C'est la loi des trois états déjà expliquée plus haut [[§457](#)], d'après laquelle le progrès intellectuel s'accomplit par la prédominance croissante de la raison ou de l'observation positive sur l'imagination théologique ou métaphysique.

3) **Loi du progrès dans l'activité.** Le besoin d'agir, essentiel à l'homme, s'exprime d'abord par les guerres de conquête, suivies de guerres défensives, puis économiques, mais avec prédominance constante des occupations pacifiques et industrielles qui doivent supplanter enfin les autres. Comte établit une étroite corrélation entre les étapes de ces deux dernières lois : il est clair en particulier, que l'essor industriel doit attendre l'état positif et ses découvertes scientifiques.

4) **Loi du progrès affectif.** Le double sentiment naturel chez l'homme (égoïsme et altruisme) se développe de telle sorte que les sentiments altruistes d'abord plus faibles, s'affermissent de plus en plus jusqu'à dominer pleinement l'égoïsme.

Ici encore ce progrès est en étroite corrélation avec les autres lois ; ainsi, l'union des individus dans la famille, l'union des familles pour les guerres, et la coopération de tous pour l'industrie, marquent des étapes de plus en plus favorables à l'altruisme ; de même, la science positive étant universelle, correspond bien à l'altruisme mondial.

Cette quatrième loi constitue l'essentiel de **la morale** [[°1350](#)] de Comte : il en découle que le positivisme doit amener la suppression de l'idée *de droit*, qui est d'ailleurs d'origine théologique, puisqu'elle suppose une autorité surhumaine ou divine qui nous domine ; — et toute la morale se synthétisera dans la notion de *devoir* qu'on pourrait définir : « La tendance

naturelle à subordonner la satisfaction de ses appétits personnels au bien de l'espèce toute entière, selon la loi de prédominance des sentiments altruistes ». Aussi Comte donnera-t-il pour devise à sa morale : « *Vivre pour autrui* ».

§467). Pour démontrer ces quatre lois, Comte se base sur l'histoire, non pas de toute l'humanité, mais des peuples les plus avancés à chaque époque. Il commence par les Égyptiens, continue par les Grecs et les Romains, finit par les Européens et les Français. Cela suffit, selon lui, pour avoir toutes les étapes que devront nécessairement traverser tous les peuples dans leur progrès : car le progrès ayant pour fondement la constitution physiologique de notre nature qui est sensiblement la même partout, doit nécessairement comporter partout les mêmes étapes, plus ou moins rapidement parcourues.

Ces lois d'évolution s'appliquent aux diverses institutions et fonctions étudiées en sociologie statique ; et comme la loi la plus claire est celle des trois états, on pourrait résumer les observations de Comte en trois tableaux.

Le premier tracerait la situation des éléments sociaux à l'âge théologique, qui se subdivise en trois époques : l'époque fétichiste, ou des origines ; celle du polythéisme ou du progrès ; celle du catholicisme ou de l'apogée, qui concède à l'esprit positif tout ce qu'il est possible sans sacrifier le dogme.

Le deuxième tableau serait celui des destructions de l'âge métaphysique qui, depuis la fin du Moyen Âge, s'oppose systématiquement aux thèses positives de la théologie catholique (comme on le voit dans la théorie protestante du libre examen, détruisant le dogme et l'autorité de la Révélation ; dans celle des légistes révolutionnaires détruisant le droit des rois en faveur du peuple ; dans celle du panthéisme détruisant la morale catholique, etc.) mais incapable de rien créer de positif pour reconstruire la société.

Aussi le troisième tableau serait celui de l'âge positif qui profite seul des destructions métaphysiques en prenant à son compte toute l'armature de progrès matériel élaboré par le catholicisme, mais en le vidant de toute signification théologique pour le transposer sur le plan *du pur relatif*, avec l'appui définitif de la science positive. Ainsi :

- a) L'activité, déjà devenue en grande partie pacifique sous l'influence de l'Église, sera uniquement industrielle et agricole, par suppression des causes de guerre.
- b) Car l'altruisme, déjà étendu à l'Europe par la chrétienté, deviendra universel (planétaire, dit Comte), grâce à la science.
- c) L'autorité gardera la même distinction précise des deux pouvoirs, l'un temporel et l'autre spirituel. De même que le Pape, chef spirituel infaillible de l'Europe, se distinguait pleinement des chefs temporels de chaque nation, ainsi les sociologues, à la tête des autres savants, chefs spirituels de l'univers, se distingueront du consortium des banquiers et d'autres industriels, chefs temporels des multiples petits États [[°1351](#)] qui doivent constituer la république fédérative mondiale de l'âge positif.
- d) La propriété, à qui le catholicisme avait donné pleinement son rôle social en faisant du riche le mandataire de Dieu, non seulement pour les siens, mais pour tout pauvre, gardera son caractère, parce que les riches devront assurer la vie matérielle des savants et payer aux ouvriers un salaire familial suffisant pour sept personnes.
- e) La famille conservera la double loi de la monogamie et de l'indissolubilité du mariage, en y ajoutant celle du veuvage perpétuel (comme plus conforme à son but).
- f) Enfin, les arts, déjà favorisés par la paix catholique, se déploieront en liberté pour donner un tableau vivant et attrayant de la société future, et pour dépeindre la grandeur de l'humanité et de la matière : ils sauront ainsi collaborer à leur manière au progrès.

C) **La religion positive.**

§468). Outre ce concours donné par les arts, Comte ajoute comme conclusion aux lois scientifiques, un complément d'imagination qu'il juge essentiel : la *religion positive*. Car la religion doit évoluer comme les autres fonctions et dans le même sens, parce qu'elle est nécessaire au plein épanouissement de nos tendances affectives et à l'unification parfaite de notre vie. Son rôle purement subjectif lui permettra l'usage d'hypothèses ou

constructions imaginaires qui seront légitimes, à condition de ne contredire aucune loi scientifique.

Dans cette religion, Dieu sera remplacé par un maître concret, relatif, et donc changeant et imparfait, quoique plus grand que nous ; ce sera *l'humanité*, constituée par l'ensemble des hommes, spécialement des génies, dont la vie a été utile au progrès. Cet Être dont nous faisons partie, nous domine cependant et mérite nos adorations. La poésie permet d'associer à l'humanité, la terre et l'air (grand Être, grand Fétiche, grand Milieu : Trinité positiviste) et d'en faire des êtres bienveillants dignes de nos hommages.

Cette religion aura comme toute autre ses prêtres : les sociologues, et ses rites, dont Auguste Comte a dressé le cérémonial détaillé ; le fond en sera le culte rendu aux savants morts, car la récompense du bon positiviste est l'immortalité subjective dans la mémoire de l'humanité.

Si ce n'était de l'athéisme, on pourrait parler ici du « *panthéisme matérialiste* ». Les positivistes, il est vrai, n'acceptent pas qu'on qualifie leur doctrine de « *panthéisme* », cette erreur est, pour eux, le propre de l'âge métaphysique ; — ni même *d'athéisme*, ce qui suppose encore une affirmation concernant le domaine métaphysique ; ils se disent *agnostiques*, parce qu'ils se contentent de considérer ces problèmes, spécialement celui de Dieu, comme en dehors de la portée légitime de notre raison scientifique. Mais en pratique, cet aveu d'ignorance ne diffère pas de la négation de Dieu : c'est une grave mutilation de la destinée humaine. Enfin, nous voyons ici de nouveau le terme où conduit irrésistiblement l'esprit rationaliste de la philosophie moderne : diviniser l'homme ou le mettre à la place de Dieu [[°1352](#)].

D) Valeur de la Sociologie comtiste.

§469). Tandis que les éléments décrits dans la sociologie statique sont bien observés, les lois de la sociologie dynamique sont très contestables, et même les positivistes d'aujourd'hui avouent que la sociologie comme science positive, n'est pas encore sortie de la période des tâtonnements.

Une triple cause explique cette faiblesse :

a) D'abord, c'est *l'arbitraire des renseignements historiques* de Comte, surtout pour les origines et pour la religion : il attribue, par exemple, la fondation du catholicisme à saint Paul. Ainsi, l'existence du peuple juif et du monothéisme des patriarches est la réfutation par l'histoire de l'ordre des progrès nécessaires, préconisé par Comte. Le polythéisme au lieu d'être l'état primitif apparaît comme une dégradation du monothéisme qui se rétablit ensuite, et de nos jours, le retour aux valeurs spirituelles montre que l'idéal scientifique n'était pas définitif [[°1353](#)].

b) De plus, A. Comte néglige complètement un facteur important : la *liberté humaine*. Cet élément de variation ne permet pas de considérer la sociologie comme une simple « *physique sociale* », ayant des lois aussi rigoureuses que les autres sciences physiques. Elle doit plutôt se classer parmi les sciences *morales*, où le déterminisme a un sens plus large.

c) Enfin, si l'on veut, comme A. Comte, faire de la sociologie l'unique science des activités propres à l'homme, le vice essentiel sera toujours *l'agnosticisme*, qui refuse de baser l'étude de ces activités humaines sur la nature de l'homme, et sur le but absolu vers lequel il tend et qui n'est autre que Dieu. Aussi, le projet conçu par A. Comte de créer une *morale* positive, était-il voué à l'échec [[°1354](#)], car sans le double fondement d'un Dieu Créateur et Providence, et d'une loi inscrite en la nature, comme source et règle des lois positives, le devoir aussi bien que le droit reste inintelligible, et la morale du pur « altruisme » et même, toute morale devient impossible.

Néanmoins, dans le cadre très compréhensif de la classification des sciences selon saint Thomas [[§261, sq.](#)], il ne semble pas impossible d'assigner une place légitime à la sociologie, comme constituant une science spéciale, au même titre que la psychologie expérimentale. Dans l'une et l'autre, on trouve les trois conditions requises pour une science spéciale : un objet, une méthode, des lois ; dans l'une et l'autre aussi, le *déterminisme*, fondement nécessaire de toute loi inductive, n'a pas la même rigueur que dans les sciences physiques ; mais, parce que toutes les activités humaines, même les plus hautes, sont soumises normalement [[°1355](#)] à des conditions matérielles où règne pleinement le déterminisme, il reste possible, semble-t-il, d'étudier, *au seul point de vue de d'expérience externe*, la vie des

sociétés humaines, pour établir les conditions de leur existence (sociologie statique) et de leur évolution (sociologie dynamique) [[°1356](#)].

Mais, pour constituer une telle *science particulière*, rien n'oblige à *ignorer* systématiquement l'existence de Dieu et la destinée véritable de l'homme, ni les autres doctrines de la morale et de la métaphysique. Cet agnosticisme de Comte est une dernière faiblesse à corriger. Impossible en effet, si l'on s'en tient à l'observation positive, de juger si l'état futur contenu en germe dans le présent et le passé, sera un progrès ou une décadence. Il faut une règle absolue : un bien ou une fin dernière à laquelle on compare la vie de l'humanité, si l'on veut lui dicter les règles qu'elle a le devoir de suivre pour accomplir sa destinée. Or ceci ne relève plus de la sociologie, science d'observation, mais de la morale sociale, science pratique et impérative.

Il y a du reste entre ces deux sciences des relations si étroites, que personne jusqu'à nos jours n'a réussi à les exposer séparément. A. Comte a eu le mérite de suggérer leur distinction et de montrer la voie vers cette nouvelle science. Mais le préjugé positiviste ne lui permit pas d'en apprécier la valeur en lui assignant sa place réelle dans la hiérarchie du savoir [[°1357](#)].

En résumé : Fondé sur l'hypothèse d'un progrès constant de l'esprit, dont le positivisme serait l'apogée, A. Comte conçoit une philosophie ayant, pour source unique, l'expérience multipliée par la division du travail, et pour contenu, l'ensemble des sciences positives, hiérarchisées suivant le degré de complexité de leur objet, et unifiées par la sociologie, c'est-à-dire au point de vue de l'utilité humaine. C'est pourquoi, pour fonder cette dernière science, il analyse exactement les éléments statiques, soit les institutions (propriété, famille, langage), soit les fonctions (forces sociales, autorité, religion) essentielles à toute société ; mais il s'efforce en vain de préciser les lois de l'évolution sociale, et il couronne son oeuvre par une religion de pure imagination.

4. - Conclusion: l'essence du positivisme.

A) Influence et disciples d'A. Comte.

§470). Auguste Comte apparaît comme l'incarnation parfaite de l'esprit positiviste, qu'il a érigé en un système cohérent, universel (autant qu'il le pouvait) et exclusif. Mais cet esprit le domine et le déborde, car il est proprement une émanation ou un prolongement du grand mouvement vers les sciences de la nature, qui caractérise les temps modernes par ses remarquables succès. De même que la scolastique fut au Moyen Âge, la philosophie servante de la Foi, le positivisme fut au XIXe siècle, la philosophie servante de la science.

À ce point de vue, elle se présente comme le développement logique du *mécanisme cartésien* qui déjà restreignait la philosophie de la nature aux bornes de la science moderne ; ses deux thèses principales étaient en effet de ramener tous les phénomènes physiques aux simples mouvements locaux de la matière ; — et d'expliquer ces faits par les seules lois qui règlent leur succession stable, à l'exclusion des causes finales ou des substances : et tel est précisément le domaine de la science.

Au XVIIIe siècle, ce mécanisme engendre le matérialisme des « philosophes », et le phénoménisme de Hume ; dans l'impossibilité d'expliquer l'interaction de l'âme et du corps, on matérialise l'esprit et l'on soumet les phénomènes mentaux aux lois ordinaires de la physique. Mais ces systèmes établis par raisonnement ont encore quelque chose de métaphysique : le positivisme pur basant toute connaissance, aussi bien philosophique que scientifique, sur la seule expérience sensible, fut l'oeuvre du XIXe siècle accomplie par Auguste Comte : c'était l'aboutissement logique du mouvement commencé par Descartes.

En même temps, comme on l'a déjà noté [[§404](#)], la critique de Kant en conférant aux sciences d'expérience un rang privilégié et au fond le monopole de la connaissance objective, préparait les esprits aux restrictions positivistes ; et les bouleversements sociaux provoqués par les utopies de J.-J. Rousseau, donnaient au système son caractère sociologique.

Ainsi, Auguste Comte, en s'identifiant au positivisme, devenait le chef d'une des plus puissantes écoles philosophiques du XIXe siècle. Mais, de même que l'esprit positif le déborde, ce qu'on peut appeler ses *disciples* ne dépendent souvent de lui que partiellement ou indirectement. Quelques-uns

pourtant sont pleinement ses continuateurs, et ils forment deux groupes bien distincts : les orthodoxes et les dissidents.

a) **Les positivistes orthodoxes** admettent toute l'oeuvre de Comte, y compris sa religion. Ils forment une secte peu nombreuse, mais qui, en divers pays, s'est prolongée, jusqu'à nos jours. En France, le grand-prêtre fut, après Comte, Pierre Laffitte, remplacé en 1903 par Charles Jannole ; le groupe anglais fut dirigé par Richard Congrève, puis Fr. Harrison ; le groupe suédois eut pour chef Nyström. Mais la secte la plus prospère est au Brésil : fondée par Benjamin Constant, elle eut une part active à la Révolution qui fit le Brésil indépendant ; elle a son temple de l'Humanité à Rio de Janeiro ; elle fut dirigée jusqu'en ces derniers temps par Miguel Lemos, et s'étend aussi au Chili avec Jorge Lagarrigue [[°1358](#)].

b) **Les positivistes dissidents** n'acceptent que la première partie du comtisme : la construction purement scientifique du « *Cours* », et rejettent sa religion.

Le principal représentant est Émile LITTRÉ, (1801-1881). Esprit clair et méthodique, écrivant d'un style moins lourd que son maître, il a fait beaucoup pour vulgariser le positivisme scientifique. Dans son ouvrage « *A. Comte et la philosophie positive* », il défend la pure conception comtiste de la philosophie, déclarant inaccessible le champ des substances, des âmes et de Dieu. « C'est, dit-il, un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile » [[°1359](#)] ; mais il rejette comme une mystique surannée, la religion de l'Humanité. Il écrivit encore : *Conservation, Révolution, et Positivisme* (1852) ; — *La science au point de vue philosophique* (1873) ; — *Fragment de Philosophie positive et de sociologie contemporaine* (1876).

Ces disciples proprement dits n'ajoutèrent rien à la doctrine comtiste. Au contraire, les disciples plus indépendants (dont nous parlerons à [l'article 3, §474](#)) complètent divers points du positivisme et construisent leur synthèse propre ; aussi se rattachent-ils moins à Comte, qu'à son esprit.

B) Principes fondamentaux du positivisme.

§471). L'essence du positivisme se ramène à deux principes : l'un radical, l'autre correctif.

1. *Principe radical.*

Nous ne pouvons connaître que les phénomènes sensibles et leurs lois. C'est ce que Comte exprimait en disant : « Tout est relatif : voilà le seul principe absolu ».

Ainsi, en positivisme, *l'être et l'être corporel* ne sont pour notre raison qu'une seule et même idée. Il n'y a pas en nous de faculté spirituelle capable de connaître un objet spirituel : toute spéculation métaphysique est l'oeuvre de l'imagination, car l'objet propre, seul proportionné à notre raison, est, non pas l'absolu, mais le « *relatif* », c'est-à-dire les faits observables et mesurables, les faits sensibles et leurs rapports ou leurs lois. À l'égard des autres objets, des substances, des causes, et spécialement de l'âme humaine et de Dieu, c'est *l'agnosticisme* pur et simple, un aveu complet d'ignorance si radicale, qu'on se défend même de nier leur existence. Le positivisme récuse la qualification d'athéisme ou de matérialisme : ce sont là, dit-il, deux théories métaphysiques qui prétendent atteindre par leurs négations le domaine inaccessible de l'absolu [[°1360](#)].

Ce principe radical, partout supposé, n'est jamais démontré directement : il est un postulat admis sans conteste, après la critique kantienne et devant le succès des sciences, contrastant avec les fluctuations contradictoires de la métaphysique.

2. *Principe correctif.*

§472). *Le savant se sert légitimement de l'hypothèse pour découvrir les lois, puis les coordonner, les concilier et les unifier en un tout organique.*

On appelle *hypothèse*, en positivisme, toute construction spéculative dépassant la stricte observation des faits, et par là même, oeuvre d'imagination. L'hypothèse est cependant déclarée nécessaire et légitime.

a) **Nécessité.** Le positivisme, en effet, ne nie pas l'existence en nous de la *raison*, c'est-à-dire d'une faculté supérieure à la connaissance sensible

commune aux hommes et aux animaux ; mais il lui assigne pour domaine exclusif *l'organisation du monde matériel*. Cette tâche ne suppose pas de faculté spirituelle ; elle exige pourtant que l'on dépasse la simple énumération des faits, soit pour déterminer leurs causes, au sens positiviste, c'est-à-dire les *antécédents nécessaires*, exclusifs et stables ; soit pour généraliser les observations et les interprétations des faits, afin d'établir des lois utilisables ; soit pour unifier les diverses lois en traité scientifique : et tel est le rôle assigné à l'hypothèse [[°1361](#)].

b) **Rôle légitime**, ajoute le positivisme, à condition que l'hypothèse se soumette pleinement à l'expérience sensible qui la suggère, l'éprouve, la démontre ou la réforme, et qu'elle soit utile et féconde pour découvrir et systématiser les lois.

§473). Les hypothèses utiles et provisoires cachent une métaphysique rudimentaire et mêlée d'imagination, mais réelle, car il est impossible de penser autrement que sous la lumière de l'objet formel de notre intelligence, l'être. Voilà pourquoi les positivistes, en s'efforçant d'unifier et d'expliquer les faits, cherchent, au fond, la *raison d'être* des choses : leurs hypothèses tiennent lieu des premières vérités rationnelles et les supposent admises. Aussi le deuxième principe, non seulement corrige, mais détruit en droit le premier.

L'influence de la métaphysique se manifeste surtout lorsque la preuve expérimentale établit l'existence de lois nécessaires, fécondes en applications, suivant la thèse du « déterminisme ». La notion de loi, en effet, sous peine de rester un postulat arbitraire et sans valeur, suppose l'application du principe de causalité aux substances corporelles. Bien plus, l'analyse métaphysique de la causalité précise grandement la valeur des lois scientifiques et la défend plus efficacement que le positivisme. D'abord, elle distingue nettement la *cause* proprement dite, de la « *condition sine qua non* », ce que ne fait pas la notion positiviste d'antécédent nécessaire lié au conséquent par le déterminisme [[°1362](#)]. De plus, montrant dans la spiritualité la source de la liberté, la métaphysique distingue les causes *nécessaires*, dans l'ordre matériel, domaine propre du déterminisme, et les causes *libres*, dans l'ordre spirituel, qui échappent au déterminisme.

De là ressort la légitimité des sciences modernes, qui ont leur place dans le tableau des sciences, selon saint Thomas [[§82](#) et [§265](#)].

Car il est vrai que tous les phénomènes matériels s'accomplissent suivant des lois stables, qu'ils s'accompagnent toujours de mouvements locaux, tels que les vibrations lumineuses, sonores, calorifiques, etc., permettant de les mesurer et d'établir des lois en formules mathématiques, et que notre expérience est le seul moyen de les découvrir. Cette manière d'envisager le monde, que Comte appelle « *l'esprit positif* », est en ce sens légitime, et même plus féconde en progrès matériels que la recherche des causes profondes.

Mais la science moderne ainsi comprise n'est plus l'ennemie de la Foi et de la philosophie traditionnelle, ni destinée à les remplacer pour régner seule ; elle est, au contraire, une science subalterne, fondée sur les premiers principes de la métaphysique, donnant de l'univers une vue exacte, mais partielle, restreinte au seul point de vue mathématique. Le point de vue philosophique cherchant les dernières raisons d'être des choses reste, lui aussi, non seulement légitime, mais nécessaire pour répondre aux besoins moraux et sociaux de l'homme, et montrer sa véritable dignité.

Précis d'histoire de philosophie (§474 à §480)

Article 3. Positivismes dérivés.

§474). L'esprit positiviste, particulièrement bien résumé dans l'oeuvre d'Auguste Comte, eut d'autres manifestations à travers tout le XIXe siècle, chez des penseurs, les uns à peu près indépendants de Comte, les autres ayant reçu de lui, directement ou indirectement, quelques-unes de leurs thèses essentielles ; tous, du reste, acceptant les deux principes fondamentaux du système ; et parce que ces théories complètent ou développent certaines parties du comtisme, elles en procèdent au moins logiquement, et méritent l'appellation de « *positivismes dérivés* ».

À ce point de vue, en classant les systèmes selon les doctrines plutôt que selon les temps, on découvre trois courants assez distincts dans le positivisme du XIXe siècle. Les uns, fidèles à la pensée maîtresse de Comte, voient avant tout dans la philosophie un effort d'unification des sciences : c'est le *courant scientifique*. D'autres ne se résignent pas à sacrifier la psychologie comme science spéciale et s'efforcent de la construire selon la méthode positive : c'est le *courant psychologique*. D'autres, enfin, s'attachent avant tout à l'aspect social du positivisme et cherchent à en tirer une morale complète : c'est le *courant sociologique*.

Les deux premiers courants sont contemporains et traversent tout le XIXe siècle ; le troisième est né seulement à la fin du siècle. Nous en traiterons en trois sections subdivisées elles-mêmes en plusieurs paragraphes.

Section 1. Courant scientifique.

Section 2. Courant psychologique.

Section 3. Courant sociologique.

Section 1. Courant scientifique.

§475). Auguste Comte avait renoncé à constituer l'unité des sciences au point de vue objectif ; d'autres gardaient cet espoir et ils tentèrent de le réaliser grâce à l'évolution. L'initiateur de la théorie fut Charles Darwin, mais celui qui l'érigea en synthèse totale fut Herbert Spencer.

Enfin, à côté de cet effort de large compréhension qui rassemble toutes les sciences, sans omettre la psychologie, et qui reste ouvert même à la métaphysique, on rencontre une vision du monde fondée aussi sur l'évolution, mais à tendance matérialiste et ramenant la vie aux horizons plus étroits des sciences économiques : c'est le socialisme, et spécialement la marxisme. De là trois paragraphes en cette section :

1. Le Darwinisme.
2. La Synthèse d'Herbert Spencer.
3. Le Socialisme.

1. Le Darwinisme.

[b109\) Bibliographie spéciale \(Darwin\)](#)

A) Origine.

L'idée d'expliquer la diversité des êtres et spécialement des vivants par l'évolution est étrangère au positivisme du XVIIIe siècle. Au contraire, BUFFON [[b110](#)] (1707-1788) le célèbre naturaliste, enseignait la fixité des espèces et c'est seulement dans le plan du Créateur qu'il plaçait une harmonieuse hiérarchie réalisant une succession purement idéale [[°1363](#)]. Elle n'est pas non plus dans A. Comte qui proclame l'impossibilité d'expliquer le degré supérieur par l'inférieur et n'admet le progrès que dans la même espèce, spécialement dans la société humaine.

On la trouve cependant chez le naturaliste français Jean LAMARCK [[°1364](#)] (1744-1829) qui, dans sa *Philosophie zoologique*, tente d'expliquer l'origine des espèces animales en les faisant dériver d'un organisme primitif, sous l'action de trois facteurs : l'adaptation au milieu (causes externes), l'habitude (réaction interne du sujet), et l'hérédité, chargée de fixer et de transmettre les variations obtenues [[°1365](#)].

Mais le chef de l'évolutionisme au XIXe siècle fut le naturaliste anglais Charles DARWIN (1809-1882). Il puisa la première idée de son système dans un voyage de navigation autour du monde entrepris par les savants anglais dans un but d'étude (1830-36). Frappés à la fois par les ressemblances profondes des diverses espèces vivantes, surtout animales, et par leurs variétés parfaitement adaptées à leurs milieux propres, il chercha l'explication de ce double fait. En 1838, il trouva la solution grâce aux oeuvres de Th. R. MALTHUS (1766-1834). Malthus cherchait à prouver scientifiquement, c'est-à-dire par les faits, que la loi de tout vivant est de se multiplier en une proportion beaucoup plus grande que ne le peut la quantité des moyens d'alimentation et il en concluait la nécessité de limiter les naissances. Darwin, lui, en conclut que le seul moyen de se perpétuer pour le vivant est la *lutte pour la vie* (struggle for life) où il voit la solution désirée.

Il développa cette solution dans son ouvrage capital : « *L'Origine des espèces* » (1859) où il se restreignait aux animaux ; mais il finit par étendre le transformisme depuis les plantes jusqu'à l'homme, dans *La Descendance de l'homme* et *L'Expression des émotions dans l'homme et les animaux*.

B) Les Lois.

§476). Selon Darwin, les multiples espèces actuelles de vivants peuvent s'expliquer par un seul type ou au moins par quelques types primitifs qui se sont développés et multipliés selon la loi fondamentale de la « *sélection naturelle* ».

De même en effet que les éleveurs par un choix méthodique des souches reproductrices arrivent à créer de nombreuses variétés fort diverses, ainsi le développement de la vie apparaît comme un choix ou une *sélection* spontanément opérée par la nature sous la pression de la *lutte pour la vie* ; et cette sélection naturelle, opérant sur un plus grand nombre de sujets et pendant un temps très long, a pu créer des différences beaucoup plus importantes. Car, étant donné la surabondance considérable des germes par rapport au nombre des individus vivants, il faut dire que seuls réussiront à conquérir l'existence les *plus forts*, c'est-à-dire les mieux doués, les plus aptes à profiter des circonstances et les plus habiles : en cela consiste le choix de la nature.

Ce travail d'élimination est encore intensifié dans les règnes supérieurs par la « *sélection sexuelle* » selon laquelle l'instinct, agissant lui aussi à la manière des éleveurs, porte les animaux à exclure les plus faibles pour réserver aux plus forts les fonctions de reproduction.

À cette loi fondamentale qu'on peut appeler « *loi de la conservation du plus apte* », il faut ajouter trois lois secondaires qui achèvent d'expliquer la riche variété des espèces actuelles :

a) *La loi d'adaptation* et b) *la loi d'usage et de non-usage* : deux lois complémentaires selon lesquelles les divers organes et fonctions du vivant sont susceptibles de se transformer, soit sous l'action du milieu extérieur (loi d'adaptation), soit sous l'action de l'exercice et du besoin intérieur (loi d'usage et de non-usage, conditionné évidemment par le milieu), de sorte que les organes existants se développent ou s'atrophient, selon les cas, ou même de nouveaux organes sont créés par le besoin.

c) *La loi d'hérédité* selon laquelle les variations acquises sont fixées dans l'organisme et transmises aux descendants. L'existence de cette loi, prise en général, est le postulat de la *sélection* artificielle, aussi bien que naturelle. « Tous les éleveurs, note Darwin, ont pour axiome fondamental que le semblable produit le semblable » [[°1366](#)]. Bien des variations pourraient sans doute s'expliquer par des influences externes durables qui agissent sur les descendants comme sur les parents ; mais en certains cas, l'hérédité joue incontestablement, par exemple, dans la transmission de caractères très spéciaux acquis par un seul individu grâce à un concours extraordinaire de circonstances et qui se conserve dans la famille ; elle intervient donc probablement aussi dans les autres cas. « La meilleure manière de résumer la question, conclut Darwin, serait peut-être de considérer que, en règle générale, tout caractère, quel qu'il soit, se transmet par hérédité et que la non-transmission est l'exception » [[°1367](#)]. D'ailleurs, si la loi générale est certaine, les règles de ses applications spéciales nous sont pour la plupart inconnues. Darwin signale pourtant cette règle, qu'une particularité transmise tend à reparaître dans les enfants au même âge où elle a apparu chez les parents.

C) Les preuves.

§476bis). Selon Darwin, le transformisme est une hypothèse non encore pleinement démontrée, mais légitime et scientifique, parce qu'elle interprète un grand nombre de *faits* laissés sans explication par les autres théories. On peut en noter trois groupes principaux.

1. **Faits de variation.** Ils sont les plus nombreux et les plus importants, car la plasticité des êtres vivants est incontestable.

Il est certain d'abord qu'il y a des *différences individuelles* transmissibles par hérédité ; elles sont souvent de peu de valeur ; parfois cependant, elles affectent des organes internes importants : ainsi « le branchement des principaux nerfs d'un insecte (le Coccus) auprès du grand ganglion central est presque aussi variable que le branchement irrégulier d'un tronc d'arbre » [[°1368](#)].

En partant de ces différences, l'homme, par l'élevage méthodique, réalise de profonds changements. Darwin a spécialement étudié les pigeons domestiques dont il décrit l'étonnante variété de races, « On pourrait aisément rassembler, conclut-il, une vingtaine de pigeons tels que, si on les montrait à un ornithologiste, et qu'on les lui donnât pour des oiseaux sauvages, il les classerait certainement comme autant d'espèces bien distinctes. Je ne crois même pas qu'aucun ornithologiste consentît à placer dans un même genre le Messenger anglais ; le Culbutant courte-face, le Runt, le Berbe, le Grosse-gorge et le Paon ; il le ferait d'autant moins qu'on pourrait lui montrer pour chacune de ces races, plusieurs sous-variétés de descendance pure, c'est-à-dire d'espèces, comme il les appellerait certainement » [[°1369](#)]. Cependant, malgré ces différences profondes et l'impossibilité actuelle de constater l'intérfécondité de ces races, il faut affirmer pour plusieurs raisons décisives qu'elles descendent toutes d'une même espèce sauvage : le Biset (*Columba livia*). Et ce qui a lieu pour les pigeons, se répète pour les autres animaux et les plantes utiles à l'homme. Les transformations s'obtiennent le plus souvent, non pas en croisant les diverses variétés, mais en choisissant les individus doués des qualités préférées, pour les établir comme reproducteurs ; et ce choix lui-même, en se perpétuant, amène de nouveaux changements.

Or dans la nature, les multiples formes de vivants se diversifient d'une manière tout à fait semblable. Ainsi s'expliquent en particulier les règles

que les naturalistes ont adoptées pour dresser leurs classifications et retrouver ce qu'ils appellent le plan de la nature ou le plan du Créateur : ils cherchent inconsciemment à reconstituer la descendance des diverses branches issues d'un ancêtre commun et de plus en plus nettement séparées par la destruction des espèces intermédiaires. De nombreux faits le montrent ; ainsi, dans les animaux, de grandes différences peuvent exister entre mâles et femelles ; mais on les classe comme individus d'une même espèce à cause de leur généalogie. De même dans les plantes : « aussitôt qu'on eut reconnu, dit Darwin, que les trois formes d'orchidées, antérieurement groupées dans les trois genres *Monocanthus*, *Myanthus* et *Catusetum* se rencontrent parfois sur la même plante, on les considéra comme des variétés ; j'ai pu démontrer depuis qu'elles n'étaient autre chose que les formes mâle, femelle et hermaphrodite de la même espèce » [[°1370](#)]. Il existe d'ailleurs, quand on étudie plus à fond un groupe de vivants, de nombreuses *espèces douteuses* qui relient les formes en voie de différenciation. Dans les grands embranchements, la lutte pour la vie a supprimé ces intermédiaires en établissant des frontières nettes ; mais à l'intérieur de chaque embranchement, la classification suit souvent la chaîne des affinités et semble restituer les lignes de l'évolution pour rassembler dans la même catégorie les descendants d'un même ancêtre, en sorte que parfois, les deux extrémités de la série, comme dans celle des crustacés, ont à peine un caractère commun. Aussi, pour établir ces groupes, on se fonde, non sur les organes les plus importants, mais sur les plus stables ; on classera par exemple dans le groupe *crustacés*, les *Cypridina* qui sont pourvus d'un cœur et les deux genres alliés *Cypris* et *Cythera* où cet organe fait défaut [[°1371](#)]. Toutes ces règles de méthode témoignent, semble-t-il, en faveur du transformisme.

Un autre fait bien évident est l'adaptation des plantes et des animaux aux diverses contrées où ils vivent ; ainsi, les fourrures des animaux s'épaississent à mesure qu'ils s'enfoncent dans les pays froids. Mais en même temps, une difficulté surgit contre l'hypothèse d'une descendance commune, en voyant les mêmes faunes ou flores en des endroits absolument séparés, comme les sommets de chaînes de montagnes des divers continents, sans qu'on puisse admettre la possibilité de migration d'un point à l'autre ; ainsi « les plantes des Montagnes Blanches aux États-Unis sont toutes semblables à celles du Labrador et presque semblables à

celles des montagnes les plus élevées de l'Europe » [[°1372](#)]. Darwin explique ce fait par les grandes transformations des périodes glaciaires où les vivants des pays froids se répandirent en effet jusqu'au centre de l'Afrique, en sorte que, lors de la régression des glaces, les espèces vivant en plaine remontèrent vers les sommets où le climat leur convenait et où elles ont pu rester jusqu'à nos jours.

On rencontre encore des variations dans les organes, par le *non-usage* : perte des ailes, des cornes, des yeux, etc. « Les taupes et quelques autres rongeurs fouisseurs ont des yeux rudimentaires, quelquefois même complètement recouverts d'une pellicule et de poils... Plusieurs animaux appartenant aux classes les plus diverses, qui habitent les grottes souterraines de la Carniole et celles du Kentucky, sont aveugles. Chez quelques crabes, le pédoncule portant l'oeil est conservé, bien que l'appareil de la vision ait disparu » [[°1373](#)].

À cet exemple, se rattache un des faits les plus favorables au transformisme : les *organes rudimentaires*. « Il serait difficile, dit Darwin, de nommer un animal supérieur chez lequel il n'existe pas quelque partie à l'état rudimentaire. Chez les mammifères, par exemple, les mâles possèdent toujours des mamelles rudimentaires ; chez les serpents, un des lobes des poumons est rudimentaire ; chez les oiseaux, l'aile bâtarde n'est qu'un doigt rudimentaire, et chez quelques espèces, l'aile entière est si rudimentaire, qu'elle est inutile pour le vol. Quoi de plus curieux que la présence de dents chez les foetus de la baleine qui, adultes, n'ont pas de trace de ces organes ; ou que la présence de dents qui ne percent jamais la gencive, à la mâchoire supérieure du veau avant sa naissance ? » [[°1374](#)] De même, chez les plantes, dans les espèces plus différenciées, les fleurs femelles ont seules le pistil développé, mais les fleurs mâles en ont un rudiment. Parfois, ces organes devenus inutiles, disparaissent, d'où « chez certaines plantes et certains animaux, l'absence complète de parties que, d'après les lois de l'analogie, nous nous attendrions à rencontrer chez eux et qui se manifestent occasionnellement chez les individus monstrueux ». Or tous ces faits s'expliquent aisément dans l'hypothèse transformiste. Ces rudiments sont comme des restes des organes parfaits qui appartenaient aux ancêtres des espèces actuelles ; on peut les comparer « aux lettres qui, conservées dans l'orthographe d'un mot, bien qu'inutiles pour la prononciation, servent

à en retracer l'origine et la filiation ». Les partisans de la création disent ordinairement que Dieu les a créés « en vue de la symétrie ou pour compléter le plan de la nature ; or ce n'est là qu'une simple répétition du fait et non une explication. C'est de plus une inconséquence, car le boa constrictor possède les rudiments d'un bassin et de membres postérieurs ; si ces os ont été conservés pour compléter le plan de la nature, pourquoi ne se trouvent-ils pas chez tous les autres serpents où on n'en aperçoit pas la moindre trace ? » [[°1375](#)]

2. Faits de ressemblances morphologiques. L'unité de plan de la nature est d'ailleurs un autre fait favorable à l'évolution. « N'est-il pas très remarquable que la main de l'homme faite pour saisir, la griffe de la taupe destinée à fouir la terre, la jambe du cheval, la nageoire du marsouin et l'aile de la chauve-souris soient toutes construites sur un même modèle et renferment des os semblables situés dans les mêmes positions relatives ? » [[°1376](#)]. Autre exemple : la bouche des insectes. « Quoi de plus différent que la longue trompe roulée en spirale du papillon sphinx, que celle si singulièrement repliée de l'abeille ou de la punaise et que les grandes machoires d'un coléoptère ? Tous ces organes cependant servant à des usages si divers sont formés par des modifications infiniment nombreuses d'une lèvre supérieure, de mandibules et de deux paires de machoires » [[°1377](#)]. Dans la plante aussi, « les sépales, les pétales, les étamines et le pistil de chaque fleur, bien qu'adaptés à des usages si différents, sont tous construits sur le même modèle » Tous ces faits suggèrent l'hypothèse d'une origine commune : « Si nous supposons, par exemple, un ancêtre reculé qu'on pourrait appeler l'archétype de tous les mammifères, de tous les oiseaux et de tous les reptiles, dont les membres avaient la forme générale actuelle, quel qu'ait pu d'ailleurs être l'usage de ces membres, nous pouvons concevoir de suite la construction homologue des membres chez tous les représentants de la classe » [[°1378](#)]. De même, à l'égard de la bouche des insectes ou pour les plantes.

Darwin ne craint pas d'appliquer la théorie aux cas les plus difficiles, comme celui de l'origine des yeux actuels si complexes, en montrant leur construction progressive suivant le même plan. « Si l'on se rappelle, dit-il, combien les formes actuelles vivantes sont peu nombreuses en comparaison de celles qui sont éteintes, il n'est plus aussi difficile d'admettre que la

sélection naturelle ait pu transformer un appareil simple, consistant en un nerf optique recouvert d'un pigment et surmonté d'une membrane transparente, en un instrument optique aussi parfait que celui possédé par quelque membre que ce soit de la classe des articulés » [[°1379](#)]. Il aborde de même la question des instincts et s'efforce de résoudre l'objection tirée des insectes inféconds, comme les abeilles ouvrières, qui ne peuvent transmettre leur instinct : l'hérédité en ce cas, s'appliquerait à la famille, non à l'individu [[°1380](#)].

3. Faits d'embryogénie. La similitude de plan est surtout frappante dans les embryons ; car si la loi d'hérédité fait réapparaître les différences à l'âge où elles ont été acquises par les ancêtres, il est normal que les premiers temps soient restés plus semblables. « Les embryons des mammifères, écrit von Baer [[°1381](#)], des oiseaux, des lézards, des serpents et probablement aussi ceux des tortues se ressemblent beaucoup pendant les premières phases de leur développement, tant dans leur ensemble que par le mode d'évolution des parties ; cette ressemblance est même si parfaite que nous ne pouvons les distinguer que par leur grosseur. Je possède, conservés dans l'alcool, deux petits embryons dont j'ai omis d'inscrire le nom, et il me serait actuellement impossible de dire à quelle classe ils appartiennent. Ce sont peut-être des lézards, de petits oiseaux ou de très jeunes mammifères, tant est grande la similitude du mode de formation de la tête et du tronc chez ces animaux ». Cette étonnante ressemblance s'explique aisément, si l'on donne à tous ces vivants, quelle que soit leur différence à l'état adulte, un ancêtre commun : leur diversité s'explique par la lutte pour la vie. Cette idée dirige aussi nos classifications ; ainsi « les cirripèdes, à l'état adulte sont analogues aux coquillages », mais leurs larves « nous révèlent immédiatement qu'ils appartiennent à la grande classe des crustacés » [[°1382](#)].

Parfois l'embryon possède des organes qui n'ont plus de raison d'être actuelle. « Ainsi, le têtard de la salamandre commune, comme le fait remarquer G. H. Lewes, a des branchies et passe sa vie dans l'eau ; mais la *Salamandra atra* qui vit sur les hauteurs dans les montagnes, fait ses petits tout formés. Cet animal ne vit jamais dans l'eau. Cependant, si on ouvre une femelle pleine, on y trouve des têtards pourvus de branchies admirablement ramifiées et qui, mis dans l'eau, nagent comme les têtards

de la salamandre aquatique. Cette organisation aquatique n'a évidemment aucun rapport avec la vie future de l'animal ; elle n'est pas davantage adaptée à des conditions embryonnaires ; elle se rattache donc uniquement à des adaptations ancestrales et répète une des phases du développement qu'ont parcouru les formes anciennes dont elle descend » [[°1383](#)]. Ces faits ont suggéré la loi que « l'être supérieur parcourt, dans sa vie embryonnaire, les étapes mêmes que les espèces ont parcourues dans l'évolution réelle pour arriver jusqu'à lui ».

Enfin, les métamorphoses bien connues des insectes témoignent de la grande plasticité de l'organisme vivant, telle que la conçoit l'évolution.

D) Conclusion et Influence.

§477). Parce que le transformisme de Darwin se présente comme une hypothèse scientifique explicative des faits, on ne peut la rejeter *à priori*, mais on doit en soumettre la valeur au contrôle de l'induction basée sur l'expérience.

À ce point de vue, il faut distinguer :

1) **L'évolutionisme** qui élargit la théorie en commençant à la nébuleuse primitive pour aboutir à l'homme par un progrès continu. On en montre aisément l'absurdité, s'il veut expliquer le plus par le moins, la vie par la matière, l'esprit par le corps, etc. ; on l'appelle « *monisme* » en tant qu'il exclut Dieu et la création en ramenant toute réalité à la matière [[°1384](#)].

2) Le **transformisme** qui limite l'évolution aux seuls vivants et, au sens strict, en excluant l'homme à cause de son âme immortelle ; et il peut être, soit *universel*, s'il enseigne le passage d'une cellule primitive jusqu'au corps de l'homme, soit *mitigé* s'il se restreint aux vivants d'un seul règne.

Or, a) aucune forme de transformisme ne peut dispenser d'admettre la création, parce que, fût-il vrai, le transformisme explique seulement l'origine historique des vivants ; mais il reste toujours nécessaire d'expliquer l'existence actuelle de ces êtres (contingents et vivants imparfaits) par Dieu, source parfaite de vie.

b) Le transformisme mitigé ne s'oppose *à priori* ni à la Foi, ni à la philosophie scolastique ou thomiste qui pourrait sans se renier lui adapter son concept d'espèce [[°1385](#)] ; même le transformisme universel est acceptable à condition de sauvegarder les exigences du principe de raison suffisante, en recourant, par exemple, aux lois de la divine Providence comme le faisait saint Augustin [[°1386](#)].

c) Cependant, l'hypothèse darwinienne est loin d'être démontrée, car plusieurs des faits invoqués sont contestables : ainsi des savants, comme Vialleton [[°1387](#)] et Driesch [[°1388](#)] ont montré la fausseté de la loi d'embryogénie. D'autres faits d'ailleurs (comme l'infécondité des hybrides) lui sont opposés et ceux qui lui sont favorables peuvent s'interpréter par d'autres théories.

§478). En fait, le darwinisme partagea au XIXe siècle le succès du positivisme, parce que, lui aussi, il se présentait comme une conséquence directe des sciences d'observation ; il permettait, croyait-on, d'interpréter la vie « positivement » selon les principes du mécanisme, sans recourir à aucune explication « surnaturelle » : sans les causes finales émanant des créatures et sans l'acte créateur. Darwin admettait encore la création, mais à l'origine seulement et non plus pour l'âme humaine dont la raison devenait un instinct animal perfectionné.

Ses disciples en grand nombre allèrent jusqu'au monisme. Le principal théoricien fut l'allemand Ernst HAECKEL [[b111](#)] (1834-1919) dans son ouvrage : *Les Énigmes de l'univers*. Pour lui, le seul être nécessaire est la matière éternelle, et l'origine de tout vivant, y compris l'homme, est dans la « monère », composé spontané d'azote, d'hydrogène, d'oxygène et de carbone. La monère, par une première condensation, devient le *nucleus*, et par des transformations successives, atteint l'anthropopithèque et enfin l'homme. Haeckel compte 22 intermédiaires qu'il décrit d'après les fossiles, mais en modifiant quelque peu la forme de plusieurs et en comblant les lacunes au moyen de types imaginaires supposés réels.

Les matérialistes comme L. BUCHNER (1824-1899) et VOGT (1817-1895) en Allemagne ; — Félix LE DANTEC (1869-1917) en France ; — MOLESCHOTT (1822-1893) en Hollande, etc., prolongèrent ce mouvement jusqu'à nos jours.

Mais ce fut surtout en Angleterre que le darwinisme fit école ; nous en indiquerons les principaux défenseurs [[§482](#)] après avoir montré comment il fut intégré par H. SPENCER dans une synthèse beaucoup plus large.

2. - La synthèse d'Herbert Spencer (1820-1903).

[b112\) Bibliographie spéciale \(Herbert Spencer\)](#)

§479). Herbert Spencer, fils d'un instituteur anglais, se prépara d'abord à la carrière d'ingénieur et ses premières études portèrent sur des sujets politiques et économiques. Mais ses goûts l'entraînaient irrésistiblement vers les généralisations philosophiques ; de 1852 à 1857, il publia divers *Essais* et surtout une première édition de ses *Principes de Psychologie* où déjà se faisait jour la grande idée de l'évolution [[°1389](#)]. Mais c'est en 1860 qu'il conçut et fit connaître par un prospectus le plan d'un vaste ouvrage de synthèse où il s'est donné pour tâche de rassembler en un système cohérent toutes les productions scientifiques de son temps, en les harmonisant avec les thèses philosophiques et religieuses régnantes, dans la mesure où il les jugeait légitimes. Surmontant les fatigues d'une santé précaire, il sut réaliser ce dessein en publiant la série de ses *Principes*, depuis les *Premiers Principes* parus en 1862 jusqu'aux *Principes de Morale* parus en 1892 en passant par les *Principes de biologie*, de *psychologie* et de *sociologie*. Il y ajouta divers *Essais* sur la *Classification des sciences* (1864), *l'Éducation* (1861), etc. et une *Autobiographie*.

Malgré la complexité d'une telle oeuvre, et bien que plusieurs détails aient varié en cours d'exposition, on y constate une fermeté remarquable sur les principes fondamentaux d'interprétation. Esprit essentiellement synthétique, doué d'une grande puissance d'assimilation, H. Spencer avoue « qu'il lui a toujours été impossible de lire un livre qui partait d'un point de vue étranger au sien » ; chez lui, tous les détails nouveaux se rangeaient dans un système unique. Or l'idée centrale de ce système est celle de l'ÉVOLUTION, qu'on peut formuler en ce principe fondamental :

Tout le connaissable s'explique par l'évolution, et celle-ci, en s'appliquant à la métaphysique et à la religion, nous permet de prouver l'existence de l'Inconnaissable.

Spencer, il faut le noter dès l'abord, accepte pleinement les principes fondamentaux du positivisme [[§471](#)] ; le connaissable, pour lui, c'est uniquement le relatif, l'ensemble des phénomènes ou faits d'expérience dont il faut établir les lois. Mais plus hardi qu'A. Comte, il construit une synthèse *objective*, unifiée par une loi physique et il lui soumet tous les phénomènes scientifiques, sans exclure ceux de la conscience [[°1390](#)]. Bien plus, il estime que l'ensemble de ces connaissances positives nous conduit irrésistiblement, par delà le relatif, jusqu'à l'affirmation de l'Absolu ; et bien que l'essence de celui-ci nous reste inaccessible, cette thèse de l'Inconnaissable est le vrai couronnement de la synthèse spencérienne. Celle-ci se développe donc en cinq étapes :

1. La loi universelle de l'Évolution.
2. L'Évolution physique et biologique.
3. L'Évolution psychologique.
4. L'Évolution sociale et morale.
5. L'Évolution métaphysique et religieuse : l'INCONNAISSABLE.

A) La loi universelle de l'Évolution.

§480.1). H. Spencer établit d'abord, en invoquant l'opinion générale des penseurs, que la philosophie se caractérise, non point par son objet, car elle porte, comme toute connaissance, soit vulgaire, soit scientifique, sur les faits d'observation et leurs lois ; mais par la façon plus générale, plus synthétique d'atteindre cet objet. « La connaissance de l'espèce la plus humble, écrit-il, est le savoir *non unifié* ; la science, le savoir *partiellement unifié* ; la philosophie, le savoir *complètement unifié* » [[°1391](#)].

Il semble difficile à première vue, de ramener ainsi à l'unité l'immense complexité des faits, en indiquant l'unique loi dont chacun ne serait qu'une manifestation. Pour y parvenir, H. Spencer commence par déterminer les éléments fondamentaux de cette synthèse ; et, fidèle au *mécanisme* dont nous avons vu la domination s'étendre de plus en plus depuis Descartes et Newton, il se propose de tout reconstruire avec deux éléments : la *matière* et le *mouvement*. La matière apparaît comme une masse résistante douée d'étendue ; le mouvement se manifeste en parcourant un certain espace pendant un certain temps [[°1392](#)] et synthétise ainsi ces deux notions fondamentales en sciences.

L'existence de ces éléments est régie par des lois tout à fait générales, s'appliquant à tous les domaines et pour cela, relevant de la philosophie. Les principales sont : la loi de *l'indestructibilité* ou de la conservation *de la matière*, constatée en tous les faits, depuis que Lavoisier a introduit la balance dans l'observation des changements corporels ; la loi de la *continuité du mouvement*, autre aspect de l'inertie de la matière, puisqu'elle suppose le mouvement toujours égal à lui-même ; d'où plusieurs lois secondaires, comme celle de la transformation des énergies en d'autres équivalentes, chacune de ces énergies (électricité, chaleur, son, lumière, etc.), n'étant que du mouvement transformé ; la *loi du rythme* selon laquelle un mouvement se mue périodiquement en un mouvement antagoniste. Mais surtout, ces diverses lois se déduisent toutes d'une seule, qui est le principe suprême de la synthèse : la *loi de la conservation de l'énergie* que Spencer appelle loi de la *persistance de la force* [°1393]. On peut considérer en effet que la force [°1394] se manifeste d'une manière statique dans la matière résistante ; et d'une façon dynamique dans le mouvement et les diverses énergies en lesquelles il se transforme. De la sorte, l'indestructibilité de la matière, comme la continuité du mouvement et les lois qui en dérivent ne sont que divers aspects de la loi de persistance de la force ; mais celle-ci est un postulat fondamental, absolument indémontrable, parce qu'il est présupposé dans toutes les autres démonstrations scientifiques.

Cependant, avec cette loi suprême, nous n'avons pas encore l'idée unificatrice que nous cherchons, car « constater les lois des facteurs, ce n'est pas constater la loi de leur coopération. La question n'est pas de savoir comment tel ou tel facteur, matière, mouvement, force, se comporte... Ce qu'il s'agit d'exprimer, c'est le produit combiné de tous les facteurs sous tous ses aspects » [°1395] ; c'est, en d'autres termes, une loi expliquant la synthèse de tous les événements sans exception. Cette grande loi est celle de *l'évolution*, avec le mouvement antagoniste qui la suit nécessairement selon la loi du rythme : la *dissolution*.

D'une façon générale, l'évolution suppose un mouvement de *synthèse*, une intégration de matière, allant du simple au composé, tandis que la dissolution implique le mouvement inverse d'analyse. De plus, de nombreux faits montrent que la concentration s'accompagne de perte de mouvement externe ou surtout interne, tandis que toute dissolution entraîne

une accumulation de mouvement sous une forme quelconque ; d'où la définition générale : « Nous entendrons par *dissolution*... l'absorption de mouvement et la désintégration de matière ; et nous appellerons *évolution* l'opération inverse, qui est toujours une intégration de matière et une dissipation de mouvement » [[°1396](#)].

Mais tandis que la dissolution suit toujours une marche assez simple, il n'en est pas de même pour l'évolution. À côté de *l'évolution simple*, formée des deux seuls éléments qu'on vient de dire, il y a *l'évolution composée* où la redistribution de matière qui forme le composé s'accompagne de plusieurs caractères secondaires ayant valeur de lois. Les faits nous obligent, dit Spencer, à préciser de trois façons le sens de l'évolution :

a) Elle s'opère par *consolidation*, allant d'un état moins cohérent à une plus grande cohérence ; par exemple, les astres provenant du milieu inconsistant de la nébuleuse acquièrent de la cohésion ; les organes en se formant se solidifient, les os se soudent et se renforcent, etc. b) Elle s'opère par *différenciation*, allant de l'homogène à l'hétérogène ; cette multiformité croissante accompagne partout le progrès, surtout dans les vivants : « L'histoire d'une plante et celle d'un animal, en nous racontant comment leur volume s'accroît, nous raconte aussi comment leurs parties deviennent en même temps plus différentes » [[°1397](#)] en passant de la cellule primitive à l'organisme. c) Elle s'opère par *détermination*, allant de l'indéfini au défini : il se fait un progrès de la confusion à l'ordre, d'un arrangement indéterminé à un déterminé [[°1398](#)]. Car la dissolution peut aussi augmenter l'hétérogénéité : un germe morbide introduit plus de variété dans l'activité organique, mais en le désorganisant ; l'évolution s'en distingue, parce qu'elle tend à plus d'ordre et d'unité. On le constate (comme pour les deux autres caractères) dans toute la série des faits, dans la formation des mondes, dans les organismes vivants, dans l'ordre psychologique et social ; ainsi, les premiers hommes « avaient des outils de silex qui manquaient totalement de précision » en comparaison des machines de l'industrie moderne [[°1399](#)].

Enfin, dans l'évolution composée, le changement ne se dissipe pas tout entier et la partie conservée tend aussi à devenir plus ferme, plus hétérogène et plus ordonnée ; d'où la formule générale :

L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue [°1400].

Telle est la loi qui, selon H. Spencer, synthétise tous les phénomènes connaissables, depuis ceux de la nébuleuse primitive, jusqu'aux faits sociaux de l'homme le plus civilisé.

Mais le sommet de l'organisation n'est pas la dernière étape ; la dissolution qui, par moment et par endroit, accompagne constamment le progrès, prendra un jour le dessus ; car le mouvement et les diverses formes d'énergie, en se dissipant toujours, finiront par constituer un état d'universel équilibre qui sera aussi la mort universelle. Ce retour à l'inconsistance primitive doit-il être définitif ? Spencer avoue que cette question est scientifiquement insoluble ; l'affirmative est une hypothèse plausible ; mais on peut aussi admettre qu'au delà des mondes accessibles à nos sciences actuelles, il se trouve des réserves d'énergie pour ainsi dire infinies [°1401], en sorte que, sous leur influence, l'univers revenu à l'état de nébuleuse reprendrait son essor vers l'organisation. Nous arriverions ainsi à un rythme immense d'évolutions et de dissolutions dont la durée défie tout calcul et dont la succession n'aurait ni début ni fin : Telle était déjà la vision du monde conçue par les Stoïciens [°1402], à laquelle revient comme d'instinct toute synthèse fondée sur le mécanisme.

Reste un dernier effort pour achever cette synthèse. La loi d'évolution, avec ses divers aspects, est une formule inductive assez complexe. H. Spencer en a rattaché tous les éléments par *déduction* à l'unique loi absolument première : la loi de la conservation de l'énergie. Si l'on admet en effet dans l'univers une quantité invariable de force [°1403], il est nécessaire que s'ensuive l'évolution composée telle qu'on l'a décrite, parce que les parties de la masse homogène exposées diversement à une même force réagiront différemment, en sorte qu'une seule cause produira une multitude d'effets (un même choc produira du mouvement, de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, etc.), ce qui entraîne de l'hétérogénéité croissante ; tandis que, sous l'action de ces forces, les parties semblables *doivent* s'agglomérer,

d'où l'apparition d'un ordre mieux défini. Et d'autre part, la dissolution finale découle avec la même nécessité de cette même loi ; car les forces ne produisent l'évolution qu'en se heurtant pour s'équilibrer, la plus forte cédant en partie à la plus faible ; et puisque leur quantité est invariable, on ne peut qu'obtenir l'universel nivellement qui est aussi la dispersion de la nébuleuse. Tout s'explique donc par la « persistance de la force » qui s'épanouit dans la grande loi de l'évolution.

Cette vue a toute la beauté d'une synthèse vraiment unifiée, et toute la fragilité du pur mécanisme dont nous avons montré les faiblesses en philosophie [[§21](#)]. Au seul point de vue des énergies physiques, le principe de l'« équivalence des forces » est sans doute une vérité d'expérience pour la science moderne qui, par abstraction, ne considère que l'aspect quantitatif et mesurable des phénomènes ; mais en saine philosophie, il est indéfendable. Au point de vue *qualitatif*, des réalités comme le mouvement, la chaleur, la lumière, l'électricité, etc. ne sont nullement équivalentes ; et ce point de vue qualitatif qui est celui d'Aristote et de saint Thomas, est le seul admissible pour une interprétation totale du réel, conforme au bon sens [[PDP §313](#)]. Mais avant d'apprécier plus complètement la synthèse spencérienne, il convient de la suivre en ses diverses applications.

B) Évolution physique et biologique.

§480.2). H. Spencer n'a pas appliqué spécialement son principe fondamental à la nature inorganique : « J'ai jugé convenable, écrit-il, de ne pas traiter ce grand sujet, d'abord parce que, même en le supprimant, mon plan est trop vaste ; et ensuite, parce que l'explication de la nature organique d'après la méthode que je propose est bien plus importante » [[°1404](#)] ; il y a cependant puisé de nombreux exemples pour illustrer ses thèses générales, montrant comment il concevait la genèse des mondes selon l'hypothèse de Laplace et comment les faits d'ordre géologique, physique et chimique pouvaient s'organiser suivant la loi d'évolution.

En biologie, il s'est assimilé, en les intégrant dans un ensemble plus vaste, les thèses transformistes de Darwin. Il utilise à son profit la masse impressionnante de faits accumulés par son sagace contemporain ; car il montre aisément dans les faits d'embryogénie, de similitude morphologique, etc., la réalisation de la loi d'évolution avec ses trois

aspects : passage de l'homogène à l'hétérogène, avec consolidation de l'ensemble et détermination d'un ordre meilleur. Il reste d'ailleurs fidèle à l'esprit mécaniste des sciences modernes et, plus explicitement que Darwin, il ramène les progrès de l'organisation biologique et de la différenciation des espèces à une transformation de forces mécaniques. Ainsi, la loi fondamentale darwinienne de la *persistance du plus apte* par la sélection naturelle et la lutte pour la vie, devient une illustration de la loi mécanique de « la ségrégation des parties semblables dans une masse soumise à une force quelconque ». Si par exemple, on jette au vent un mélange de corpuscules variés, les plus gros tombent ensemble et les plus légers sont dispersés ; ainsi en est-il pour les individus d'une espèce soumis aux forces de la lutte pour la vie : les semblables ou les plus forts se rassemblent et résistent mieux à la dispersion ; ils persistent donc, et les plus faibles disparaissent. De même, Spencer conçoit la vie comme une synthèse de forces plus riches, mieux ordonnées certes, mais de même ordre que les forces chimiques : « La vie, dit-il, peut se définir, une adaptation continuelle des relations internes aux relations externes » [[°1405](#)]. Ce sont deux systèmes de forces : celui du milieu et celui des opérations vitales qui s'influencent inévitablement et se conservent en équilibre mobile.

C) Évolution psychologique.

§480.3). C'est aussi par étapes insensibles que le progrès s'élève au monde de la conscience, si bien qu'il est pratiquement impossible d'indiquer la ligne de démarcation entre le physiologique et le psychologique ; tout porte à considérer le second comme la transformation du premier. « Quoiqu'il nous soit encore impossible, écrit Spencer, de prouver que l'état de conscience et l'action nerveuse sont les faces internes et externes du même changement, cependant cette hypothèse s'accorde avec tous les faits observés et... nous n'avons d'autre vérification possible que celle qui résulte d'un accord complet entre nos expériences » [[°1406](#)].

Cependant, la différenciation produite par l'évolution permet aussi de caractériser le groupe des phénomènes de l'âme. Spencer résout ici une double série de problèmes : les uns de psychologie expérimentale, concernant la classification et les lois des faits de conscience ; les autres, de

critique, concernant l'origine des notions premières et la valeur de nos sciences.

1. Problèmes de psychologie expérimentale. Pour classer nos activités psychologiques, Spencer en expose la genèse : « C'est, dit Ribot, le premier essai vraiment scientifique d'une histoire des phases diverses que parcourt l'évolution de la vie mentale » [°1407]. Appliquant la définition générale de la vie, il montre partout « un ajustement continu des rapports internes aux rapports externes ». Au plus bas degré, le milieu est simple, comme celui où vit « la *gregarina*, animal monocellulaire qui habite les intestins de certains insectes et est baigné par le fluide nutritif qu'il assimile » [°1408] et la correspondance du vivant à ce milieu est directe et homogène. Mais à mesure que les influences externes se compliquent, l'adaptation se diversifie (hétérogénéité) : elle s'étend dans l'espace au moyen des sens externes, et, chez l'homme, de la vie intellectuelle [°1409] ; elle se prolonge dans le temps, grâce à la faculté de prévoir, assez courte chez les sauvages, très développée chez les civilisés ; en même temps, elle gagne en précision et en richesse, tout en se concentrant en organismes bien ordonnés, pour constituer enfin les systèmes scientifiques et sociaux. C'est donc, selon Spencer, un enrichissement successif et insensible qui permet de ramener les formes les plus hautes de la vie intellectuelle à la définition de toute vie : un équilibre de forces internes et externes qui sont finalement d'ordre mécanique ; nos classifications courantes distinguant l'instinct, la raison, la mémoire, etc. sont superficielles et recouvrent une identité foncière.

Cependant, le progrès de l'organisation parcourt diverses étapes qui suggèrent d'elles-mêmes une classification. D'abord, les phénomènes vitaux d'ordre physique ou conscient forment deux classes « nettement distinguées par ceci, dit Spencer : l'une des deux classes renferme des changements à la fois simultanés et successifs ; l'autre, seulement des changements successifs. Tandis que les phénomènes qui sont l'objet de la physiologie se produisent sous la forme d'un nombre immense de séries différentes liées ensemble, les phénomènes qui sont l'objet de la psychologie au contraire ne se produisent que sous la forme d'une simple série » [°1410].

Parfois sans doute, les faits de conscience sont simultanés, mais, d'une façon générale, leur caractère propre est de se succéder uniquement dans le temps, tandis que la vie physiologique s'étale aussi dans l'espace. La loi fondamentale de cette succession est *l'association* que Spencer formule ainsi : « La force de la tendance qu'a l'antécédent d'un changement psychique à être suivi par son conséquent est proportionnée à la persistance de l'union entre les objets externes qu'il représente » [[°1411](#)].

La première manifestation de la vie psychologique est *l'instinct* qui lui-même plonge ses racines dans la physiologie ; car Spencer le définit : « *un acte réflexe composé* ». À une excitation élémentaire, le système nerveux répond en s'adaptant par un simple réflexe ; en montant dans l'organisation des vivants, le milieu étant plus complexe, l'adaptation vitale devient la « série des actes instinctifs », formée, selon la loi d'évolution, par une intégration ordonnée et complexe de réflexes simples.

L'instinct en s'enrichissant, engendre à son tour la *mémoire* ; car le souvenir n'est, selon Spencer, qu'un *commencement d'excitation nerveuse*. Par exemple, « se rappeler la couleur rouge, c'est être à un faible degré dans cet état psychique que la présentation de la couleur rouge produit. Se rappeler un mouvement fait avec les bras, c'est sentir à un faible degré la répétition de ces états internes qui accompagnent le mouvement ; c'est un commencement d'excitation de tous ces nerfs dont une excitation plus forte a été éprouvée durant le mouvement » [[°1412](#)]. Lorsque l'instinct supérieur a organisé un grand nombre de mouvements, plusieurs parmi ceux-ci ne peuvent s'extérioriser et restent à l'état de tendance : ils se transforment en souvenirs, prêts à reparaître dès que l'adaptation le demandera. Bref, la mémoire est une accumulation d'expériences qui, grossie par l'hérédité, devient une source de progrès constant en permettant une adaptation de plus en plus large, riche et précise avec l'extérieur.

Ainsi, de la mémoire, naît peu à peu la raison. La pensée en effet, comme toute vie, est une *adaptation* ; connaître, c'est toujours rapporter un objet nouveau à un autre déjà connu [[°1413](#)], en saisissant à la fois les différences qui les opposent et les similitudes qui les rassemblent. Si, par exemple, passant près d'un champ, on entend un bruit insolite et que, tournant la tête, on voit une volée de perdrix, le bruit est aussitôt « expliqué » dans notre

raison, parce que nous pouvons en donner la « cause », c'est-à-dire : nous pouvons aisément classer ce cas particulier parmi les phénomènes appelés « vol d'oiseaux » [°1414]. Or cette opération de classement est, dit Spencer, le fruit des expériences accumulées par la mémoire ; chez les animaux et les enfants, elle se contente de passer d'un fait à un autre fait ; mais avec le progrès de la race humaine et de la vie sociale, elle a produit les grands systèmes scientifiques, aussi riches que bien ordonnés, oeuvre propre de la raison.

Parallèlement au progrès de la connaissance, se développe l'aspect affectif, qui achève l'oeuvre vitale d'adaptation commencée par la pensée. Le sentiment le plus simple est le *désir* qui accompagne l'instinct comme une tendance à s'emparer de l'objet externe. Pour répondre à des situations plus complexes, les sentiments simples forment des groupes ; les groupes s'associent et engendrent les multiples nuances de la vie sentimentale [°1415]. Quand la complexité devient si grande que l'adaptation n'est plus automatique, mais que, dans la foule des mouvements qui surgissent pour répondre à l'excitation, plusieurs groupes antagonistes se contrebalancent, on appelle cet état d'âme la *délibération* ; et quand l'impulsion la plus forte se réalise, on parle de *décision volontaire*. Cette interprétation exclut évidemment la *liberté* : celle-ci, dit Spencer, est une *illusion* due à ce que nous considérons notre « moi » comme distinct du groupe de phénomènes qui le constitue à chaque moment [°1416].

À un autre point de vue, partant de la connaissance la plus parfaite, Spencer en indique les principaux degrés descendants. Au sommet, il place le *raisonnement quantitatif composé*, tel qu'on le trouve dans les plus hautes généralisations de la science mathématique et leurs applications à l'industrie ; ce sera, par exemple, l'acte de l'ingénieur qui, ayant déterminé les éléments d'un pont en fer, établit par le calcul ceux d'un pont de portée double. En descendant, nous trouvons ce même raisonnement à l'état simple, puis le raisonnement *qualitatif*, où l'identité des mesures est remplacée par la similitude des perfections ; ce dernier, à l'état imparfait, devient une *induction* fondée sur de pures analogies. Dans tous ces raisonnements, l'esprit accomplit une classification de *rappports* ; plus bas, la *perception* est une classification *d'attributs*, car elle suppose plusieurs sensations simples portant sur les qualités premières ou secondes des corps

et elle en forme la synthèse en les classant par association autour d'une propriété centrale [°1417]. À la base, viennent enfin les *perceptions* les plus simples qui se ramènent à celle de la résistance. Ceci nous conduit à la deuxième série de problèmes.

2. Problèmes critiques : valeur des notions fondamentales et des sciences. Tous les phénomènes connaissables, selon Spencer, s'expliquent par deux seuls éléments : la matière et le mouvement, qui se déploient en une merveilleuse diversité selon la loi d'évolution ; et eux-mêmes se ramènent à un seul : la *force* qui, sous sa double forme statique (matière) et dynamique (énergie) persiste indéfectiblement. Mais que vaut notre perception de cet élément fondamental ?

Spencer estime d'abord que notre connaissance ne peut saisir la réalité extérieure telle qu'elle est en elle-même ; il rejette ce qu'il appelle le « réalisme naïf » des anciens. Non seulement la chose en soi nous échappe [°1418], mais les phénomènes dont la science établit les lois ne sont pas nécessairement en eux-mêmes tels que nous les voyons en notre conscience : SPENCER proclame la « relativité de notre connaissance ». Il adopte sur ce point les conclusions de Hamilton et de Mansel en les corroborant de ses propres réflexions. Si la connaissance a pour but d'adapter nos réactions internes aux influences externes, il suffit qu'elle nous apprenne qu'à telle relation externe répond nécessairement telle relation interne ; par exemple, pour nous préserver d'une brûlure, il suffit de savoir qu'à la perception d'une flamme suivie de contact, correspond nécessairement en nous la sensation douloureuse qui accompagne la destruction des tissus ; et il est inutile pour nous adapter au milieu, que la flamme soit bien comme nous la voyons. Ainsi, la perception fondamentale de force ou résistance a pour contenu l'expérience intime de notre *effort musculaire* ; comme nous constatons qu'en soulevant un corps nous dépensons une certaine énergie musculaire, nous concluons qu'il y a hors de nous une force égale qui lui fait équilibre, et nous la supposons de même nature que notre énergie interne ; mais rien ne garantit la vérité de cette hypothèse. Au contraire, la réflexion la condamne, car elle suppose implicitement que tous les corps sont doués de conscience, ce qui n'est guère intelligible. Ainsi, toute notre connaissance est relative, c'est-à-dire qu'elle a uniquement pour objet des *relations* : celles qui relient notre vie

consciente à l'extérieur inconnu en soi ; celles qui relient entre elles ces « choses en soi » inconnues. Ces relations sont toujours limitées et précises, car elles supposent des éléments mesurables ; et elles sont la « condition » [°1419] indispensable de toute connaissance scientifique, puisque « penser », c'est rapporter un nouvel objet à une classe déjà connue.

Ce relativisme foncier de nos sciences n'implique pas cependant l'idéalisme. Spencer lui préfère le *réalisme*, pour deux raisons : d'abord, une raison négative qu'il appelle « argument de priorité ». « Supposé, dit-il, que le réalisme ne fût pas suffisamment établi, encore faudrait-il le préférer à l'idéalisme, car il est impossible de formuler ce dernier, *à fortiori* de le prouver sans présupposer à chaque pas le réalisme et prendre appui sur lui [°1420] ; les chances présumées d'erreur du réalisme se retrouvent donc, mais décuplées, dans la conception idéaliste ». Puis, d'une façon positive, il montre que l'objet des sciences, par sa relativité même, exige une réalité absolue dont il est la manifestation [°1421].

Enfin, la théorie de l'évolution permet de concilier plus complètement le relativisme et le réalisme de notre connaissance, en interprétant la doctrine kantienne des formes *à priori* de façon à sauvegarder les droits de l'empirisme, cher à l'école anglaise. Spencer montre d'abord que l'espace et le temps ne sont pas, comme le voulait Kant, des formes innées et primitives, mais le fruit de l'abstraction travaillant sur l'expérience. Ainsi, quand notre perception primitive de résistance nous manifeste plusieurs points simultanés, nous formons l'idée d'étendue ; il suffit ensuite, par abstraction, de considérer cette étendue comme vide, mais capable de contenir des points résistants, pour obtenir l'idée d'espace. Si les points résistants sont successifs, ils engendrent l'idée de mouvement et le même effort d'abstraction donne la notion de temps. L'espace et le temps dérivent donc de l'expérience.

Cependant, notre perception, selon Spencer, est douée de deux formes *à priori* plus profondes : celles de *ressemblance* et de *différence*. L'acte de penser en effet consistant à rapporter un nouvel objet à une classe déjà connue, serait impossible, si l'on ne constatait entre les deux objets une différence qui les distingue et une ressemblance qui permet de les classer ensemble : il y a là deux conditions nécessairement présupposées à toute

pensée, et donc *à priori*, déposées en nous par la nature. D'ailleurs, ces conditions, *à priori* pour notre pensée *actuelle*, sont aussi un résultat de l'expérience ; car, selon la loi d'évolution, elles ont été formées et imprimées peu à peu dans le cerveau humain par les efforts patients des générations passées. Elles sont donc le fruit d'une expérience accumulée, qui consistait, au début, en une réponse directe de la conscience à son milieu, et qui s'est organisée progressivement en raisonnements et systèmes scientifiques, réponse indirecte, plus riche et plus efficace à un milieu plus large et plus complexe.

Nous aboutissons ainsi, selon l'expression de Spencer, à un *réalisme transfiguré* — nos perceptions et nos sciences ont un réel rapport avec les phénomènes organisés hors de nous, puisqu'elles en viennent et s'y adaptent ; mais ce rapport est comparable à celui que possède une figure en perspective avec son modèle. L'un n'exprime pas l'autre tel qu'il est, mais chacun de ses éléments correspond aux divers éléments de l'autre. C'est pourquoi la vérité se définit : « la correspondance exacte des relations subjectives avec les relations objectives » [[°1422](#)].

Dans ces limites, Spencer défend efficacement l'infailible vérité de nos sciences en donnant comme critère suprême *l'inconcevabilité* de la contradictoire. Lorsque nous lions dans le jugement un sujet à un attribut, nous parlons de certitude, si la liaison est indissoluble et qu'elle résiste à tous nos efforts pour la briser. Si nous disons, par exemple : « L'oiseau est brun », il est aisé de penser qu'il est noir : cette proposition n'est que *douteuse*. Si nous disons, « La glace est froide », il est plus difficile de substituer l'affirmation : « Elle est chaude » ; cependant, « si je songe à une température de congélation de l'eau qui serait supérieure à la température du sang dans l'organisme, je parviens à briser l'association des états de conscience exprimés par les mots : *glace, froide* et à la remplacer par l'association : *glace, chaude* » [[°1423](#)]. L'impuissance à penser « La glace est chaude » n'est donc que relative. Au contraire, si je dis : « Tout triangle a trois angles », l'impossibilité de briser l'association est absolue ; tous nos efforts échouent. Nous avons alors une certitude qui est la pleine vérité. Or, cette inconcevabilité n'est pas seulement pour Spencer une impuissance *subjective*, car la cause en est « dans son désaccord avec toutes nos observations personnelles et avec les résultats uniformes et permanents

déposés par les expériences du passé dans notre organisation cérébrale » [°1424]. En s'appuyant ainsi sur l'expérience, ce critère revient à celui de l'« évidence objective » et par conséquent, justifie pleinement l'infaillible vérité.

D) Évolution morale et sociale.

§480.4). En l'absence de libre arbitre, la notion de *morale* doit perdre sa signification traditionnelle ; il ne s'agit plus d'une science pratique présentant à la liberté humaine un code de lois *obligatoires*, en sorte que leur observance *mérite* la récompense, et leur violation, le châtement [°1425]. Spencer, il est vrai, usant du langage habituel, parle d'une « règle qui puisse bien diriger notre conduite » [°1426] ; mais cette règle n'est rien d'autre, pour lui, que l'épanouissement nécessaire de la loi d'évolution, et l'on pourrait définir sa morale : « la déduction des formes de plus en plus parfaites que doit prendre nécessairement l'action humaine, individuelle et sociale, soumise à la loi fondamentale de l'évolution ».

La vie humaine, en s'adaptant, comme toute vie, à son milieu, poursuit son bien ; celui-ci est donc ce qui nous est *utile*. De plus, comme le montre l'expérience, nous y trouvons le bonheur qui, est d'abord plaisir sensible avant de devenir satisfaction supérieure du penseur ou du citoyen. En ce sens, la morale spencérienne peut se dire *utilitariste* ou même *hédoniste*. Mais Spencer, comme A. Comte, reconnaît dans l'homme, à côté des tendances égoïstes, une disposition à l'altruisme, fondement de la vie sociale ; et, conformément à l'évolution, il affirme lui aussi que les tendances altruistes sont destinées à prédominer de plus en plus. En progressant, l'humanité passe « de l'uniformité confuse et de la promiscuité des commencements à la variété harmonieuse des individualités. De même que de la nébuleuse primitive sont sorties d'innombrables étoiles distinctes, de même, de la masse informe des tribus sauvages ont émergé les individus des sociétés civilisées » [°1427]. Chaque homme gagne ainsi une personnalité de plus en plus riche et puissante. Mais en même temps qu'il se spécialise comme partie, il s'harmonise mieux au « tout » social, et cette adaptation, source de sa perfection, fait aussi son bonheur et sa moralité. Au terme de ce progrès, la conduite droite sera la seule naturelle. « Les actions auxquelles l'homme se soumet aujourd'hui avec répugnance et uniquement

parce qu'elles lui sont présentées comme obligatoires, il les accomplira sans effort et avec plaisir ; de même que celles qu'il évite par sentiment du devoir, et quoiqu'il lui en coûte, il s'en abstiendra parce qu'elles lui seront désagréables » [[°1428](#)]. Chacun trouvera sa joie dans le dévouement aux autres, et ce sera la béatitude : béatitude terrestre, fruit nécessaire du progrès et de la loi d'évolution.

En attendant, l'humanité actuelle est seulement en marche vers l'idéal, ce qui explique les déficiences de sa moralité ; il faut attendre que l'hérédité incorpore peu à peu à notre structure organique les sentiments généreux et les tendances altruistes où se concrétise le bien moral. Les premières générations humaines ont aidé spontanément ce progrès en imaginant les systèmes religieux où les dieux, par leurs lois autorisées et leurs sanctions redoutables, réprimaient l'égoïsme encore puissant ; tandis que l'éducation des parents et les mœurs publiques transformaient peu à peu cette vie plus haute en habitude agréable : pour les adeptes de la doctrine évolutionniste, ces secours deviennent caducs et doivent être remplacés par les influences et les sanctions sociales, et aussi par ce que Spencer appelle des « intuitions morales », c'est-à-dire par les réflexions philosophiques qui nous habituent à saisir le vrai sens de notre destinée et nous persuadent que notre bonheur est dans l'accomplissement du bien, épanouissement plénier de notre nature.

Dans cette théorie, le *progrès social* est parallèle au progrès moral. Spencer a montré en détails comment l'humanité sortie peu à peu du monde animal, selon les lois darwiniennes, s'est élevée progressivement vers la civilisation, jusqu'au niveau de la société anglaise de son temps, où l'on constate en tous les domaines (langue, sciences, arts, politique, industrie, etc.) une très riche hétérogénéité unie à une délimitation nette des fonctions, une harmonie parfaite et une réelle stabilité de l'ordre social. Le meilleur gouvernement, à son avis, est le système libéral où chaque individu peut déployer pleinement sa personnalité et s'unir librement aux autres pour obtenir les buts particuliers de la vie : progrès économique, moral, religieux, artistique. etc. ; en sorte que l'État et l'autorité se restreignent de plus en plus au rôle de *protéger* les droits de chacun et de *refrérer* par des sanctions efficaces les désordres et les injustices.

Pour montrer que la même loi d'évolution règle la vie sociale, comme elle réglait les étapes inférieures de la vie corporelle, Spencer développe la comparaison entre la société et l'organisme vivant. Il indique quatre principales ressemblances : 1) Tous deux commencent par être de petits agrégats ; leur masse augmente, et ils peuvent même devenir cent fois ce qu'ils étaient à l'origine. — 2) Leur structure est si simple d'abord qu'un peut dire qu'ils n'en ont pas ; mais dans le cours de leur développement, la complexité de structure croît généralement. — 3) À l'origine, la dépendance mutuelle des parties existe à peine ; mais elle devient finalement si grande que l'activité et la vie de chaque partie ne sont possibles que par l'activité et la vie des autres. — 4) La vie du corps est beaucoup plus longue que celle des éléments qui constituent le corps ; et l'organisme total survit à la disparition des individus qui le composent ; il peut même croître en masse, en structure, en activité, malgré ces pertes successives [[°1429](#)].

Spencer a bien conscience que ce sont là des analogies plus que des identités, et il relève aussi des divergences frappantes : 1) « Les sociétés n'ont pas de formes extérieures définies comme les plantes et les animaux. — 2) L'organisme social ne forme pas une masse continue comme le fait le corps vivant. — 3) Tandis que les derniers éléments vivants du corps individuel sont le plus souvent fixés dans leur position relative, ceux de l'organisme social peuvent changer de place : les citoyens peuvent aller et venir à leur gré pour gérer leurs affaires. — 4) La plus importante différence, c'est que dans le corps animal, il n'y a qu'un tissu doué de sentiment (tissu nerveux), et que dans la société, tous les membres en sont doués » [[°1429](#)]. Cependant, en se mettant au point de vue du penseur anglais, pour lequel il n'y a dans l'univers qu'un déploiement de phénomènes, tous égaux dans leur essence, puisqu'ils sont diverses manifestations d'une même force, sans qu'on puisse savoir s'il y a une ou plusieurs réalités ainsi manifestées, on comprendra que les divergences entre agrégats sociaux et organismes physiologiques tendent à perdre de leur importance, tandis que les similitudes s'exagèrent et deviennent diverses applications d'une loi identique en son essence.

Mais c'est précisément ce postulat positiviste qui rend si fragile en ses diverses parties la belle synthèse spencérienne. Cette fragilité éclate en

particulier en sociologie comme en psychologie. Car les « membres » de la société ne sont comparables, ni à de purs phénomènes, ni même à des *membres* sans indépendance, intégrés dans un corps vivant. Ce sont des *personnes* autonomes, substances libres et douées d'activités propres et jouissant d'une destinée immortelle. De même, en expliquant toutes les manifestations de la conscience par les transformations de simples mouvements réflexes, Spencer ramène indûment la réalité supérieure à l'inférieure. L'ordre des faits de conscience est aussi réel que celui des faits physiologiques, mais il est de nature plus immatérielle, manifestant un degré de perfection supérieure. Et dans la conscience, les activités de l'intelligence et de la volonté libre sont d'un ordre plus élevé encore, ayant une nature pleinement spirituelle et exigeant l'immortalité du principe où elles s'enracinent, de notre âme humaine. Ces grandes vérités échappent nécessairement à un système mécaniste, mais elles sont fondées sur des faits incontestables qu'on ne peut négliger sans erreur.

Rien d'étonnant dès lors, si la destinée morale proposée par Spencer soit incapable de satisfaire les aspirations de l'âme immortelle ; elle est d'autant plus insuffisante que cet état de perfection morale et sociale où doit s'épanouir notre idéal humain ne peut être définitif. La dissolution devant suivre toujours l'évolution, le bonheur suprême n'est que provisoire ; l'humanité replongée comme toutes choses, dans le chaos, sera condamnée à recommencer éternellement son cycle évolutif de la barbarie à la civilisation.

Parmi l'universel changement, une chose cependant demeure comme un ultime point d'appui, et la preuve de son existence est le couronnement de la synthèse spencérienne : c'est l'INCONNAISSABLE.

Précis d'histoire de philosophie

(§481 à §484)

E) Évolution métaphysique et religieuse : l'Inconnaissable.

§481). L'habitude de considérer les questions par leur côté le plus universel orientait Spencer vers la conception d'un élément plus profond et plus réel même que l'ensemble des phénomènes : aussi, dépasse-t-il franchement le pur positivisme en prouvant l'existence de l'Absolu et de l'Infini. Et pourtant, les deux preuves qu'il présente, inspirées de sa théorie évolutionniste, montrent en même temps selon lui, que cet Être suprême est l'Inconnaissable.

1) **Preuve par l'objet des sciences.** Cet objet, nous l'avons dit, est le *phénomène*, c'est-à-dire ce qui apparaît ; c'est aussi le *relatif* exprimé par nos lois quantitatives précises, et donc fini. Mais il est impossible de penser une apparence, s'il n'y a rien qui apparaît. Une relation est totalement inconcevable, s'il n'y a pas de sujet relatif, rapporté à un autre. Il y a donc au fond de toutes nos pensées comme résidu indestructible, l'existence d'une réalité distincte de la pensée, indépendante de nous : d'un ABSOLU sans lequel ne serait possible aucune vraie connaissance du relatif ; et comme cet Absolu n'est plus rapporté à un autre qui le limiterait, il est aussi l'Infini. Tous les phénomènes expliqués par nos lois scientifiques ne sont que la manifestation de cette Réalité dernière.

Mais si nous essayons de nous en former une idée claire, nous aboutissons de toute part à la contradiction. Prenons les faits extérieurs : les notions fondamentales dans la perspective mécaniste de Spencer, sont l'espace et le temps, la matière et la force. Or, « l'espace et le temps sont complètement incompréhensibles. La connaissance immédiate que nous croyons en avoir, devient, quand on l'examine, une ignorance totale » [[°1430](#)] ; et cela pour plusieurs raisons, entre autres, parce que leur réalité exige que ce soit des *entités infinies* ; mais toutes les entités connaissables *scientifiquement* sont déterminées, mesurables et finies pour entrer dans nos lois. — La matière à

son tour est absolument incompréhensible. « Quelque supposition que nous fassions, nous trouvons, en l'analysant, qu'elle ne nous laisse que le choix entre des absurdités opposées » [°1431]. Spencer examine les hypothèses que la matière serait totalement solide, ou, selon Newton, formée d'atomes séparés et reliés par la force ; ou, selon Boscowitch, constituée par des centres de forces inétendues ; et il trouve partout des impossibilités. La *force* enfin, notion toute première, ne nous est connue que par analogie avec l'énergie dont nous avons conscience : analogie fallacieuse, puisqu'elle suppose tous les corps doués de conscience. « De sorte qu'il est absurde de penser que la force en elle-même ressemble à la sensation que nous en avons, et pourtant, il est nécessaire que nous le pensions, pour peu que nous voulions nous la représenter dans la conscience » [°1432]. Si nous passons aux faits intérieurs, la réalité absolue qu'ils nous manifestent est le *moi pensant* ; et nous croyons spontanément atteindre par intuition son existence. Mais nulle connaissance n'est possible, s'il n'y a distinction entre le sujet et l'objet. « Si donc l'objet perçu est le soi, quel est le sujet qui perçoit ? Ou si c'est le vrai soi qui pense, quel est l'autre soi qui est pensé ? » [°1433]

Ce double mouvement de l'esprit humain qui ne peut se passer d'affirmer une chose dont il est incapable de se former une conception, démontre clairement la thèse : l'Absolu existe, mais il est l'Inconnaissable.

2) **Preuve par la religion.** La religion suppose l'existence d'un Être suprême, transcendant et donc infini, qu'il faut adorer comme Créateur de l'univers et reconnaître comme Législateur souverain et but de notre vie : c'est l'Absolu par lequel tout s'explique. Or cette pensée est essentielle à l'humanité ; l'évolution nous montre, avec la naissance des sociétés humaines, la formation des premières religions qui progressent depuis le fétichisme primitif, jusqu'aux cultes et aux théologies des civilisés.

D'autre part, si l'on soumet à la critique les idées fondamentales des religions, on les trouve aussi insoutenables que celles des sciences. Elles prétendent par exemple expliquer l'origine de l'univers et c'est un mystère insoluble : on ne peut concevoir, ni que le monde existe par soi, ni qu'il se crée par soi, ni qu'il est créé par Dieu ; car la seconde hypothèse n'est qu'une forme de la première ; et la troisième suppose que Dieu existe par

soi. Or c'est précisément cette notion d'« existence par soi » qui, pour Spencer, est irréalisable, parce que, dépassant les faits qui s'expliquent par des causes et donc, ont tous un commencement, on s'élance vers une existence sans cause, et donc, sans commencement. « Or il n'y a pas d'effort de l'esprit qui puisse y arriver. Concevoir l'existence à travers l'infini du temps passé, c'est concevoir un temps infini écoulé, ce qui est une impossibilité » [[°1434](#)]. Et résumant ses analyses, Spencer déclare avec Mansel : « La conception de l'Absolu et Infini, de quelque côté qu'on la considère, semble entourée de contradiction ».

Ainsi la religion nous donne le même spectacle que les sciences : persuasion universelle qu'il y a un Absolu, impuissance totale à l'exprimer : preuve évidente qu'il existe, mais est l'Inconnaissable.

La doctrine de l'évolution appliquée aux recherches métaphysiques comme aux religions, confirme cette conclusion. Le progrès de la science en effet, dévoile de plus en plus les insuffisances de la métaphysique et la caducité de ses théories. En aboutissant enfin à déclarer toute connaissance « relative et conditionnée », c'est-à-dire cantonnée dans les phénomènes finis, elle fait apparaître l'objet des métaphysiques comme l'Inconnaissable. — De même pour les religions : l'essentiel de leur esprit, parce qu'on le retrouve sous toutes les formes religieuses, est l'adoration d'un Être mystérieux, transcendant, inaccessible. Au stade inférieur de la civilisation, suivant le mouvement naturel de la pensée, l'homme se représente cet Être à l'image de ce qui l'entoure : d'où le fétichisme et le polythéisme. Mais le progrès des sciences, en expliquant rationnellement une portion de plus en plus large des choses, refoule peu à peu les images trop grossières de Dieu ; ainsi naissent les conceptions plus épurées des théologies. En avançant toujours, la science finit par devenir universelle, renversant les uns après les autres tous les dogmes pour ne laisser à la religion que son véritable objet : le Mystère, l'Inconnaissable. C'est là, pour Spencer, un réel progrès qui réconcilie pour toujours la science et la religion en rendant à celle-ci dans toute sa pureté ce qui en fait l'âme ; le sens du Mystère.

3) Nature de la connaissance de l'Absolu. Spencer concède donc que nous sommes incapables de connaître aucun attribut divin : que l'Absolu soit une personne ou un inconscient, qu'il soit l'unique substance ou qu'il se

fragmente en substances finies reliées à une source infinie, qu'il soit Créateur, Providence, etc., nous l'ignorons totalement [°1435]. Mais il maintient que nous atteignons cet Absolu et il a fait un effort remarquable pour indiquer de quelle façon.

D'abord, cette connaissance procède par *négation* : « À côté de la conscience définie, dit Spencer, il y a aussi une conscience *indéfinie* qui ne peut être formulée. À côté des pensées complètes et des pensées qui, bien qu'incomplètes, sont encore susceptibles de recevoir leur complément, il y a des pensées qu'il est impossible de compléter » [°1436]. La connaissance de l'Absolu est de ce dernier genre ; elle reste incurablement négative.

Et pourtant, elle n'est pas pure absence de pensée : il y a au fond de tout phénomène un « résidu » signifié par notre « conception du non-relatif ou absolu. Bien qu'il soit impossible de donner à cette conception une expression qualitative ou quantitative quelconque, il n'en est pas moins vrai qu'elle s'impose à nous comme un élément positif et indestructible de la pensée » [°1437]. Sans doute, pour nous former l'idée d'Infini, nous ne disposons que d'éléments finis, déterminés, relatifs ; mais nous pressentons « quelque chose » au delà. « Comment donc, demande Spencer, aperçoit-on ce quelque chose ? Évidemment en combinant des concepts successifs privés de leurs limites et de leurs conditions. Nous formons cette idée indéfinie comme nous formons plusieurs de nos idées définies, en fusionnant une série d'idées ». Plus exactement, nous fusionnons *toutes* nos idées sans exceptions pour en faire jaillir ce qu'elles ont de commun. « Ce qui leur est commun à toutes, ce que nous ne pouvons rejeter, c'est ce que nous désignons par le nom commun d'existence. Séparé de chacun de ces modes par leurs perpétuels changements, il demeure comme une conception indéfinie de quelque chose qui reste constant sous tous les modes, une conception indéfinie de l'existence isolée de ses apparences » [°1438].

CONCLUSION.

§482.1). **En résumé**, la doctrine de Herbert Spencer se concentre en deux thèses superposées et intimement unies : d'abord, la **thèse de l'évolution** : *Tout le connaissable est rendu intelligible par l'unique loi d'évolution qui explique la variété des choses par ses divers aspects, et leur décadence par la dissolution qui la suit, et qui dérive elle-même du principe mécaniste*

suprême : la persistance de la force. Puis, la thèse de l'Inconnaissable : Il existe un Absolu, fondement de nos sciences et objet des religions, mais il est pour nous, l'Inconnaissable.

Contemporain d'A. Comte, Spencer a pris soin de distinguer cette position doctrinale de celle du philosophe français. Mais, manifestement, sa pensée se déploie en pleine atmosphère positiviste : c'est la même notion de la philosophie, la même ignorance proclamée pour l'au-delà du fait d'expérience, la même estime pour les sciences positives ; en un sens même, le spencérisme est plus systématique et donc, plus franchement positiviste que le comtisme : il apparaît comme une synthèse mieux unifiée, plus complète, puisqu'elle englobe la psychologie, mais aussi moins solide, parce qu'elle ne tient pas assez compte des divers degrés de phénomènes. La hiérarchie des perfections se dissout dans un évolutionisme niveleur où l'unité se fait par en bas : les activités supérieures sont ramenées aux manifestations les plus élémentaires : celles du mécanisme. Par ce côté, cette synthèse appartient nettement au courant scientifique et n'est pas sans rapport avec la théorie plus radicalement matérialiste de Karl Marx et des socialistes. Spencer se défend d'être matérialiste, tout en ramenant l'ensemble des phénomènes à des manifestations de la matière et de la force matérielle ; car, dit-il, « l'interprétation de tous les phénomènes en fonction de Matière, de Mouvement, de Force, n'est rien de plus que la réduction de nos idées symboliques complexes à des symboles plus simples ; et, lorsque l'équation a été réduite à sa plus simple expression, les symboles n'en sont pas moins des symboles » [[°1439](#)]. La réalité symbolisée, selon lui, n'est ni matérielle, ni spirituelle : c'est l'Inconnaissable. Il reste que le bon sens est invinciblement porté à juger des choses manifestées par les faits qui les manifestent, et quand ceux-ci sont tous matériels, on frôle inévitablement le matérialisme.

D'un autre côté cependant, H. Spencer est moins agnostique que les positivistes rigides et l'on peut dire qu'il retrouve le chemin de la doctrine des grands philosophes chrétiens, spécialement de saint Thomas, bien qu'il ne formule encore cette doctrine que très incomplètement. Car il n'y a pas de contradiction à parler de l'existence d'un Inconnaissable, si l'on nie par là toute connaissance *positive* de l'essence de Dieu, bien qu'on affirme l'existence d'une cause suprême, exigée par les faits d'expérience et

exempte des imperfections de ses effets (connaissance relative et négative) [[°1440](#)].

Cependant, la solution spencérienne reste déficiente, car notre science de Dieu, grâce à l'analogie, peut avoir une vraie *valeur positive* bien qu'inadéquate ; et sans revenir au réalisme naïf, une saine critique nous permet d'atteindre plus d'une infaillible vérité dans le domaine des substances créées [[°1441](#)]. Malgré tout, H. Spencer reste donc prisonnier des négations kantienne et positivistes.

Après les oeuvres maîtresses de Darwin et de Spencer, le courant scientifique du positivisme anglais se continue en une série de penseurs qui, d'ailleurs, ont souvent leurs nuances propres. Citons THOMAS HUXLEY (1825-1895), auteur de *Man's Place in Nature* (1863) et *d'Essais* (1894) qui reste fidèle avec autant d'énergie que Spencer à l'agnosticisme métaphysique du positivisme : « Mon axiome fondamental de philosophie spéculative, écrit-il, est que matérialisme et spiritualisme sont deux pôles opposés de la même absurdité, l'absurdité d'imaginer que nous connaissons n'importe quoi de l'esprit ou de la matière ». Il avait accueilli favorablement la théorie de Haeckel plaçant l'origine de la vie dans la *monère* ; il crut un moment en découvrir au fond de la mer un spécimen qu'il nomma « *bathybius* », mais il reconnut ensuite son erreur [[°1442](#)]. Il insiste aussi sur les rapports entre la physiologie et les faits de conscience et il est favorable à l'épiphénoménisme [[°1443](#)]. — W. K. CLIFFORD († 1879) tend à ramener les faits physiques à l'expérience psychologique, mais en matérialisant la pensée plutôt qu'en spiritualisant la matière. Pour lui, l'élément primordial des choses est la « matière mentale » (*mind-stuff*) dont certaines parties, en s'unifiant, constituent la conscience ou l'esprit ; plusieurs esprits peuvent coïncider partiellement par la portion commune de matière mentale qu'ils réunissent ; c'est pourquoi nous avons une connaissance partielle de la conscience d'autrui ; Clifford donne à cette conscience le nom « *d'éject* » [[°1444](#)]. Chaque esprit enfin reste en communication avec la matière mentale non unifiée : d'où la naissance d'une « émotion cosmique », base du sentiment religieux, et d'une conscience sociale qui nous domine. — LESLIE STEPHEN, auteur de *Sciences of Ethics* (1882) estime que l'évolution n'aboutit pas, comme disait Spencer, au bonheur individuel, mais à la constitution d'un corps

social parfait ; « la santé, la vitalité, le pouvoir de ce corps social, telle est la véritable fin, non le bonheur ; le calcul du plaisir, qui dépend d'une impression momentanée, ne coïncide pas nécessairement avec cette fin » [[°1445](#)].

D'autres évolutionnistes, moins attachés au mécanisme que Spencer, se rapprochent du spiritualisme. Ainsi G. ROMANÈS († 1894) auteur de *l'Évolution mentale de l'homme ; l'Intelligence de l'animal ; l'Évolution mentale chez les animaux ; Examen du théisme* (A candid examination of theism, 1878). Il ramène, il est vrai, notre raison à un instinct développé, ne considérant le concept que comme un fruit de l'expérience ; il accumule les faits curieux prouvant, selon lui, que les animaux possèdent la notion de *cause* et que leur impuissance à parler tient uniquement à la conformation de leurs organes. Mais il estime aussi qu'on ne peut expliquer l'adaptation vitale sans recourir à l'influence d'une finalité intelligente et ses derniers écrits témoignent en faveur de Dieu. — JOHN FISKE, auteur de *Darwinism* (1879) et de *The Destiny of man* (1884) reconnaît aussi dans l'évolution une finalité immanente où il voit un Dieu immanent qui est l'Âme du monde. — De même LE COMTE, auteur de *Evolution and it's relation to Religious thought* (1888) « voit aussi dans la nature, la vie de Dieu, et dans l'esprit humain, une parcelle de l'énergie divine » [[°1445](#)].

Enfin, B. KIDD, auteur de *Social Evolution* (1894) étudie spécialement l'évolution dans l'humanité ; il y montre, d'un côté, l'influence de l'intelligence calculatrice, toujours au service des intérêts individuels, et, d'autre part, l'action de la sélection naturelle décrite par Darwin qui sacrifie souvent l'intérêt individuel au profit de la race ; le progrès, conclut-il, s'opère par l'intervention d'un puissant facteur irrationnel qui est la religion.

3. - Le socialisme.

[b113\) Bibliographie spéciale \(Le socialisme\)](#)

Le mouvement socialiste qui a pris un grand développement dans la deuxième moitié du XIX siècle et au XXe siècle, est avant tout une théorie économique, et il continue l'oeuvre d'A. Smith et des physiocrates [[§369](#)],

mais avec une tendance de plus en plus marquée aux réalisations pratiques. Ses chefs sont souvent des lutteurs conduisant l'armée du travail à l'assaut du capital, comme Karl Marx, ou s'adonnant à la politique active jusqu'à fomenter des révolutions violentes, comme Lénine. On trouve cependant quelques idées directrices qui rattachent bien le socialisme au courant scientifique du positivisme et qui s'épanouissent de nos jours en une synthèse matérialiste assez large. Après avoir indiqué ces *principes philosophiques*, nous précisons les doctrines spéciales des principaux théoriciens, en insistant sur le marxisme et le communisme contemporain.

A) Principes directeurs du socialisme.

§482.2). Malgré la diversité des doctrines socialistes, on y rencontre un fond commun de pensée, inspiré soit de J. -J. Rousseau, soit surtout de la mentalité positiviste. Les théories économiques y prennent en effet une valeur de morale positiviste, fondée sur une justice égalitaire, évoluant selon la loi du progrès.

1) **Morale positiviste.** Pour le socialisme, le bonheur suprême qui oriente l'activité morale de l'homme est dans la bonne organisation de la vie matérielle et sensible où chacun trouvera la pleine satisfaction de tous ses besoins, en récompense d'un travail accompli sans peine. Pour tout socialiste sincère, dit Ch. Andler, « l'adoption de cette doctrine est une sorte de conversion quasi-religieuse, l'apparition d'une conception nouvelle de la vie et des rapports sociaux » [[°1446](#)]. Cette conception manifeste clairement l'agnosticisme positiviste [[§471](#)], déclarant seule légitime l'étude des faits d'expérience sensible ; aussi, les problèmes de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu et de nos devoirs envers lui sont-ils totalement passés sous silence et l'on glisse irrésistiblement vers le matérialisme et l'athéisme.

2) **Justice égalitaire.** Le moyen nécessaire et suffisant pour obtenir le bonheur est le partage de tous les biens terrestres entre tous les hommes selon une stricte égalité ; cette distribution constitue l'exercice de la *justice*, vertu fondamentale de la vie humaine. Nous retrouvons ici le principe de Rousseau : tous les hommes sont égaux [[§450\(3\)](#)].

Il y a quelque divergence dans l'application concrète de cette égalité. En général, elle est comprise comme une égalité proportionnelle, en fonction soit des besoins de chacun, soit du travail fourni par chacun. Mais tous sont d'accord sur ce point que le principal obstacle à la justice est la *propriété privée*, surtout sous forme de richesses accumulées par les capitalistes ; aussi peut-on caractériser le socialisme par son opposition à la propriété privée ; qu'il veuille la supprimer ou du moins la restreindre, il la déclare toujours étrangère au droit naturel.

Le remède proposé est l'intervention de la société qui, possédant en commun tous les biens, les distribuera également à chacun. Et suivant la logique de ce rôle exorbitant attribué à l'État, comme de l'individualisme rousseauiste qui fonde la justice égalitaire, le socialisme est d'ordinaire anti-familial, ennemi de l'indissolubilité du mariage et réservant à la société l'éducation totale de l'enfant.

3) **Loi du progrès.** Tout socialiste est persuadé qu'en réalisant son idéal, il procurera le bien de la classe ouvrière. Cette persuasion s'appuie chez les théoriciens, sur la loi du progrès selon laquelle la société humaine est en marche vers plus de bonheur et plus de justice. Celle-ci en s'établissant partout, favorisera la solidarité et l'entraide, de sorte que nous retrouvons l'idéal comtiste d'un état futur où l'altruisme universel fera le fond de la vie morale [[§466](#)].

Ces caractères communs permettent de grouper les théories qu'on appelle aujourd'hui proprement socialistes, en désignant par ce nom « *toute doctrine qui, plaçant l'idéal de la vie humaine sur terre, dans la prospérité économique, s'efforce d'en procurer l'avènement par une nouvelle organisation de la société où serait supprimé en tout ou en partie le droit de propriété privée* » [[°1447](#)].

B) Les premiers théoriciens.

§482.3). Lorsque, vers la fin du XVIIIe siècle, s'opéra la transformation industrielle par laquelle les petits ateliers familiaux furent remplacés par les grandes entreprises industrielles [[°1448](#)], et lorsque, vers le milieu du XIXe siècle, la doctrine libérale prônée par A. Smith [[§369](#)] triompha partout [[°1449](#)], les premières conséquences furent désastreuses pour la classe

ouvrière. Plusieurs écrivains protestèrent alors et proposèrent des remèdes d'inspiration socialiste. Outre ceux qui vécurent avant ou pendant la Révolution française de 1789 [°1450], citons spécialement les efforts de Saint-Simon et de Fourier, puis de Proudhon et de Louis Blanc.

1) Le comte HENRI DE SAINT-SIMON [b114] (1760-1825) dont nous avons déjà parlé [§456], expose en diverses publications, comme *La Société européenne* (1814) et *Système industriel* (1821), des idées reprises par A. Comte ; en particulier la prépondérance nécessaire des occupations industrielles pour obtenir la paix et constituer le progrès social. Dans son *Nouveau christianisme*, il se présente comme un nouveau Messie, avec l'intention de reprendre à neuf la mission confiée par Jésus à son Église et dont celle-ci, à son avis, ne s'acquitte plus. Pour lui en effet, toute la mission du Christ se résume en cette loi : « Aimez-vous les uns les autres », et les protestants comme les catholiques ont perdu le sens de cette charité universelle. Pour réaliser son oeuvre, il ne comptait pas sur les ouvriers qui devaient cependant en profiter largement, mais il faisait appel aux chefs d'État et à un groupe de philanthropes qu'il espérait trouver parmi ses disciples.

Après sa mort, le *saint-simonisme* s'organise sous la direction d'ENFANTIN (1796-1864) et quelques autres [°1451] et s'efforce d'unir la pratique à la théorie [°1452] ; il apparaît, dit Bréhier, « comme un mélange bizarre de réclame tapageuse, de morale naturiste, de doctrine sociale, d'entreprises pratiques » [°1453]. La doctrine reste d'inspiration socialiste, car elle poursuit un ordre économique et social nouveau où l'individu sacrifiera son égoïsme au bien de tous ; et dans ce but, elle propose, non pas la destruction, mais la *limitation* de la propriété privée [°1454] : car celle-ci ne peut être le refuge de la paresse et les riches doivent être forcés à travailler.

2) CHARLES FOURRIER [b115] (1772-1837) se rattache au socialisme en poursuivant la réforme de l'organisation ouvrière ; son plan se résume à établir le « *travail attrayant* », capable d'apporter la prospérité de la vie économique sans imposer aux ouvriers aucune contrainte pénible. Cet idéal lui semble possible, puisque la Providence a établi dans le monde des corps et des vivants une admirable harmonie où les forces opposées et les

aptitudes diverses tendent spontanément à s'entraider pour le bien de l'ensemble. Il est impossible que cette même loi ne régisse pas les activités morales et économiques des hommes, et si la société est désordonnée, c'est que cette loi providentielle est ignorée et violée. Or selon Fourier, la loi naturelle de l'homme est de suivre l'impulsion de ses passions, multiples sans doute et variables, mais orientées vers l'activité et le travail qui en sont les fruits spontanés.

Cependant, dans l'organisation actuelle de la vie économique où l'ouvrier de la grande industrie fournit un travail dont il ignore la destination, rien ne favorise ses goûts et tout contrarie l'épanouissement de ses passions. C'est pourquoi Fourier veut substituer à cette organisation une association plus restreinte, formée d'ouvriers ayant tous les goûts possibles et exerçant en conséquence tous les métiers, de sorte que leur coopération spontanée, selon la loi providentielle d'entraide, produise le bien de tous. Cette association est la *phalange* qui comptera 1620 associés pour présenter toutes les combinaisons possibles de caractères divers.

Fourrier s'efforça d'organiser une phalange, persuadé que l'exemple serait suivi et finirait par transformer la société en une constellation de phalanges ; il échoua, faute de revenus. On pouvait prévoir l'échec d'une telle association d'égoïsmes. Pour y maintenir l'unité, Fourier comptait sur une transformation profonde de l'humanité, en sorte que les passions les plus diverses devaient s'harmoniser d'elles-mêmes : espoir chimérique, car c'est à la raison soumise à l'autorité sociale légitime que la Providence a confié la mission d'imposer l'ordre aux passions.

Fourrier s'entoura de disciples qui continuèrent la diffusion de ses idées. Le principal fut V. CONSIDÉRANT (1808-1893) qui dirigea à partir de 1832 le journal *Le Phalanstère* devenu en 1835 *La Phalange* ; il défend un socialisme mitigé, « persuadé que l'état de concurrence et de lutte de classes ne tient qu'à des circonstances accidentelles et que l'avenir est à une association du capital, du talent et du travail » [[°1455](#)]. Le fourriérisme contribua à la Révolution de 1848, mais n'eut pas d'influence profonde sur les masses.

3) JOSEPH PROUDHON [[b116](#)] (1809-1865) eut une influence plus large, car il voulut que la classe ouvrière fut elle-même l'artisan de son progrès, et

il fut un des inspirateurs du syndicalisme et des mutualités. Il écrit de nombreux ouvrages, entre autres : *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840) où il répond par sa fameuse définition : « La propriété, c'est le vol ! » [°1456] *De la création de l'ordre dans l'humanité* (1843) ; *Système des contradictions économiques* (1846) ; *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858) ; *La guerre et la paix* (1861), etc. ; il y critique victorieusement, aussi bien les erreurs et les duretés du libéralisme que les utopies du marxisme ; mais sa doctrine positive reste imprécise et ses idées peu cohérentes [°1457]. Ce qui le rattache au socialisme et semble plus important dans son oeuvre est l'idée qu'il se forme de la *justice*. Celle-ci est pour lui « une réalité universelle qui se manifeste dans la nature par la loi d'équilibre, et dans la société par une réciprocité fondée sur l'égalité des personnes » [°1458].

De cette idée de justice, Proudhon déduit un idéal d'organisation économique qu'il appelle le *mutuellisme*, dans lequel les ouvriers, devenus les maîtres par le suffrage universel, dirigeraient les entreprises, les banques et autres institutions sociales, de façon à faire correspondre à chaque service reçu, un service rendu d'égale valeur.

Le point le plus clair du mutuellisme est qu'il comporte la suppression totale du prêt à intérêt ; car, selon Proudhon, l'argent est improductif et le prêteur ne peut sans injustice réclamer plus qu'il n'a donné [°1459]. Le capitaliste manque à son devoir en s'enrichissant des fruits de son seul argent ; il doit être forcé de travailler pour vivre.

Cependant, à côté de l'égalité, Proudhon fait une place à la *liberté* : pour la sauvegarder, il maintient la propriété privée, surtout chez les paysans, et il laisse, dans son système mutuelliste, une certaine marge aux initiatives individuelles.

4) Louis BLANC (1811-1886) [°1460] est surtout célèbre par son rôle dans la Révolution de 1848 et par son malheureux essai des *ateliers nationaux*, dont l'échec aboutit aux sanglantes journées de juin. Cet essai n'était que l'application de la doctrine sociale exposée en ses deux brochures : *De l'organisation du travail* (1846) ; *Du droit au travail* (1849).

Tout homme, dit L. Blanc, possède un *droit naturel à la vie* ; mais ce droit, pour être efficace, suppose, soit le droit de propriété privée, soit, pour ceux qui n'ont rien en propre, le *droit au travail*, puisque le travail est leur seul moyen de vivre. Or, dans la société capitaliste, le droit de propriété privée, habilement exploité par quelques riches, a tellement concentré les biens entre leurs mains qu'un grand nombre de prolétaires sont pratiquement dépouillés de leur droit à la vie ; car, n'ayant d'autre moyen d'existence que leur travail, ils sont toujours menacés, ou de le perdre par le chômage, ou d'y trouver des ressources insuffisantes à cause des exigences du patron.

Le seul moyen de remédier à ces abus, selon L. Blanc, est de recourir à l'État dont le devoir rigoureux est de fournir à chacun les moyens d'existence, et donc, aux ouvriers, le moyen de gagner leur vie. Pour cela, il doit posséder seul les instruments de travail : biens de production, entreprises, etc., afin d'en réaliser une équitable distribution entre tous les citoyens. Cette expropriation des capitalistes ramènera l'argent à son vrai rôle, qui est de servir à tous en permettant à chaque prolétaire d'exercer son « droit au travail » [[°1461](#)].

C) Karl Marx (1818-1883) et le communisme.

[b117](#)) Bibliographie spéciale (Karl Marx)

§482.4). Karl Marx est né à Trèves de parents juifs, passés au protestantisme depuis 1814. Il étudia le système de Hegel dont la dialectique inspire sa doctrine de la lutte des classes, et il obtint durant quelque temps une chaire de philosophie à Bonn. Mais dès 1841, il se lance dans l'action sociale et politique directe, se fait journaliste et révolutionnaire et rédige à Bruxelles, avec son ami FRÉDÉRIC ENGELS, le *Manifeste des communistes*. En 1848, après avoir essayé d'organiser en Allemagne le parti socialiste, il est obligé de se retirer à Londres où il écrit ses principaux ouvrages : *Critique de l'économie politique* (1859) ; *Appel aux classes ouvrières de l'Europe* (1864) et surtout son livre célèbre : *Le Capital* (1867).

En même temps, il continue son action révolutionnaire, arborant sa devise : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! » En 1866, il fonde à Londres la première *Internationale* socialiste qui se maintint jusqu'en 1870 ; mais la

guerre franco-allemande, puis l'échec de la Commune de Paris affaiblirent beaucoup son crédit. Des dissensions intestines achevèrent de l'abattre : en 1874, l'anarchiste russe Bakounine fondait une association rivale, et Lassalle en Allemagne, un parti non marxiste.

Cependant le mouvement socialiste continua, mais en s'appuyant de plus en plus sur les organisations syndicales et professionnelles ; et en 1889, au Congrès international de Paris, les disciples de K. Marx [[°1462](#)] fondèrent la *Seconde Internationale* avec son siège à Londres, qui a persévéré jusqu'à nos jours, tandis que les Soviets, maîtres de la Russie depuis 1917, dirigent parallèlement à Moscou la *Troisième Internationale communiste* [[°1463](#)].

La doctrine socialiste a trouvé son expression la plus parfaite dans le *marxisme* qui possède actuellement l'influence prépondérante dans les mouvements tant socialistes que communistes. *Le Capital*, il est vrai, veut être un exposé de science économique, plutôt qu'une thèse philosophique, et ce caractère fut une des causes les plus efficaces de son succès auprès des esprits du XIXe siècle, si imbus de scientisme ; mais on trouve une réelle doctrine philosophique dans le matérialisme historique et dialectique qui l'inspire, comme dans le communisme athée qui en est le dernier épanouissement.

§482. 4.1). **Théorie fondamentale : le Matérialisme historique et dialectique.** « La grande question fondamentale de toute philosophie, dit Lénine, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée et de l'être. Quel est l'élément primordial, l'esprit ou la nature ? » [[°1464](#)] Les idéalistes, comme Hegel, optent pour l'esprit dont ils déduisent toutes les réalités. Mais K. Marx a choisi résolument la nature : il n'y a pour lui d'autre réalité que la matière et ses forces dont l'évolution continue explique les divers aspects de l'univers. Mais il n'insiste pas sur les degrés inférieurs, et s'attache à l'étude de l'histoire humaine ; d'où le titre de « *matérialisme historique* » donné à sa doctrine. Pour lui, le développement de la vie humaine individuelle et sociale dépend totalement des conditions matérielles et économiques. Le degré de civilisation se mesure sur le degré de richesse ou de prospérité industrielle et agricole. « Le mode de production de la vie matérielle, dit-il, conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des

hommes qui détermine leur être ; c'est au contraire leur être social qui détermine leur conscience » [[°1465](#)].

Le développement de l'humanité est donc soumis, comme tout phénomène, au *déterminisme* de la nature et régi par des lois que la science peut établir. Mais ces lois ne sont plus, comme en sociologie comtiste, spécifiquement distinctes pour le groupe des phénomènes humains : elles doivent se chercher dans les conditions de la vie économique dont la vie scientifique, juridique et sociale n'est qu'une « superstructure ». Or, et c'est ici l'intuition centrale de K. Marx, la vie économique réalise la loi du devenir avec ses trois moments : thèse, antithèse et synthèse, découverte par Hegel [[°1466](#)]. Cette dialectique qui commandait l'évolution de l'Idée, garde en marxisme son élan nécessaire et créateur, mais en s'appliquant désormais à un monde constitué des seules réalités matérielles et économiques ; c'est pourquoi on parle ici de *matérialisme dialectique*. De là dans le marxisme, la place essentielle de la « lutte des classes » qui est la manifestation actuelle de cette loi. Bref :

« L'unique réalité est la matière et ses forces dont l'évolution continue et progressive engendre enfin les sociétés humaines et leurs civilisations, et cette évolution suit la règle hégélienne de la thèse et de l'antithèse dont l'expression sociale est la lutte des classes » : telle est la théorie qui « servit à Marx de fil conducteur » dans ses études. À moins qu'elle ne soit un postulat gratuit, elle ne peut avoir pour preuve qu'une constatation : K. Marx crut la faire en étudiant la vie économique de son temps.

§482. 4.2). **La vie économique : le capital et le travail.** On peut résumer en quatre thèses les déductions puissamment construites du *Capital*.

a) *La valeur véritable de toute marchandise est égale à la quantité de travail qui lui est incorporée*, en sorte que le travailleur, source unique de cette valeur, a aussi le droit incontestable de se l'approprier toute entière. Pour comprendre cette thèse sur laquelle est fondé tout l'édifice, il faut noter qu'on mesure avec précision le travail au moyen du temps consacré à la production, et en prenant une moyenne, pour éviter les variations individuelles des travailleurs : ainsi, la valeur d'une marchandise, par exemple d'un meuble ou de 50 kg de charbon, sera égale au nombre d'heures de travail requises pour la produire, pour fabriquer le meuble on

extraire le charbon, supposé un ouvrier « d'une habileté moyenne et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normales » [[°1467](#)].

D'autres causes que le travail, il est vrai, semblent constituer la valeur d'un objet, mais K. Marx les juge illégitimes, parce qu'elles impliquent la confusion entre *valeur d'usage et valeur d'échange* : la première exprime l'utilité que l'on tire d'un objet ; la seconde, le rôle de la marchandise dans la vie économique. Ainsi, l'air respirable a une grande valeur d'usage, il n'a aucune valeur d'échange ; le diamant n'a presque pas de valeur d'usage ; il a une réelle valeur d'échange, à cause du travail qu'il exige pour le découvrir et l'affiner. Or, au point de vue économique où il faut se mettre ici, selon Marx, la véritable valeur ne peut être que la valeur d'échange ; et celle-ci est identique au travail. En effet, l'échange exige entre deux produits une propriété commune qui soit équivalente ; or, seule la quantité de travail incorporé à la marchandise réalise cette condition. Par exemple, si on échange du froment contre du fer, ce qui leur est commun ne peut être une de leurs qualités physiques ou chimiques qui « n'entrent généralement en considération qu'autant qu'elles leur donnent une utilité ou valeur d'usage, car précisément on fait abstraction de cette valeur d'usage dans les opérations économiques » ne reste donc que le travail pour constituer la vraie valeur de ces marchandises [[°1468](#)].

b) *La deuxième thèse* de Marx établit que l'organisation capitaliste frustrer l'ouvrier d'une partie de la valeur de son travail ; celle-ci constitue la *plus-value* des marchandises et est pour le patron l'unique source du profit qui, en s'accumulant, devient le capital. Donc, *le capital est un vol continu sur le travail* « et il devient par son effet naturel un instrument de domination pour le patron et un instrument d'oppression pour l'ouvrier ».

Si en effet un capitaliste qui ne travaille pas lui-même, se contentait de faire travailler en respectant la justice, il n'aurait jamais de bénéfice ; par exemple, s'il achète du bois au juste prix (en payant tout le travail d'extraction) pour le faire transformer en meuble, la valeur de celui-ci n'est que celle du bois en y ajoutant celle du travail accompli pour le transformer. Par conséquent, le prix du meuble vendu revient tout entier à ceux qui ont extrait ou transformé le bois et rien n'est dû au capitaliste. Mais celui-ci,

pour trouver profit à l'opération, achète les forces de l'ouvrier, non point d'après la valeur de son travail, mais en payant ce qui lui est strictement nécessaire pour vivre, ou même moins, si l'ouvrier s'en contente, suivant la loi de l'offre et de la demande [°1469] ; et un tel salaire correspondra, par exemple, à une demi-journée de travail seulement. Le capitaliste s'approprie donc l'autre demi-journée et cette plus-value alimente son capital.

C'est pourquoi, selon Marx, cette organisation tend par elle-même, en maintenant les mêmes salaires, à augmenter toujours le rendement du travail, spécialement par l'emploi des machines qui permettent de travailler plus longtemps et plus rapidement et d'utiliser les femmes et les enfants. Bref, tous les progrès industriels ne sont que des moyens plus efficaces d'exploiter les ouvriers.

c) « Par l'effet du machinisme mis au service de la libre concurrence et de la libre cupidité, l'antagonisme entre le capital et le travail deviendra de plus en plus violent et inique » [°1470] : telle est *la troisième thèse* de Marx. Car, d'un côté, les grands capitalistes élimineront leurs concurrents plus faibles, en sorte que la vie industrielle finira par être le monopole de quelques trusts tout-puissants et immensément riches, capables d'exploiter à fond l'ouvrier. D'autre part, les modestes capitalistes, petits bourgeois, hommes des classes moyennes seront réduits à grossir les rangs des prolétaires ; et ceux-ci, restés seuls en face de la classe des patrons capitalistes formeront la classe ouvrière qui, à travers tous les pays prendra de plus en plus conscience de ses intérêts et aspirations communes, de ses droits et de sa force [°1471].

d) Cet antagonisme croissant et nécessaire des deux classes sociales amène K. Marx à formuler sa *quatrième thèse* : La classe ouvrière, ayant pour elle le droit, le nombre et la force, sera nécessairement victorieuse dans sa lutte contre les capitalistes ; ces derniers seront finalement expropriés [°1472] ; et toutes les richesses, de la terre, des usines, des moyens de production, etc. étant devenue la *propriété collective* de tous, chacun trouvera dans le fruit de son travail payé selon toute sa valeur le moyen de satisfaire surabondamment à tous ses besoins. Marx ne traite pas d'ailleurs de l'organisation ni du fonctionnement pratique du collectivisme. Il conclut

seulement que le progrès industriel rend impossible le retour à la petite propriété : d'où l'inévitable avènement dans un avenir plus ou moins proche, de la nouvelle société collectiviste, sur les ruines de la société capitaliste.

C'est bien la dialectique hégélienne qui se traduit ainsi par *la lutte des classes* : la société humaine y apparaît comme la dernière manifestation des forces matérielles en évolution, se développant elle aussi selon le rythme universel de thèse et d'anti-thèse pour atteindre à travers un perpétuel conflit de forces, à la synthèse finale d'une société sans classes, parfaitement socialisée.

§482. 4.3). **Valeur de l'économie marxiste.** Le marxisme a une double face : d'un côté, il se présente comme un système scientifique, basé sur des enquêtes, des faits, des statistiques ; de l'autre, il est une interprétation des faits par le matérialisme historique et dialectique.

S'il s'agit de la *science économique*, il faut en reconnaître la légitimité, comme celle de la psychologie expérimentale et de la sociologie [[°1473](#)]. Puisqu'on rencontre un ensemble de faits nettement caractérisés et susceptibles d'être étudiés par la méthode expérimentale adaptée à cette matière, rien n'empêche de tenter dans ce domaine la construction d'une science spéciale. Les faits économiques sont assez dépendants de la matière pour être soumis dans leur ordre à certaines lois qui, tout en respectant la liberté humaine, possèdent une nécessité suffisante à leur valeur scientifique.

Mais une telle science ne reste pas légitime, si elle méconnaît la morale fondée sur la connaissance philosophique de l'homme et de Dieu, et si elle prétend la remplacer. Or telle fut l'erreur commune des économistes libéraux et socialistes. L'école libérale, partant de la fiction d'un « homo oeconomicus » uniquement mû par l'intérêt, prétendait découvrir des lois économiques pleinement autonomes dont l'application échappait à toute règle morale. La force du socialisme fut de partir des mêmes prémisses, mais pour en tirer des conclusions opposées. Car on ne peut nier que la conception capitaliste, en particulier la théorie de la libre concurrence et la loi d'airain de l'offre et de la demande n'ait entraîné de nombreux et graves abus [[°1474](#)]. Le socialisme se présente comme le remède à ces abus :

remède pire que le mal, puisqu'il nie plus radicalement encore toute subordination de l'économique au moral. Il faut au contraire qu'une science « positive » ou particulière comme l'économie, se soumette à la direction de l'Éthique au titre de science subalterne, parce que son objet propre (les faits économiques) est une partie de l'objet plus vaste de la morale qui comprend tous les faits de la vie humaine, et les étudie au point de vue plus haut et plus compréhensif de la destinée de notre âme immortelle [PDP §1147].

Nous nous heurtons ici au deuxième aspect du socialisme ; sa doctrine *matérialiste*. Mais celle-ci n'est qu'un *postulat gratuit*. Au lieu de jaillir des faits comme une conclusion d'induction légitime, toujours vérifiée, elle annonce logiquement des événements que les faits contredisent tous les jours. On le voit en particulier pour la pièce maîtresse du système : la division progressive de la société en deux classes ennemies ; cette division simpliste ne correspond nullement à la réalité sociale qui sera toujours constituée par un réseau complexe de professions : agriculture, industrie, commerce, artisans, etc. sans compter les professions libérales qu'il n'est point possible de réduire à deux seules classes ; et ces professions, loin de tendre fatalement à la lutte, trouvent leur prospérité dans l'aide mutuelle des employés et employeurs et dans leur coopération au bien commun sous la direction souveraine de l'autorité politique.

En fait, le matérialisme marxiste est un fruit de la critique kantienne et une réaction contre les excès de l'idéalisme ; mais les meilleures pages des grands penseurs spiritualistes exposées en cette histoire le réfutent péremptoirement. C'est lui cependant qui inspirait l'idéal de vie intellectuelle, morale et religieuse qui s'épanouissait dans le communisme en Russie. Il nous reste à en présenter la synthèse d'après les oeuvres de F. ENGELS : *L'origine de la famille, de la Propriété et de l'État* (1893) ; et de LÉNINE, *Marx, Engels, Marxisme* (1935) ; *La maladie infantile du communisme* (1921) ; *La Révolution prolétarienne* (1921) et de STALINE, *Principes du léninisme*, etc.

§482. 4.4). **La vie culturelle : l'individu pour la société.** En vertu du matérialisme historique, les formes les plus élevées de la civilisation ne sont qu'une efflorescence, une « superstructure » traduisant dans la conscience l'évolution des lois économiques et le progrès des forces matérielles. En

conséquence, le communisme ne nie pas la raison ; il l'exalte au contraire comme capable de dominer l'univers et de le plier au bonheur de l'humanité ; il se propose de poursuivre les conquêtes des sciences modernes et leurs applications industrielles. Sa culture intellectuelle est proprement celle de la philosophie positive [[§459](#) et [§467](#)], y compris la littérature et les arts, capables d'interpréter son idéal scientifique. Mais cette raison n'étant que le dernier fruit des forces matérielles, ne peut les dépasser et reste enfermée dans le monde sensible.

Cependant le communisme, spécialement avec Lénine, a fait un remarquable effort pour se construire une base doctrinale cohérente. À l'aide de trois lois fondamentales, il explique l'évolution des choses, l'apparition et la valeur de notre connaissance, et les étapes de l'histoire humaine.

1) **Les trois lois fondamentales.** Ce sont les lois du matérialisme dialectique qui s'inspirent de la méthode hégélienne.

a) *Loi de l'unité des contraires.* Toute nature est constituée d'éléments ou de forces contradictoires, par exemple, d'électricité positive et négative, de corpuscules discontinus et d'ondes continues, de forces attractives et répulsives, etc. La lutte de ces forces détermine en chaque être une évolution interne, comme celle du cycle vital, mais à l'intérieur de certaines limites. Celles-ci dépassées, c'est la destruction, qui produit d'autres natures semblablement évolutives.

b) *Loi du passage de la quantité à la qualité.* L'évolution est d'abord d'ordre mécanique, selon la loi d'action et réaction où la quantité d'énergie transformée reste constante. Mais au moment de l'éclatement des natures, le changement en dépassant la limite, passe d'un bond dans un autre ordre de qualité ; par exemple : la caléfaction de l'eau, après avoir augmenté quantitativement jusqu'à 100 degrés, produit, en dépassant cette limite, la transformation qualitative du liquide en gaz. — Cette loi explique le sens de l'évolution où les vivants, par mutation brusque, sont sortis des combinaisons chimiques arrivées à leurs limites ; puis, des végétaux, viennent les êtres conscients et enfin l'homme.

c) *Loi de la « négation de la négation »*. Dans le progrès obtenu par la lutte des contraires, le terme nouveau supprime le précédent, mais de telle sorte qu'il en garde toute la richesse positive : ainsi la graine est supprimée par la plante qui en vient ; et le fruit, à son tour, nie la plante, mais en la contenant en germe.

2) **La connaissance.** Ces lois peuvent expliquer dans l'homme l'apparition et la nature de la connaissance.

La connaissance se rattache d'abord, dans sa réalité, aux énergies du système nerveux : La conscience n'est que la face interne de ce fait physiologique, matériel, qui en constitue toute la réalité (épiphénoménisme). Mais, en application de la seconde loi, elle marque un réel progrès qualitatif sur les simples phénomènes physiologiques (comme ceux-ci, d'ailleurs, selon la même loi, dépassent en perfection tout phénomène physico-chimique). Bien plus, la connaissance sensible, en se développant dans notre conscience humaine, atteint une nouvelle limite où apparaît par saut brusque, une connaissance qualitativement plus parfaite : celle du concept abstrait, source de nos sciences et des vérités toujours plus hautes qui éclairent et dirigent la civilisation humaine. Le matérialisme dialectique ainsi compris se rapproche du spiritualisme ; il faut surtout lui reprocher son inconséquence, lorsqu'il ramène la pensée à la sensation, tout en constatant son incontestable supériorité.

Mais pour être valable et féconde, la connaissance doit rester en contact avec les énergies matérielles dont elle émane. Car « la sensation, dit Lénine, est la liaison directe de nous-mêmes avec le monde extérieur » ; et la pensée, en élaborant cette image fidèle, doit garder indirectement le même contact. Ainsi « toute connaissance est le reflet de la nature par l'homme » (Lénine). Le fait que nos lois scientifiques en inspirant les techniques modernes, réussissent à transformer la matière au gré de l'homme, est une preuve que notre connaissance est un *reflet véridique* du réel. Tel est, par conséquent, le seul critère valable de vérité de nos sciences et de nos pensées : leur aptitude à nous relier au monde externe pour le transformer par le travail et la technique et le tourner à notre profit. Toute théorie purement spéculative qui nous détache de ces applications économiques, comme le dogme religieux, n'est que le fruit de l'imagination, illusion et

erreur. En ce sens, Lénine a dit : « Le travail que l'homme produit pour transformer la nature est la vérité fondamentale de la nature » ; « Le critère de la vérité est l'activité de l'ouvrier qui transforme le monde extérieur ». C'est ce qu'on appelle la « philosophie prolétarienne » qui fait du travail, au sens économique, la source de toute vérité.

Or, d'une part, dans toute la nature, hors de l'homme et en l'homme, le déterminisme règne en maître, comme le montrent les succès de la technique. Mais en s'y soumettant, le travailleur domine la nature et la conduit à ses fins : Il possède la vraie *liberté* qui est, en ce sens, « la conscience que nous prenons de notre nécessité ». — D'autre part, cette domination des forces naturelles serait impossible au travail individuel : elle est le fruit de l'entraide sociale. C'est donc dans la société que l'homme s'achève, devient pleinement homme et parfaitement libre.

3) Les cinq étapes de l'histoire. L'homme est un fruit de l'évolution qui a parcouru, selon le communisme, cinq étapes principales :

La première, très longue et très lente, a vu émerger l'humanité à partir d'un troupeau de singes, où l'instinct a évolué vers l'usage d'instruments distincts de nos membres. C'était l'âge d'une société sans classe, et donc, communiste, mais rudimentaire.

Les trois étapes suivantes se caractérisent par la *lutte des classes* qui ont dû se constituer pour accélérer le mouvement vers la perfection. Dans l'antiquité, c'est l'âge de *l'esclavage*, où les riches possèdent tout, même leurs serviteurs. — Au Moyen Âge, c'est le temps de la *féodalité* où les riches possèdent le sol auquel restent attachés les serfs. — Depuis la Révolution, c'est l'âge du *capitalisme* où les riches possèdent les moyens de production et vivent aux dépens de l'ouvrier.

Le progrès de l'histoire amènera enfin la cinquième étape, celle du *communisme* où l'on retrouve la société primitive, sans classe [[°1475](#)], mais arrivée désormais à sa perfection pour le plus grand bonheur de l'humanité.

La véritable valeur de l'homme en cette dernière étape est d'être un travailleur, un « producteur » digne de faire partie de la classe ouvrière désormais régnante. Au terme de l'évolution, l'individu, pour le

communisme, sera pleinement absorbé par sa classe ; éduqué par elle dès sa plus tendre enfance, il trouvera son bonheur à la servir sans plus aucun désir ni de solitude, ni d'activité personnelle. À ce point de vue, la femme sera l'égale de l'homme : l'organisation sociale cherchera à la décharger le plus possible du fardeau de la maternité, pour qu'elle puisse réaliser son rôle essentiel d'ouvrière [[°1476](#)].

Tout dans cette culture nouvelle entraîne la destruction de la famille. L'institution du mariage monogame et indissoluble est considérée comme le fruit du système économique capitaliste : elle est née, dit Engels, « de la concentration de grandes richesses dans les mêmes mains, celles d'un homme, et du désir de transmettre des richesses par héritage aux enfants de cet homme à l'exclusion de tout autre... Les moyens de production une fois passés à la propriété commune, la *famille individuelle* cesse d'être l'unité économique de la société. La garde et l'éducation des enfants devient une affaire publique : la société prend un soin égal de tous les enfants, qu'ils soient légitimes ou naturels » [[°1477](#)]. Le communisme ne voit dans l'union de l'homme et de la femme que la poussée inférieure de l'« instinct sexuel », comme chez les animaux ; il est moral, dit-il, de satisfaire à ce besoin, aussi bien qu'à celui de boire et de manger. Le mariage devient un simple contrat individuel que l'on peut légitimement briser « dès que surgit l'antipathie ou l'indifférence » ou qu'un attrait plus puissant s'impose : *c'est l'union libre*. L'inconvénient du système est d'occasionner la dénatalité ; car les enfants nombreux restent la grande richesse sociale, en renouvelant l'armée des travailleurs. La société résoudra le problème en organisant des maternités, des crèches où mères et nouveau-nés jouiront des soins réservés actuellement aux riches ; puis, des jardins d'enfants où seront recueillis les futurs citoyens pour apprendre leur vie sociale ; ils passeront de là dans les usines ou les fermes socialisées où le travail fera leur bonheur, à moins que leurs dispositions ne les dirigent vers les hautes études où ils serviront leur classe par le labeur de l'esprit.

Cet idéal est sans doute radicalement opposé aux plus profondes aspirations du cœur humain ; mais au point de vue des communistes pour qui « il n'y a rien de définitif, d'absolu, de sacré » [[°1478](#)], mais un déploiement ininterrompu de phénomènes, la situation présente doit nécessairement

évoluer vers un état social qui rendra naturelle et spontanée cette vie grégaire où l'individu sera tout entier pour la société.

§482. 4.5). **La vie morale : Égoïsme de classe.** « Toute l'éducation, dit Lénine, tout l'enseignement et toute la formation de la jeunesse contemporaine se résument dans l'apprentissage de la morale communiste » et celle-ci « est entièrement subordonnée à l'intérêt du prolétariat et aux exigences de la lutte des classes » [°1479]. On peut considérer cette morale, au terme de l'évolution ou dans l'état présent.

Au terme de l'évolution, la société deviendra « une collectivité sans autre hiérarchie que celle des systèmes économiques », ayant pour unique mission la production des biens par le travail collectif et pour unique fin la jouissance de ces biens terrestres dans une vie où « chacun donnera selon ses forces et recevra selon ses besoins » [°1480] ; elle formera comme une *pyramide de soviets* : les diverses professions, à la base, auront leurs soviets ou conseils particuliers chargés de pourvoir à leur intérêt propre ; ceux-ci enverront des délégués aux soviets supérieurs, régionaux ou nationaux jusqu'au Conseil suprême, chargé d'établir le plan général de production le plus favorable au bien commun. L'État deviendra ainsi une vaste coopérative de production [°1481] et les formes actuelles de gouvernement seront abandonnées comme inutiles.

Alors, la classe ouvrière ayant absorbé toute l'humanité, disparaîtront toutes les causes d'antagonisme et de guerre fournies par les différences de patries ou de conditions sociales : ce sera la paix définitive, où chacun trouvera sa joie à se dévouer pour tous ses frères ouvriers, donnant volontiers ce qu'il peut, l'ingénieur son travail d'esprit et de direction, le manoeuvre sa force musculaire, sûr de voir ses besoins satisfaits, dans la vieillesse et la maladie comme dans la santé et le travail. Les chefs assureront l'exercice de la pleine justice égalitaire et les sujets en jouiront dans l'exercice de l'entraide et de la charité universelle. Ainsi reparaît l'idéal de l'« altruisme mondial » régnant sur les ruines de tous les égoïsmes, vraie vision apocalyptique du « paradis sur terre ».

Mais le temps actuel est encore loin de cet idéal. La moralité d'inspiration religieuse et le code des lois en vigueur dans les États capitalistes sont évidemment caduques, comme l'institution de la famille ; la loi du progrès

en amènera fatalement la ruine. Mais les communistes estiment qu'ils ont un rôle à jouer dans cette évolution : « Insistant, dit Pie XI, sur l'aspect dialectique de leur matérialisme, ils prétendent que le conflit qui porte le monde vers la synthèse finale peut être précipité grâce aux efforts humains. C'est pourquoi, ils s'efforcent de rendre plus aigus les antagonismes qui surgissent entre les diverses classes de la société. La lutte des classes avec ses haines et ses destructions prend l'allure d'une croisade pour le progrès de l'humanité » [°1482]. À leur point de vue, c'est un acte de dévouement à la classe ouvrière que de fomenter des grèves, des révolutions, des guerres ; s'ils s'allient à d'autres groupements pour obtenir des réformes, ce n'est point pour stabiliser la situation, mais pour « commencer » le bouleversement total. Tant que la transformation des paysans et des petits bourgeois ne sera pas obtenue, la lutte devra continuer. Staline a dressé dans ce but un plan de guerre avec une tactique savante et méthodique. Le but immédiat à obtenir est le renversement de l'État capitaliste pour instaurer la « dictature du prolétariat », comme en Russie soviétique. Dans cette situation de transition, le rôle principal est joué par le *Parti*, minorité de communistes convaincus qui poursuivent l'éducation des masses en extirpant progressivement les restes d'esprit bourgeois et capitaliste.

§482. 4.6). **La vie religieuse : Athéisme militant.** Un des obstacles les plus essentiels à extirper, aux yeux du communisme, est la religion et la croyance en Dieu. « La religion est l'opium du peuple » [°1483] : cette sentence de Marx, dit Lénine « constitue la pierre angulaire de toute conception marxiste en matière de religion ». Celle-ci « est un aspect de l'oppression spirituelle qui pèse toujours et partout sur les masses populaires accablées par le travail perpétuel au profit d'autrui, par la misère et la solitude. La foi en une vie meilleure dans l'au-delà naît tout aussi inévitablement de l'impuissance des classes exploitées en lutte contre les exploités que la croyance aux divinités, aux miracles, aux diables... naît de l'impuissance du sauvage en lutte contre la nature ». Tandis qu'elle berce « de l'espoir d'une récompense céleste celui qui peine » dans la pauvreté, elle permet au riche de jouir en paix de ses rapines à condition de faire quelques actes de charité facile [°1484].

Cette conception religieuse comporte, comme la morale, le double aspect de l'achèvement et de la préparation. Dans la société pleinement évoluée,

l'idée de Dieu sera absente, et le « confort » obtenu comme fin dernière éteindra toute velléité de culte ou de religion. Mais dans l'état de transition, l'un des plus rigoureux devoirs du communiste « pur », membre du Parti, est d'être athée militant : les efforts de tout genre, soit pour détruire les restes de croyance en Dieu dans les masses prolétaires, soit pour empêcher leur éclosion dans l'éducation de la jeunesse sont un des meilleurs services à rendre à la classe ouvrière.

CONCLUSION. — L'idéal du communiste convaincu qui se dévoue corps et âme au bonheur de la classe ouvrière et lui sacrifie tout intérêt immédiat et personnel, colore d'une certaine noblesse la médiocrité de son but matérialiste, et dans cette existence de « confort » épicurien qu'il espère, la vision d'une paix universelle réunissant tous les hommes de l'univers dans l'exercice de la justice et de la charité relève un peu le niveau trop terre à terre de ce « paradis » terrestre [[°1485](#)]. On a dit que cet idéal était une « foi » acceptée sans preuve et dont l'utopie éclate par son opposition aux sentiments naturels de l'humanité. Notons cependant que cette foi se présente comme une *conclusion* rigoureusement déduite d'une loi qui, à son tour, se prétend scientifiquement établie : la loi économique du progrès. C'est en creusant jusqu'à ce fondement que l'on peut seulement juger efficacement la valeur du système. Si le matérialisme historique et dialectique est vrai, il ne faut pas s'étonner des profondes transformations prévues par la philosophie communiste : elles en découlent comme le fruit de la fleur.

Mais cette « vision du monde » à base de matérialisme qui marque d'ordinaire les époques de décadence, viendra toujours se briser contre les deux grandes thèses de la « Philosophia perennis » : il existe des êtres spirituels, Dieu et nos âmes ; il y a des principes immuables qui règlent notre vie morale et sociale comme le monde des corps. Les inclinations authentiques de notre nature raisonnable ne sont pas des phénomènes passagers, capables de transformations radicales, comme le suppose la dialectique hégélienne : ce sont des reflets de la Loi éternelle de la Providence qui prennent valeur de loi naturelle indestructible, sur laquelle se fonde la morale traditionnelle, et ses thèses sur la famille, le droit de propriété, la liberté de la personne humaine et avant tout, nos devoirs envers Dieu, notre Créateur et notre Fin dernière. C'est pourquoi le rêve de la

« Cité collectiviste » n'est pas seulement une utopie : c'est une erreur profonde, méconnaissant les principes les plus solides de la psychologie et de la métaphysique ; et la « mystique » qui inspire la croisade quasi-religieuse des communistes militants est d'essence irréductiblement opposée et à l'idéal surnaturel de la religion catholique, et même à l'idéal rationnel découvert par la philosophie. Jamais la personne humaine ne consentira à se laisser absorber par la société, parce qu'elle porte en soi une valeur éternelle au service de laquelle la société même doit se mettre ; et jamais l'âme humaine ne sera rassasiée par un bonheur terrestre, parce que l'élan de sa nature ne peut se reposer qu'en Dieu.

Section 2. Courant psychologique.

§483.1). On découvre, dans la psychologie contemporaine des XIX^e et XX^e siècles, trois caractères qui, d'une part, en ramènent les sources, à travers Auguste Comte et Kant, jusqu'à Descartes ; et, d'autre part, en font un affluent authentique du grand fleuve positiviste.

1) Elle prend pour objet le *fait de conscience*, c'est-à-dire tout ce qui relève de l'observation interne, sans distinguer jamais, avec la netteté de la psychologie scolastique, la conscience sensible de la conscience spirituelle. La seule classification précise met d'une part, les faits d'observation extérieure appelés objets *matériels, physiques* ; — et d'autre part, les faits de conscience appelés, par opposition, faits *psychiques*, d'ordre idéal et parfois *spirituels*.

De plus, les faits de conscience sont universellement distribués en trois catégories ou facultés héritées de Descartes : les faits représentatifs ou idées, les faits passifs, affections et sentiments ; et les faits actifs ou volitions [[°1486](#)].

2) Elle s'interdit tout problème et toute solution métaphysique. Sous la double influence de Kant dont la critique semblait démontrer en théorie l'inanité des métaphysiques, et d'A. Comte qui érigeait en méthode pratique le dédain de toute question de ce genre, les recherches sur la nature de l'âme et de ses facultés sont remplacées par des hypothèses scientifiques au sens positiviste [[§472](#)], destinées à unifier les phénomènes du moi.

3) Les méthodes psychologiques deviennent de plus en plus scientifiques et mathématiques et leur but est seulement d'établir les lois expliquant l'origine et le développement des divers états de conscience. Aussi, à partir de 1878 où Wundt fonda le premier laboratoire de psychophysologie à Leipzig, ces établissements se multiplient en Europe et en Amérique, atteignant déjà le nombre de 30 en 1893 [[°1487](#)].

Quant aux théories dominantes, on voit se succéder deux écoles :

a) L'école *associationiste* se contente d'appliquer en psychologie la théorie mécaniste. Ils veulent tout expliquer par des « atomes » de conscience et les lois de leur combinaison, comme en physique, tout s'explique par les atomes corporels et leurs lois. Aussi fut-elle prédominante jusqu'à la fin du XIXe siècle. Elle trouva en Angleterre principalement ses théoriciens dont le chef fut Stuart Mill, surtout en sa Logique ; elle fut transplantée en France par Taine qui, du reste, l'incorpora dans une synthèse plus large ; en Allemagne enfin, elle prit un caractère plus franchement mathématique.

b) Par contre, *l'école dynamiste* qui se constitua en France avec Th. Ribot, considère les faits de conscience, non plus comme une synthèse décomposable en faits simples et inconscients, mais comme une réalité originale ayant son individualité, son évolution et ses lois propres.

Cette psychologie dynamiste constitue aussi la transition vers le pragmatisme, car elle est adoptée par W. James et Bergson ; à ce point de vue, nous lui rattacherons l'oeuvre d'A. Fouillée.

Cette section comptera donc quatre paragraphes :

1. L'école anglaise : Stuart Mill.
2. La Synthèse de Taine.
3. L'École allemande ou mathématique. (Wundt).
4. L'École française ou dynamique. (Th. Ribot).

1. L'école anglaise: John Stuart Mill (1806-1873).

[b118](#) [Bibliographie spéciale \(John Stuart Mill\)](#)

§483.2). La philosophie anglaise fut toujours amie des faits d'expérience et des réalités individuelles : d'où le succès chez elle du grand courant positiviste du XIXe siècle. À côté des synthèses inspirées par le mécanisme [[°1488](#)], nous trouvons toute une pléiade de penseurs abordant l'étude des faits psychologiques, dont ils respectent d'ailleurs l'originalité, au moyen de la méthode expérimentale : ils sont les vrais fondateurs de la « *Psychologie expérimentale* » actuelle [[°1489](#)]. — D'autre part, le génie anglais, moins cohérent et moins logique que le génie français, est aussi plus riche et plus ouvert. Les conclusions sociologiques rigoureusement déduites par le positivisme de Comte trouvèrent peu de faveur en Angleterre ; on y étudie les lois économiques, mais pour y trouver le point d'appui de la domination de l'homme sur la nature, et le sentiment de la liberté individuelle reste en général très vif.

Ce double caractère se retrouve d'une façon remarquable en J. Stuart Mill, le maître de l'école anglaise au XIXe siècle. Il est partisan plus que tout autre de la méthode expérimentale et son oeuvre est toute pénétrée de positivisme ; mais en même temps, il a dit d'A. Comte : « Un de ses plus grands torts est de ne laisser aucune question ouverte ». Aussi, bien que le centre de sa philosophie se situe en psychologie expérimentale, il reste « ouvert » à un bon nombre d'influences plus larges, et sa pensée s'échappe en suggestions qui débordent le cadre des phénomènes de l'âme. Il est bien pourtant avant tout un psychologue, comme la plupart de ses inspirateurs et précurseurs, et surtout de ses continuateurs.

1) Inspirateurs et Précurseurs.

§484). On peut distinguer trois groupes de penseurs qui eurent sur la formation de Stuart Mill une influence plus ou moins profonde ; en gradation ascendante, nous avons W. Hamilton et son disciple Mansel ; puis Bentham et l'école utilitariste ; enfin son père James Mill.

A) William Hamilton [[b119](#)] (1788-1856).

Né à Glasgow, W. Hamilton étudia à Oxford, puis fut professeur à l'Université d'Édimbourg ; d'abord titulaire de la chaire de droit écossais et civil, il obtint en 1836, celle de Logique et de Métaphysique. Il fit connaître

ses idées en plusieurs articles de la *Revue d'Édimbourg* [°1490] puis il écrivit : *Leçons de métaphysique* ; — *Éléments de la philosophie de l'esprit* ; — et un *Essai de philosophie morale* édité après sa mort.

Hamilton se réclame surtout de Th. Reid et on le rattache à l'école écossaise qui dominait en Angleterre à la fin du XVIII^e siècle ; mais il est aussi fort influencé par l'oeuvre de Kant, comme par Schelling et V. Cousin qu'il réfute. Venu à une époque de transition, sa pensée est tirée en divers sens par ces multiples influences ; mais sa tendance personnelle l'oriente nettement vers le positivisme ; on le constate dans les trois aspects principaux de sa doctrine : concernant la perception, la connaissance et la logique.

1) **Théorie de la perception.** Hamilton présente sa théorie en réfutant celle de THOMAS BROWN [°1491] (1778-1820) pour lequel notre perception n'atteignait qu'un fait de conscience. Il revient au réalisme de Reid qui, fondé sur le sens commun, admet la valeur de notre perception du monde externe : celui-ci est saisi par intuition, comme un objet qui s'oppose à notre moi. « Nous avons conscience, dit-il, du moi et du non-moi dans un acte indivisible de connaissance qui les enveloppe tous les deux ; mais nous en avons aussi conscience comme étant en eux-mêmes différents et exclusifs l'un de l'autre » [°1492]. Mais il introduit ici une notable précision : l'objet réel ainsi connu n'est pas celui qui est loin de nous, mais la réalité en contact immédiat avec nos sens. Ainsi, nous ne percevons pas directement le soleil, placé à des milliers de lieux dans l'espace, mais son effet, la lumière qui impressionne nos yeux. Par là nous avons comme une « conscience » [°1493] du monde extérieur en le saisissant dans les phénomènes qu'il produit sur nos sens. Cette théorie qui s'accorde parfaitement avec la doctrine de la connaissance dont nous allons parler, est aussi un progrès vers la psychologie expérimentale où l'on distingue avec raison l'objet de la « sensation » pure, intuitivement connu [°1494] et celui de la « perception » où intervient l'éducation des sens et qui n'est plus connu immédiatement.

2) **Relativité de notre connaissance.** Hamilton est surtout célèbre par la vigueur avec laquelle il a réfuté Schelling en montrant l'impossibilité pour nous d'atteindre l'absolu. Avant tout, il a recours ici à l'observation psychologique et synthétise le caractère propre de notre connaissance en

cette loi : « *Penser, c'est conditionner* ». En d'autres termes, aucun objet n'est accessible à notre pensée, d'une façon claire, positive et précise, s'il n'est soumis à certaines *conditions* qui le rendent nécessairement *relatif* et *limité*. Connaître en effet suppose toujours un objet connu et un sujet connaissant qui se limitent mutuellement ; cela suppose aussi que l'objet connu vient en nous, prend contact avec notre conscience et donc lui est rapporté, et devient relatif. « La pensée, dit Hamilton, ne peut s'élever au-dessus de la conscience. La conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée connus seulement par leur corrélation et se limitant mutuellement ; de plus, tout ce que nous connaissons, soit du sujet, soit de l'objet, soit de l'esprit, soit de la matière, n'est jamais que la connaissance de ce que l'un et l'autre contient de particulier, de multiple, de différent, de modifié, de phénoménal » [[°1495](#)].

En s'appuyant sur cette théorie, il est aisé de prouver que l'Absolu et l'Infini nous sont inconcevables. Hamilton montre d'abord que ces deux idées sont contradictoires, bien qu'on les identifie invinciblement ; car l'Infini doit se définir, l'« inconditionnellement illimité », et l'Absolu, l'« inconditionnellement limité ». Cette contradiction, ajoute-t-il, vient de ce que tout inconditionné s'affranchit par définition des conditions mêmes de la pensée ; donc en construisant un tel objet, nous y mettons nécessairement des éléments inconciliables. En fait, la vraie définition de l'inconditionné est toute négative : c'est l'absence totale de pensée ou de concevabilité. Contre V. Cousin pour lequel l'Absolu est cause première, il remarque que toute cause est nécessairement *relative* [[°1496](#)] à son effet ; et il « rattache le principe de causalité à sa théorie de l'Absolu inconcevable ». Il explique la croyance à la causalité « non par un pouvoir mais par une impuissance de l'esprit » c'est-à-dire, par la loi du conditionné, par « l'incapacité de comprendre un commencement absolu » [[°1497](#)].

Cependant, bien que notre connaissance scientifique soit restreinte au relatif nous pouvons aller plus loin grâce à la *croyance*. « Ainsi, dit-il, dès que nous avons conscience de notre incapacité à concevoir quelque chose qui dépasse le relatif et le fini, une révélation merveilleuse nous inspire une croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionné qui dépasse la sphère de toute réalité compréhensible » [[°1498](#)].

H. L. MANSEL (1820-1871) disciple de Hamilton, professeur à Oxford, puis Doyen de Saint-Paul, s'attache à ce dernier point. Dans son *The limits of religious thought*, il reprend toutes les preuves de l'inconcevabilité de l'Absolu et de l'Infini et il en conclut à l'inanité des objections rationalistes contre les dogmes chrétiens, comme la Sainte Trinité ou l'Incarnation : les contradictions que la raison y découvre n'empêchent nullement, selon lui, de les admettre par la croyance [[°1499](#)].

Cependant, ce n'est point par cet aspect que la philosophie de Hamilton prépare celle de Stuart Mill, mais par son affirmation si conforme au positivisme que « tout objet de nos sciences est un phénomène relatif », et aussi par ses travaux sur la logique.

3) **Théories logiques.** Depuis Descartes, les logiciens s'efforçaient surtout de préciser les méthodes des sciences positives et ils dénonçaient unanimement l'abus du syllogisme chez les anciens. Hamilton qui avait lu Aristote et les scolastiques, témoigne au contraire de la valeur des travaux logiques de ces devanciers et il en profite largement. Il estime cependant pouvoir les perfectionner par sa théorie de la QUANTIFICATION du PRÉDICAT. Aristote avait distingué les trois espèces de propositions : universelles, particulières, singulières, d'après l'extension du *sujet*. Hamilton juge cette classification insuffisante : il veut que l'on tienne compte aussi de la quantité du prédicat ; car en disant, par exemple : « Tout homme est raisonnable » ou « Tout homme, est vivant », l'esprit pense fort diversement l'attribut ; tout homme en effet, est « tout être raisonnable » mais non pas « *tout* être vivant ». En explicitant ces nuances, comme c'est le rôle de la logique, on obtient quatre formes [[°1500](#)] de propositions : les toto-totales, comme les définitions ; les toto-partielles, comme « Tout homme est quelque vivant » ; les parti-totales, comme « Quelque vivant est tout homme » ; et les parti-partielles, comme « Quelques figures équilatérales sont quelques triangles ». Si l'on admet cette classification, toute proposition vraie exprime *l'égalité* entre les deux groupes d'individus que désigne respectivement le sujet et le prédicat. Le jugement se ramène à une sorte d'équation mathématique et bien des règles de la logique formelle sont simplifiées ou modifiées ; ainsi, toutes les propositions peuvent se convertir simplement ; toutes les lois du syllogisme se ramènent à une seule : la loi de la substitution des semblables, etc.

Mais c'est le principe de la classification hamiltonnienne qui est contestable. Le jugement exprimé par la proposition n'est pas une simple équation entre *deux groupements* de faits ou d'individus ; il est une identité pensée entre deux manières de concevoir une même *nature universelle*, et lorsqu'on respecte l'originalité de cet acte de l'esprit, il suffit de préciser avec Aristote la quantité du sujet ; celle de l'attribut sera par le fait déterminée, d'après la qualité des propositions (affirmatives ou négatives) et leur matière nécessaire ou contingente. Hamilton par sa réforme manifeste à nouveau sa tendance au positivisme ; il conçoit notre pensée comme n'atteignant que les individus et les faits d'expérience dont nos concepts représentent divers groupements, tandis que notre jugement en est la mise en équation. Cette conception est très proche de celle qui fonde la Logique de Stuart Mill [[°1501](#)].

B) L'utilitarisme de J. Bentham [[b120](#)] (1748-1832).

L'originalité de Bentham fut de fonder une véritable école pour répandre ses idées et obtenir la réforme des lois ; il créa aussi dans ce but en 1824, avec James Mill, la *Westminster Review*. Il expose son système dans *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789, 2e éd., 1823) et *Deontology* qui parut après sa mort, en 1834. Plusieurs autres ouvrages furent d'abord rédigés en français par un de ses disciples qui mettait en oeuvre les notes du maître ; citons le traité des *Peines et des Récompenses* (*The Rationale of Punishment*, 1830) ; le *Traité des Preuves judiciaires* (*The Rational of Reward*, 1825).

« Les hommes ont pour unique motif déterminant en leurs décisions le plaisir ou la douleur qu'ils attendent ou craignent de leur action » : Bentham suppose que c'est là un fait constaté et il l'érige en règle suprême de moralité : « *Est bon moralement tout acte capable de nous assurer la plus grande somme de bonheur* » ; le bien est donc ce qui nous est utile et le mal ce qui nous est nuisible : tel est le principe fondamental de l'UTILITARISME. Notons qu'il s'agit surtout de biens d'ordre économique et donc sensibles, comme richesse, commodités de la vie, etc., et que le bonheur se définit comme en épicurisme par la plus grande somme possible de plaisirs. Bentham à la suite de Hobbes et de Helvétius, établit sa morale sur une base positiviste.

Cependant l'homme ne se porte pas comme l'animal vers le plaisir immédiat. Par sa raison, il peut prévoir et calculer les suites de ses actes ; car si tous les plaisirs sont bons, ils ne le sont pas tous au même degré. La morale nous enseigne donc à choisir toujours ce qui nous procurera *en réalité* la plus grande somme d'avantages. Bentham appelle cette science « l'arithmétique morale », parce qu'il se propose d'y déterminer une échelle de plaisirs avec une rigueur semblable à celle des mathématiques. Pourtant, ses réflexions aboutissent à un calcul assez complexe, car il se met au triple point de vue de l'objet, du sujet, de la société.

a) *L'objet* : ce sont ici les circonstances extrinsèques du plaisir poursuivi ; pour en déterminer la valeur, il faut considérer *l'intensité* du plaisir, sa *durée*, sa *certitude* et sa *proximité*, sa *fécondité* ou puissance d'en produire d'autres, enfin sa *pureté*, c'est-à-dire le fait de n'être troublé par aucun mélange de douleur.

b) Mais pour que nous choissions un plaisir, il doit non seulement être, mais nous apparaître (*subjectivement*) le plus grand ; c'est pourquoi la réflexion doit tenir compte des dispositions psychologiques et des circonstances qui les modifient. « Le climat, le tempérament, l'âge, le sexe, le caractère, les habitudes, le développement de l'intelligence et en général toutes les causes qui modifient la sensibilité, changent réellement à nos yeux la nature du plaisir ; elles entrent donc aussi comme donnée dans les problèmes de l'arithmétique morale » [[°1502](#)].

c) Enfin le point de vue *social* est encore plus important, car, selon Bentham, notre intérêt se confond avec l'intérêt général, parce que celui-ci n'est que la somme des intérêts individuels [[°1503](#)] : il les contient tous, et, par conséquent, les surpasse tous en importance. Par exemple, pour apprécier un vol, il ne faut pas seulement considérer le tort fait à une personne et à sa famille, mais aussi l'alarme causée par le crime, le mal du mauvais exemple, la désorganisation sociale que tend à produire toute infraction aux lois. Ainsi l'idéal qui détermine la vraie bonté morale n'est pas la plus grande somme de plaisirs individuels, mais *le plus grand bonheur pour le plus grand nombre*.

Bentham, homme de lois, était surtout préoccupé d'appliquer ces principes à la réforme de la législation. La justice d'une loi, selon lui, vient de son

utilité, c'est-à-dire de son aptitude à procurer le plus grand bonheur de tous. Un moyen efficace de l'obtenir, est un bon *code pénal*. Toute peine sans doute est un mal ; mais son rôle est « d'entrer dans le calcul des plaisirs et des peines du délinquant possible, et, faisant équilibre aux plaisirs résultant du délit, de l'amener à suivre les règles que le législateur estime utiles au plus grand nombre » [°1504]. Cependant, Bentham juge sagement que les lois ne peuvent réprimer toutes les fautes ou abus ; il compte donc, non seulement sur les sanctions légales, mais aussi sur les sanctions naturelles, comme sont les suites fâcheuses de la débauche, et sur la sanction populaire ou morale de l'opinion publique, et même sur les sanctions religieuses. Toutes ensemble, ces peines pourront identifier l'intérêt personnel avec l'intérêt social et assurer le règne du vrai bonheur [°1505].

Le point de vue de l'utilitarisme est aussi celui des ÉCONOMISTES qui, depuis A. Smith, cherchaient à préciser les lois de la vie matérielle des hommes, en supposant qu'ils agissaient uniquement pour des motifs économiques, c'est-à-dire pour la richesse ou l'intérêt. Citons parmi les contemporains de Stuart Mill, outre MALTHUS dont nous avons parlé [§475], RICARDO, auteur de *Principles of political economy and taxation* (1817) où il met en relief la fameuse « loi d'airain » exploitée par Marx : « Le salaire tend spontanément à baisser au niveau le plus bas où la vie reste possible, et les profits des employeurs à se concentrer en un nombre de mains de plus en plus petit » [°1506].

C) L'associationnisme de James Mill [°1507] (1773-1836).

Le père de Stuart Mill, James Mill, d'origine écossaise, vint chercher fortune à Londres où il accompagna Lord J. Stuart, membre du Parlement. Un travail remarquable : « *Histoire de la Compagnie des Indes* » (1818) lui valut un poste d'employé en cette Compagnie où il occupa ensuite les plus hautes charges jusqu'à sa mort. En même temps, très curieux du mouvement des idées, il se détachait des doctrines traditionnelles pour entrer à plein, en politique dans la démocratie ; en philosophie, dans le positivisme. Collaborateur de Bentham, ami de Ricardo [°1508], il est surtout connu par son *Analysis of the Phenomena of the human mind* (1829), traité de psychologie expérimentale où il expose systématiquement la théorie de l'ASSOCIATIONISME [°1509].

Le principe fondamental en est celui-ci : « *On peut résoudre tous les phénomènes de conscience en des éléments simples qui, en se combinant diversement selon les lois de l'association, expliquent toutes nos fonctions psychologiques* », de même qu'en chimie, grâce aux lois des combinaisons, quelques corps simples expliquent tous les autres. Selon J. Mill, le fait primitif est la sensation avec ses espèces bien connues [°1510]. *L'idée* n'est que *la copie de la sensation*, elle en est l'image ou la trace permanente. Mais, tandis que nous sommes passifs dans la sensation, nos idées ont la propriété de s'associer et de créer ainsi de nouveaux faits de conscience. Leur loi fondamentale est alors celle-ci : « Nos idées naissent ou existent dans l'ordre où ont existé les sensations dont elles sont la copie ». On peut donc ramener toutes les formes d'associations à une seule : *l'association par contiguïté* dans l'espace et le temps [°1511]. « Quand les sensations se sont produites simultanément, les idées s'éveillent aussi simultanément ; quand les sensations ont été successives, les idées naissent successivement » [°1512]. La force du lien entre les idées dépend surtout de la vivacité des sentiments associés et de la fréquence de l'association.

Ainsi donc, avec trois éléments seulement : des sensations, des idées et la loi d'association, J. Mill reconstruit tous les aspects de notre vie consciente. Il ne considère pas d'ailleurs, comme Spencer, la formation et l'évolution de nos fonctions : il se borne à la psychologie de l'homme adulte civilisé et il explique ainsi l'imagination, la mémoire, la raison.

L'imagination est le cas le plus simple d'association des idées ; car « tandis que la conscience est le nom de nos sentiments pris un à un, l'imagination est le nom d'une suite de sentiments ou idées » et J. Mill décrit les diverses formes que prennent ces groupements d'après les occupations de chacun : « Elles sont autres chez le marchand occupé d'achats et de ventes que chez le légiste occupé de juges, de clients, de témoins, autres chez le médecin que chez l'homme d'État, autres chez le soldat que chez le métaphysicien » [°1513].

La mémoire apparaît d'abord comme semblable à l'imagination : elle est une suite d'idées qui naissent et se développent selon les lois de l'association. Mais son caractère distinctif est la *reconnaissance* qui place cette série à un moment déterminé du passé. Or « la reconnaissance est une

idée très complexe qui consiste en ces trois principaux éléments : 1) un état de conscience actuel que nous appelons le moi se souvenant ; 2) un état de conscience que nous appelons le moi qui a perçu ou conçu ; 3) les états de conscience successifs qui remplissent l'intervalle entre ces deux points. Ainsi, suivant l'auteur, nous parcourons rapidement par la pensée la série des états de conscience, intermédiaires entre le moment du souvenir et le moment où l'événement s'est produit, et c'est par ce mouvement rapide qu'un fait nous apparaît comme passé, et par suite que la mémoire diffère de l'imagination » [[°1514](#)]. Explication ingénieuse, mais plus systématique que psychologique [[°1515](#)].

Enfin, la théorie explique les activités de la *raison*, et d'abord la *classification* qui est, selon J. Mill, la source des idées générales. Par exemple, « le mot "homme" est d'abord appliqué à un individu ; il est d'abord associé à l'idée de cet individu et acquiert la faculté d'en éveiller l'idée. Il est ensuite appliqué à un autre individu et acquiert la faculté d'en éveiller l'idée, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ait acquis la faculté d'éveiller un nombre infini de ces idées, indifféremment ». Ainsi, classer, c'est dénommer ; tout revient à un « nom commun associé à un agrégat indéfini et indistinct d'individus concrets semblables », et l'idée générale s'explique sans recourir au mécanisme de l'abstraction. J. Mill connaît celle-ci et la définit « l'acte de séparer une partie de ce qui est contenu dans une idée complexe pour en faire un objet qu'on considère en lui-même » [[°1516](#)] ; mais comme ce procédé n'est pas dans la ligne de l'association, il le considère comme secondaire. Les idées générales une fois formées s'associent dans les jugements. La certitude de ceux-ci ou la croyance en leur vérité s'explique par la fermeté du lien associant le prédicat au sujet.

Les idées en elles-mêmes sont des faits intellectuels ; considérées comme excitant à l'action, elles forment les *faits affectifs* auxquels s'applique aussi la théorie. Les faits primitifs sont ici le plaisir et la douleur, d'où découlent nos autres sentiments. Ainsi, « quand une sensation agréable est conçue comme future, mais sans qu'on en soit certain, cet état de conscience s'appelle *espoir* ; si l'on en est certain, il s'appelle *joie* » ; dans les mêmes circonstances, la sensation désagréable engendre, soit la *Crainte*, soit le *chagrin* (sorrow). L'idée d'un plaisir s'appelle *désir*, celle d'une douleur, *aversion*. « Une sensation agréable ou l'idée de cette sensation jointe à

l'idée de la cause qui la produit engendre pour cette cause de *l'affection* ou amour. La sensation désagréable jointe à l'idée de sa cause engendre pour cette cause de *l'antipathie* ou haine » [[1517](#)]. J. Mill analyse ces causes, insistant sur les causes éloignées et montrant que leur efficacité dépend de l'association [[1518](#)]. Il étudie enfin les sentiments moraux et la volonté ; mais cette étude reste, au jugement de Th. Ribot, « très insuffisante à beaucoup d'égards ».

Cependant, malgré ses lacunes et ses excès de systématisation, le traité de J. Mill marque nettement l'objet et la méthode de la psychologie expérimentale anglaise au XIXe siècle et il eut une grande influence sur Stuart Mill.

Précis d'histoire de philosophie

(§485 à §489)

2) John Stuart Mill (1806-1873).

§485.1). Fils du philosophe James Mill, John Stuart Mill n'eut pas d'autre précepteur que son père ; celui-ci réussit à lui faire terminer à 14 ans ses études classiques, grecques et latines, et il l'initie dès lors à la philosophie : le jeune homme collabore à la composition de *l'Analysis* en dépouillant Condillac, Helvétius, Hartley. Il lit aussi le traité de Législation de Bentham et il s'enthousiasme pour l'utilitarisme qu'il devait plus tard corriger. En 1823, il entre comme son père à la Compagnie des Indes qui le compta, jusqu'à sa liquidation (1864), parmi ses employés les plus éminents. Son activité philosophique n'en est pas ralentie : il écrit assidûment dans la *Revue de Westminster* dont J. Mill est directeur ; et il fonde avec quelques amis dans la maison de Bentham, une « Société utilitaire » pour propager les idées de l'école.

Cependant, vers l'âge de 20 ans, il subit une crise de scepticisme intellectuel et de découragement moral, due, semble-t-il, à l'excès du travail de l'esprit. Il avait l'impression que le calcul des plaisirs prôné par Bentham ne pourrait lui donner le bonheur, et il comprit qu'il ne le trouverait qu'en faisant appel au sentiment, à l'amour dévoué pour ses semblables. Quand éclata la Révolution française de 1830, il vint à Paris, visiter Lafayette, Infantin, Bazard, fut conquis par le souffle de généreuse ardeur et de régénération sociale qui animait ces réformateurs, et, de retour à Londres, il exalte la Révolution en des termes qui manifestent sa nouvelle tendance sentimentale. Il se rapproche alors du courant romantique [[°1519](#)] et se lie même, quoique pour peu de temps, avec Carlyle. Ses relations avec Mme Taylor qui commencent vers 1832 accentuent encore ce côté de son caractère ; il attribue à cette amitié « l'élément de sentimentalité et de pitié, l'amour pour les faibles qui s'est fait jour de plus en plus ouvertement dans ses oeuvres, qui l'a fait passer peu à peu de l'économisme libéral aux thèses protectionnistes et féministes du socialisme d'État » [[°1520](#)].

Stuart Mill cependant ne fut jamais dominé par le sentiment. L'équilibre se rétablit dans son esprit à la lecture des oeuvres de Comte, surtout des deux premiers volumes de la *Philosophie positive* qu'il se procura en 1837. Il en fut ravi, au point d'écrire spontanément son admiration à leur auteur [°1521] ; mais plus tard, il se sépara de lui, soit sur la légitimité de la psychologie comme science, soit sur le rôle de l'individu et de sa liberté en sociologie. Tout en restant fidèle aux thèses essentielles du positivisme, il garde une pensée philosophique originale.

Cette pensée s'exprime surtout dans ses chefs-d'oeuvre : le *Système de Logique déductive et inductive*, préparé à partir de 1828, paru en 1843, qui connut un immense succès en Europe [°1522] ; et ses *Principes d'économie Politique* (1848) qui « expriment, par rapport aux traités antérieurs de Malthus et de Ricardo, une réaction fondée sur le sentiment de la vie et l'optimisme moral » [°1523]. Après la mort de sa femme, il se livre aux études morales et politiques pour défendre l'idéal de liberté cher à Mme Taylor. Il édite alors *On Liberty* (1859) ; *Pensées sur le gouvernement représentatif* (1859) ; puis *l'Utilitarisme* (1861) où il corrige Bentham. Il rassemble aussi ses articles de Revue en *Dissertations et discussions* (4 vol.) et il écrit, en 1865, deux ouvrages de critique : *Examen de la philosophie de Hamilton* ; et *A. Comte et le positivisme* où il repousse tout esprit mystique et religieux [°1524]. Son dernier ouvrage, *l'Assujettissement des femmes* paraît en 1869. Il avait écrit une *Autobiographie* et des *Essais sur la Religion* qui furent édités après sa mort.

A) Caractère général et Théorie fondamentale.

§485.2). La valeur de l'oeuvre de Stuart Mill est dans sa richesse, son originalité, les solutions qu'elle suggère, plus que dans une thèse spéculative bien définie dont les applications seraient logiquement poursuivies en divers domaines ; cependant, elle ne manque pas d'une vraie unité, parce qu'elle se rapporte toute entière à l'homme dans sa vie psychologique, morale, sociale et politique et qu'elle est à la fois radicalement positiviste et orientée vers la défense de la personnalité. Si l'on voulait dégager la *thèse fondamentale* qui semble unifier ses diverses doctrines, on pourrait proposer la formule suivante :

L'essentiel de l'existence de l'homme est la spontanéité vitale qu'il faut concevoir, non comme une substance ou un principe spirituel, mais comme un fait d'expérience, saisissable en soi par la conscience, et dans les autres par l'observation externe.

Cette thèse semble partout supposée, mais n'est nulle part explicitée ni prouvée ; elle est même un effort de conciliation entre deux théories qui, logiquement, s'excluent : le positivisme et le libéralisme. Ainsi s'explique que Stuart Mill laisse un certain nombre de questions « ouvertes », sans leur donner de solution définitive. C'est là d'ailleurs un reflet de sa vie où sa formation première, exclusivement spéculative et empirique, fut suivie par réaction d'une vigoureuse poussée d'indépendance personnelle et de vie sentimentale [[°1525](#)].

Les applications de cette thèse fondamentale concernent les divers domaines de la vie humaine. D'abord, la *Logique*, oeuvre capitale qui contient toute une psychologie positive ; puis, *l'Utilitarisme* qui aborde la vie morale ; enfin, les études sur la vie sociale et religieuse. Ce triple domaine constitue pour Stuart Mill toute la philosophie ; car il la définit : « La science de l'homme en tant qu'être intelligent, moral et social » [[°1526](#)].

B) La Logique. Applications psychologiques.

§486). Préoccupé de mettre en valeur la personnalité humaine, Stuart Mill, sans avoir écrit de traité systématique de psychologie, s'est montré grand psychologue : il a revendiqué avec force pour la psychologie le titre de science et voulant rénover la logique, il a tenté un effort remarquable pour soumettre au positivisme la vie de notre esprit en ses trois actes : idée, jugement, raisonnement [[°1527](#)].

1) **La psychologie expérimentale comme science positive.** A. Comte niait la possibilité d'une science spéciale pour les faits de conscience : il en partageait l'étude entre la physiologie et la sociologie [[§460](#)]. Stuart Mill dont toutes les conceptions philosophiques sont dominées par l'estime de sa spontanéité vitale, ne pouvait admettre cette mutilation ; mais s'il se sépare du comtisme, c'est en restant fidèle à son esprit, et, somme toute, il lui donne un heureux complément.

Il distingue deux sortes de sciences positives : les unes sont *exactes* parce que tous les détails de leur objet sont soumis à des mesures précises et se plient au calcul mathématique ; ainsi, l'astronomie depuis Newton ; les autres sont *approximatives*, parce que dans leur objet trop complexe, une partie des faits échappent aux prévisions fondées sur des lois précises ; ainsi, la science des marées : on peut y déterminer l'action des causes majeures (attraction du soleil et de la lune) ; mais le rôle des causes secondaires (direction du vent, circonstances locales, etc.), bien que soumises en théorie à des lois fixes, échappent, en fait à nos prévisions. La psychologie expérimentale appartient à ce deuxième genre : « Elle est bien loin de l'exactitude de notre astronomie actuelle ; mais il n'y a aucune raison pour qu'elle ne soit pas une science comme l'est celle des marées » [[°1528](#)]. Elle a d'ailleurs un objet, des lois, une méthode.

Son *objet* propre, ce sont les faits de conscience, les pensées, les sentiments et les actions des hommes. Nous en connaissons les *lois* fondamentales et l'idéal serait, en appliquant des lois, de « préciser avec certitude comment un individu pensera, sentira ou agira dans le cours de sa vie ». Nous n'aurons jamais toutes les données requises pour une telle déduction [[°1529](#)] ; mais « ce qui n'est que probable, quand on l'affirme d'individus pris au hasard, est certain quand on l'affirme du caractère et de la conduite des masses » [[°1530](#)]. La psychologie établit en ce sens de vraies lois.

Elle a enfin sa *méthode* propre : l'observation interne ou introspection. Aux objections d'A. Comte, Stuart Mill oppose une double réponse. D'abord, il le renvoie « à l'expérience ainsi qu'aux écrits des psychologues, comme preuve que l'esprit peut non seulement avoir conscience de plusieurs impressions à la fois (six, d'après Hamilton), mais encore y prêter attention » ; puis il remarque « qu'il est possible d'étudier un fait par l'intermédiaire de la mémoire, non pas à l'instant où nous le percevons, mais dans le moment d'après : et c'est là en réalité le mode suivant lequel nous acquérons le meilleur de notre science sur les actes intellectuels » [[°1531](#)]. Telle est la méthode qui permet d'ériger la psychologie en science.

2) L'idée et la théorie de la substance. Stuart Mill part de l'associationnisme, avec, pour élément primitif, les sensations dont l'objet embrasse tous les phénomènes ou faits d'expérience étudiés dans nos

sciences ; c'est pourquoi, toutes les opérations d'esprit construisant les sciences se ramènent à des sensations diversement associées. C'est d'abord le cas de l'idée ; car, dit Stuart Mill, « *Psychologiquement, le concept universel n'est rien*. L'introspection le prouve : personne ne peut se représenter une nature générale à l'état pur. Comment avoir l'idée d'un homme qui ne serait ni grand ni petit, ni gras ni maigre, ni blanc ni noir, ni homme ni femme, ni jeune ni vieux, mais à la fois tout cela et rien de tout cela ? On ne pense à rien quand on croit penser de telles choses, et chaque fois qu'on pense quelque chose, des images concrètes se présentent à l'esprit » [°1532]. Et à son tour, Stuart Mill démonte le mécanisme des idées générales pour en montrer la valeur toute empirique. Dans un objet d'expérience complexe, l'esprit fixe son attention sur un groupe restreint de propriétés ; il en prend l'habitude spontanément, sous l'action des objets extérieurs dans lesquels, malgré les divergences individuelles, un même groupe de caractères se retrouve toujours pour impressionner nos sens [°1533]. Puis, nous donnons toute son efficacité à cette habitude en associant artificiellement à ce groupe de propriétés un *nom commun* qui permet d'évoquer aisément à propos d'un individu quelconque du groupe, le noyau semblable des qualités. Ainsi l'idée générale n'est pas le mot abstrait à signification stéréotypée de Condillac, c'est le nom qui synthétise dans la mémoire un ensemble de sensations, de sorte que sa richesse peut varier. Mais elle ne dépasse pas le concret : « Nous ne pensons pas par concepts universels, mais par images concrètes » [°1534].

Dans cette théorie, que valent nos idées de la *matière* et du *moi* ? Pour le préciser, Stuart Mill pose d'abord deux principes d'explication. Le premier est la *loi d'association* capable, à son avis, d'éclairer peu à peu tous nos faits de conscience. Complétant James Mill, il y remarque trois aspects : 1) Nous avons tendance à penser ensemble des phénomènes semblables et les idées semblables tendent à s'éveiller les unes les autres ; 2) nous avons tendance à penser ensemble les faits perçus comme contigus dans le temps ou l'espace et l'idée de l'un de ces faits tend à évoquer l'autre ; 3) la répétition rend ces associations plus certaines et plus rapides [°1535] jusqu'à les rendre pratiquement indissolubles, si bien que les phénomènes paraissent également inséparables dans l'existence. — Le second principe est que l'esprit humain est *capable d'attente*, « en d'autres termes, qu'après avoir eu des sensations actuelles, nous sommes capables de nous former la

conception de sensations possibles. Ce pouvoir est admis comme un fait par Stuart Mill qui n'en examine ni la valeur, ni la signification » [[°1536](#)].

Si on analyse à la lumière de ces principes la croyance aux objets matériels du monde externe, on y trouve, soit des sensations actuelles, soit des possibilités de sensations ; nous croyons par exemple à l'existence de Rome, parce que si on nous transportait aux bords du Tibre, nous nous attendons à la *vision* de cette ville. Or les sensations actuelles sont fugitives, tandis que la possibilité de les retrouver se manifeste stable et permanente : elle devient ainsi l'élément principal de notre conception ; et l'indépendance que nous lui reconnaissons en face de nos phénomènes subjectifs nous suggère l'idée *d'extériorité*, d'objet hors de nous et existant en soi.

De plus, l'association vient de toute part renforcer cette stabilité, car ce n'est pas une seule sensation qui se manifeste comme constamment possible, mais un groupe de qualités affectant divers sens et « si bien liées que la présence de l'une annonce d'ordinaire la présence possible au même instant de tout le reste » [[°1537](#)]. Non seulement ces groupes sont fixes, mais ils s'imposent à nous dans un *ordre de succession* fixe qui renforce leur cohésion. Enfin, nous voyons que les autres hommes ont les mêmes sensations et attendent les mêmes possibilités de sensations que nous : tout cela explique la force et l'universalité de la croyance au monde extérieur. Bref, « des sensations possibles, des groupes de sensations, un ordre entre ces groupes et un accord entre notre croyance et celle de nos semblables : c'est là toute notre idée de la matière. *La matière peut donc être définie une possibilité permanente de sensations* » [[°1538](#)]. Stuart Mill adopte ainsi pour le monde externe le phénoménisme de Hume.

Logiquement, il devrait appliquer la même théorie à la conscience ; et, de fait, il juge l'âme, en tant que *substratum* des phénomènes de la vie intérieure, aussi inutile que la matière. À son avis, si l'on garde ces phénomènes et leurs groupements en les réunissant simplement par une loi interne, on arrive sans substance au résultat en vue duquel la substance était supposée. Mais il reste une objection qu'il déclare insoluble. « Si nous parlons de l'esprit, dit-il, comme d'une série de sentiments, nous sommes obligés d'ajouter pour être complet, une série de sentiments qui se connaît

elle-même comme passée et comme future » ; en d'autres termes, nous voyons clairement que notre « moi » constitue un LIEN permanent, imposant aux faits leur unité, comme un fil qui ne laisse pas les phénomènes internes à l'état de perles éparses, mais en forme un collier. Nous retrouvons ici l'idée fondamentale de Stuart Mill : l'intuition de notre spontanéité personnelle : devant cette réalité qu'il considère comme la plus excellente, la logique du pur empirisme doit fléchir. Il tient pour indubitable que ce « moi » est quelque chose d'aussi réel que la sensation et qu'il n'est pas un simple produit des lois de la pensée. Comment le connaissons-nous ? Il ne le dit pas et laisse cette question « ouverte » [[°1539](#)] ; mais sans nul doute, l'intuition du « moi » dépasse pour lui le pur phénomène.

3) **La logique de la vérité.** Au contact de cette psychologie empirique niant résolument toute idée universelle, la logique se transforme radicalement. Pour Kant et Hamilton, elle était une science purement *formelle*, elle ne considérait aucunement les choses ou les vérités connues, mais seulement les lois du fonctionnement de l'esprit combinant ses concepts abstraits en jugements et raisonnements : c'était la « logique de la conséquence ». Stuart Mill veut au contraire une « logique de la vérité », utile pour connaître le réel ; non pas qu'elle s'identifie avec les autres sciences, mais elle doit indiquer la méthode de les constituer : elle se définit proprement, « *la science de la preuve* ». Or c'est précisément en interprétant les anciennes théories logiques conformément à la psychologie empirique qu'on leur fait subir cette transformation.

S'agit-il d'abord des concepts et des termes universels ? Ils perdent évidemment toute leur importance, puisque nous pensons par images concrètes. C'est pourquoi Stuart Mill remplace la théorie de la compréhension et extension des idées, par celle de la « connotation » et « dénotation ». La connotation exprime simplement ce fait qu'un sujet possède certains attributs ; la dénotation désigne les sujets qui possèdent ces mêmes attributs ; ainsi, le nom « homme », *connote* le groupe de propriétés communes à tous les hommes ; et il *dénote* tous les individus qui les possèdent. On voit que le concept ainsi interprété ne désigne plus rien d'abstrait, mais donne pour objet à la logique l'objet même des sciences : le phénomène concret. Ce même résultat est obtenu en interprétant semblablement le jugement et le raisonnement.

4) **Le jugement et sa valeur empirique.** *Tout jugement, même purement idéal, se base sur une expérience, soit réelle, soit imaginaire, et n'en est que la généralisation.*

Cette thèse ne soulève pas de difficulté pour les jugements d'expérience, constatant, par exemple, que « ce mur est blanc ». Mais le postulat positiviste, selon lequel nulle connaissance ne peut dépasser l'expérience, se heurte à l'existence du jugement d'ordre idéal ou vérité nécessaire dont la valeur se base uniquement sur l'analyse du prédicat et du sujet, comme si on dit : « Tout ce qui devient a une cause », ou « Deux et deux font quatre ». Pour établir sa solution, St. Mill avance deux preuves, l'une négative, l'autre positive.

a) *La preuve négative* consiste à réfuter la grande raison des adversaires. Le jugement d'ordre idéal, dit-on, exprime *ce qui doit être* et, par conséquent, dépasse manifestement l'expérience qui dit seulement *ce qui est*. Mais cette nécessité, répond St. Mill, n'a d'autre sens que la *non-concevabilité de la contradictoire* [°1540]. Or celle-ci est un fruit de l'expérience et s'explique par la loi de l'association des idées qui, en devenant une habitude invétérée et héréditaire, a rendu indestructibles en apparence certaines liaisons empiriques. La preuve en est qu'un changement dans les conditions subjectives de nos cerveaux, dû à de nouvelles expériences, peut briser ces liaisons : ainsi les anciens ne pouvaient concevoir les antipodes, ce qui est devenu très facile aux modernes.

b) *La preuve positive* se base sur le rôle de l'expérience. On constate d'abord qu'aucune vérité, même d'ordre idéal, n'est pleinement indépendante d'une expérience, sinon actuelle, du moins imaginaire, car il est impossible de s'en faire une idée claire sans recourir à une image. On constate ensuite que cette expérience toujours nécessaire, suffirait à la rigueur pour donner une valeur au jugement, puisque les principes les plus abstraits, comme ceux des mathématiques, reçoivent une réelle confirmation de l'expérience : c'est là, pour St. Mill, une vérité de fait ; ainsi, le résultat d'une addition paraît plus clair après vérification à l'aide de boules. La preuve négative ayant montré qu'aucune raison n'impose une autre explication, il faut admettre que seules l'expérience et les lois

d'association des idées fondent la valeur de tout jugement même d'ordre idéal.

§487.1). La force apparente de ce plaidoyer vient de ce qu'il met en relief un caractère essentiel de notre intellection, exprimé par l'adage : « Non datur intellectio sine conversione ad phantasmata ». Cette dépendance vis-à-vis du sensible s'étend aux jugements comme aux idées ; aussi la découverte de nouveaux rapports, même abstraits (par exemple, ceux que contiennent de nouveaux théorèmes géométriques) semble exiger d'abord la perception sensible ou l'image de ces rapports réalisés dans des objets concrets, comme l'enseignait déjà Cajetan [[°1541](#)].

Mais les preuves alléguées ne sont pas décisives :

a) D'abord, la confirmation qu'apporterait l'expérience aux principes d'ordre idéal s'explique par la nécessité où nous sommes de lire l'idée dans l'image ; mais elle n'affecte en rien la valeur de ces jugements : celle-ci a pour unique source l'évidence ou la claire vue par la raison de l'identité entre le sujet et l'attribut.

b) De même, on peut distinguer deux sortes d'inconcevabilité : *l'une, négative* et relative, vient de ce que la raison manque des images ou notions nécessaires pour concevoir la contradictoire ; ainsi, les anciens, ignorant l'attraction terrestre, affirmaient les antipodes inconcevables ; *l'autre, positive* et absolue, vient de ce que, en posant la contradictoire, on détruirait l'objet en le concevant sans un élément essentiel, et celle-ci est invariable et convient aux axiomes analytiquement évidents. C'est pourquoi les variations dans la non-concevabilité ne se réalisent que pour les propositions complexes où les données du jugement ont pu changer.

5) **Le raisonnement et la causalité.** Si toute proposition universelle n'a qu'une valeur empirique, le syllogisme aristotélicien perd toute efficacité pour conduire à de nouvelles vérités ; car si la majeure n'est qu'une collection de faits, on ne peut l'affirmer sans connaître et affirmer déjà le fait spécial envisagé dans la conclusion. Le jugement « Tout homme est mortel », par exemple, n'est vrai que si tous les cas particuliers le sont aussi, et on ne peut, sans pétition de principe, l'invoquer comme preuve d'un de ces cas [[°1542](#)]. Cependant le syllogisme selon Mill garde son

utilité comme procédé de vérification : en généralisant, il nous met en garde contre la précipitation [[°1543](#)].

Le seul raisonnement valable, conclut Stuart Mill, c'est *l'induction*, le syllogisme n'étant qu'une autre manière de la présenter ; et pour ce raisonnement authentique, la majeure universelle est totalement inutile, parce qu'il est une inférence du particulier au particulier, fondée sur l'association des idées. Si par exemple on veut prouver que Socrate est mortel, le point de départ est l'ensemble des expériences qui nous ont montré la mort effective de beaucoup d'hommes ; l'affirmation que ces hommes sont mortels est évidemment *particulière*, mais elle ne contient pas le cas spécial de Socrate qui est encore plein de vie : comment passer à la conclusion certaine : « Socrate est mortel ? » Par l'association de similitude : Socrate a tant de points communs avec les hommes déjà morts que notre esprit lui reconnaît irrésistiblement aussi cette propriété d'être mortel. Ainsi procédons-nous pour établir les lois scientifiques : nous affirmons en vertu de l'association que tel antécédent sera nécessairement suivi de tel conséquent.

Mais pour nous autoriser à établir la loi générale de façon à en déduire sans jamais nous tromper tous les cas semblables futurs, l'association doit atteindre la solidité pratiquement indissoluble de la *causalité*. Tel est le fondement de l'induction et de tout raisonnement valable ; Stuart Mill, fidèle au positivisme, l'explique par le seul empirisme. La cause, dit-il, comporte à l'analyse un antécédent et un conséquent qui se suivent *invariablement*. En général cependant, ce n'est pas un seul phénomène qui produit un effet, c'est un *groupe* : la cause « est donc la somme des conditions positives et négatives prises ensemble, le total de contingences de toute nature que le conséquent suit invariablement, quand elles sont réalisées ». Il y a pourtant des successions invariables que personne ne considère comme un cas de causalité : telle, la succession du jour après la nuit ; « c'est que cette succession n'est pas inconditionnelle, la production du jour est soumise à une condition qui n'est pas l'antériorité de la nuit, mais la présence du soleil ». À cela, suivant Mill, se ramène la *nécessité du lien causal* : il n'est soumis à aucune condition [[°1544](#)]. On doit donc définir la cause : « l'antécédent ou la réunion d'antécédents dont le

phénomène est invariablement et inconditionnellement le conséquent » [[°1545](#)].

C'est pour déceler ce lien causal que Stuart Mill a proposé ses quatre méthodes célèbres : la *méthode des concordances* où le phénomène à expliquer se réalise toujours après le même antécédent, quand les autres circonstances varient et sont ainsi éliminées ; — la *méthode des différences* où la suppression d'un fait à expliquer entraîne la suppression d'un antécédent qui se révèle ainsi comme cause ; — la *méthode des variations concomitantes* où le changement dans le phénomène à expliquer entraîne des changements semblables dans l'antécédent-cause ; — enfin, la *méthode des résidus*, où la partie inexpliquée d'un phénomène est reconnue comme effet de la circonstance qui reste dans l'antécédent, après élimination des circonstances dont l'influence est connue [[°1546](#)].

Ces méthodes qui complètent heureusement celle des tables de Bacon, se sont révélées excellentes en sciences positives ; mais elles sont indépendantes de la théorie empirique de la causalité et s'adaptent sans effort à la doctrine thomiste de l'induction.

6) Corollaire. Théorie de la liberté. Pour constituer la psychologie en science positive, il faut évidemment appliquer la notion de cause aux faits de conscience : chacun d'eux a un antécédent qui l'explique, parce qu'il lui est lié indissolublement suivant certaines lois, dont la principale est la loi d'association ; car « ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la physiologie, les lois de l'association des idées le sont à la psychologie » [[°1547](#)].

Nos volitions, comme tous les autres faits de conscience, sont soumises à cette loi ; néanmoins, Stuart Mill estime que ce lien causal est pleinement compatible avec notre *liberté*, parce qu'il peut y avoir succession invariable, certaine, inconditionnelle, sans que l'antécédent exerce sur le conséquent une contrainte nécessaire et irrésistible : « Nous sommes certains, dit-il, que dans nos volitions, cette contrainte mystérieuse n'existe pas. Nous sentons que nous ne sommes pas forcés, comme par un charme magique, d'obéir à un motif particulier » [[°1548](#)]. De nouveau, la logique positiviste se heurte à la théorie fondamentale de la spontanéité personnelle : sans abandonner la première, il ne veut pas sacrifier la

seconde. À son avis, même si on acceptait le fatalisme, les châtements et récompenses pourraient se justifier comme se justifie l'internement des fous ; mais notre action n'est pas fatale : nous sommes capables de travailler à notre perfectionnement moral. Si pourtant on demande en quoi consiste cette spontanéité, ce pouvoir de nous diriger, ici encore Stuart Mill laisse la question « ouverte » [[°1549](#)].

C) Application morale. L'Utilitarisme.

§487.2). Fidèle à sa formation première, Stuart Mill a toujours défendu l'utilitarisme ; mais grâce à l'analyse psychologique où la spontanéité vitale de la personne humaine a souvent de hautes aspirations, il a corrigé le terre à terre de la théorie en lui imprimant une plus noble direction.

1) Son point de départ est le principe même de Bentham : « le but de la vie est le plus grand bonheur pour le plus grand nombre » ; mais il précise en quel sens il faut prendre le bonheur ; et il insiste sur son caractère social.

« Les actions sont bonnes, dit-il, dans la mesure du bonheur qu'elles donnent ; mauvaises, si elles produisent le contraire du bonheur. Par le mot bonheur est entendu le plaisir ou l'absence de souffrance ; par malheur, la souffrance et l'absence de bonheur » [[°1550](#)]. Cette définition est franchement d'inspiration positiviste et Stuart Mill ne l'abandonnera jamais complètement. Toujours, il interprétera le bonheur par le plaisir, en plaçant celui-ci dans *l'ordre sensible*, puisque son empirisme lui défendait d'admettre en nous des fonctions d'un autre ordre.

Et pourtant, il introduit ici une correction capitale qui tend impérieusement à dépasser l'empirisme. Il ne faut pas classer comme Bentham tous les plaisirs dans la même espèce, mais il faut considérer aussi leur QUALITÉ : « Le principe utilitaire, dit-il, est d'accord avec ce fait : certaines “espèces” de plaisirs en ne considérant que leur *qualité* sont plus désirables, ont plus de valeur que d'autres » [[°1551](#)]. Mais par quel moyen déceler ces différences qualitatives ? En doctrine positiviste, il n'y en a qu'un : *l'expérience*, mais en consultant les *gens compétents*. Or seuls ceux qui ont expérimenté les divers plaisirs peuvent nous renseigner sur leur valeur comparative, et ils nous disent que les « meilleurs » satisfont nos facultés les plus nobles, les plus élevées au-dessus de la vie animale. Il est certes

plus malaisé de rassasier ces hautes aspirations ; mais, dit énergiquement Stuart Mill, « il vaut mieux être un homme mécontent qu'un pourceau satisfait, être Socrate malheureux plutôt qu'un imbécile content ; et si l'imbécile et le pourceau sont d'un autre avis, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question. Les autres connaissent les deux côtés » [°1552].

De plus, le bonheur, règle suprême de moralité, n'est pas « le bonheur même de l'agent, mais celui de tous les intéressés » ; Bentham l'avait déjà dit ; son disciple y insiste pour redresser les fausses interprétations. « Entre son propre bonheur, dit-il, et celui des autres, l'utilitarisme exige que l'individu se montre d'une impartialité aussi grande qu'un spectateur bienveillant et désintéressé... Faites aux autres ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous ; aimez votre prochain comme vous-mêmes, telles sont les deux règles d'idéale perfection de la morale utilitaire » [°1553]. Elle repousse, il est vrai, le sacrifice qui n'aurait pas pour but d'augmenter la somme du bonheur : « La seule renonciation permise, c'est le dévouement au bonheur d'autrui, à l'humanité ou aux individus, dans les limites imposées par les intérêts collectifs de l'humanité » [°1554] ; mais dans ces limites, l'utilitarisme prétend fonder le désintéressement en vue du bien commun.

Cette prétention paraît exorbitante, si l'on est un empiriste conséquent. Stuart Mill la justifie en faisant appel à l'expérience. « L'homme, dit-il, n'est pas nécessairement un égoïste qui ne s'occupe que de ce qui concerne sa misérable individualité. Aujourd'hui même, les hommes de nature supérieure sont encore assez nombreux pour permettre de soupçonner ce que pourrait devenir l'humanité » [°1555] ; et adoptant la thèse d'A. Comte sur le progrès constant des sentiments altruistes, il imagine pour l'avenir un état social où chacun trouvera son bonheur à réaliser la belle devise positiviste : « Vivre pour autrui ». En attendant ce jour où l'utilitarisme sera synonyme de dévouement désintéressé, il propose deux moyens pour obtenir un résultat approché. D'abord, les *sanctions légales* qui, en attachant des peines individuelles au mépris du bonheur de tous, font en sorte que l'intérêt de chacun soit en harmonie avec l'intérêt général. Ensuite, *l'éducation*, aidée par l'opinion publique, peut « créer dans l'esprit de chaque individu une association indissoluble entre son propre bonheur et

celui des autres, particulièrement entre son propre bonheur et la pratique des règles prescrites par l'intérêt général » [[°1556](#)].

2) Le principe utilitaire, une fois précisé, doit être *démontré* ; mais comme il est le point de départ de toutes les déductions de la morale, il ne peut recevoir une démonstration proprement dite, ce qui supposerait un principe au-dessus de lui. Il faut recourir à l'expérience et montrer comme un fait incontestable et immédiatement évident que tous les hommes désirent le bonheur et, dans toutes leurs actions, n'ont jamais d'autre but. Or, en prenant « bonheur » dans le sens expliqué plus haut : tout ce qui donne un plaisir, sans exclure les formes les plus hautes de la jouissance intellectuelle, artistique, etc., il est clair que tous nos désirs tendent au bonheur : « Désirer quelque chose sans que ce désir soit en proportion de l'idée de plaisir qui s'y attache, c'est une impossibilité, physique et métaphysique » [[°1557](#)].

Mais l'homme n'a-t-il jamais d'autre but dans sa vie ? Stuart Mill examine spécialement deux cas : la pratique de la vertu pour elle-même ; l'accomplissement du devoir en sens inverse du plaisir ; et il les interprète en fonction de l'utilitarisme, grâce aux lois psychologiques de l'association et de l'habitude. La *vertu* d'abord n'est par elle-même qu'un moyen d'atteindre le bonheur. Mais à force de la pratiquer et de la poursuivre, il s'établit entre elle et le bonheur un lien si intime que l'on finit psychologiquement par les identifier. Il en va comme pour l'avare. L'argent n'est désirable en droit que pour le plaisir qu'il procure ; mais dans l'esprit de l'avare, il a pris la place du but et il est cherché pour lui-même. Ainsi le vertueux aime la vertu pour elle-même. Or l'utilitarisme considère cette disposition psychologique comme utile et nécessaire pour procurer le bien commun.

Quant à l'acte volontaire qui poursuit une tâche sans plaisir, il s'explique par la force de l'habitude. Au début, la volonté chancelante ne se décidait que par des motifs attrayants ; une fois enracinée dans son choix par l'habitude, elle se porte à l'acte d'elle-même, en l'absence de tout plaisir [[°1558](#)]. Mais la volonté est originairement fille du plaisir, et son activité, comme celle de la vertu, est très utile au bonheur de tous.

3) Par le même procédé psychologique, Stuart Mill se fait fort d'interpréter selon le principe utilitaire toutes les notions fondamentales de la morale, spécialement celle de justice et d'obligation.

L'amour de la justice s'impose même à nos dépens et ne peut semble-t-il se ramener à l'utilitarisme. Mais l'analyse y découvre deux éléments : d'abord, une règle de conduite appelée « le droit », et « celle-ci doit être supposée commune à toute l'humanité et établie pour son bien » : elle n'est qu'une variante du principe utilitaire. Puis, un aspect de sentiment : « le désir de punir la personne qui a fait le mal et la croyance que un ou plusieurs individus déterminés ont souffert de ce mal » [°1559]. Ce sentiment n'est pas le fruit de l'utilitarisme ; il vient du double instinct naturel de légitime défense et de sympathie qui nous fait éprouver le désir de venger le tort fait à nos semblables ; mais en lui-même il n'a aucune moralité, et il ne l'acquiert qu'en s'exerçant pour le bien de la société. Ainsi, le principe utilitaire, loin de s'opposer à l'amour de la justice, doit en être une partie intégrante pour lui donner son caractère de moralité.

L'obligation morale s'explique également par un sentiment que l'expérience psychologique constate en tout homme. « L'homme qui dit : “Je dois” exprime un sentiment qu'il n'analyse pas, le sentiment d'une menace. Il a constaté les conséquences redoutables d'un acte ; en pensant à cet acte, inconsciemment, il pense aux conséquences redoutables et exprime ce sentiment par ces mots : “Je ne dois pas”. Cette association persiste indéfiniment et le sentiment avec elle. Il en est de même du sentiment de responsabilité : se sentir responsable, c'est se sentir punissable » [°1560]. Si toute l'obligation morale se ramène à cette disposition subjective [°1561], quel que soit le principe suprême de moralité : le devoir pour le devoir ou la volonté de Dieu, ou l'utilité de tous, les préceptes particuliers peuvent toujours être munis de cette sanction. Si l'on trouvait des hommes dépourvus psychologiquement de tels sentiments, conclut Stuart Mill, aucun système de morale ne pourrait les faire obéir ; il ne resterait que la sanction externe des lois pour les faire coopérer au bien commun.

D) Applications sociales et religieuses.

§488). Dans ce dernier domaine surtout, le philosophe anglais, guidé par son propre principe fondamental, se sépare du comtisme et semble

impatience de s'évader des bornes étroites du positivisme. Et pourtant, il reste malgré tout fidèle aux thèses essentielles de cette doctrine. Il estime lui aussi que la vie humaine, dans l'ordre économique et social, est soumise à des lois ; en dehors de la psychologie expérimentale, l'unique science de l'homme est la *sociologie* où, grâce aux observations personnelles et à l'histoire, en usant surtout de la méthode des statistiques, on explique les phénomènes propres à l'humanité. Comme A. Comte [[§464-466](#)], il distingue deux parties en cette science : la sociologie *statique* qui indique les conditions d'existence des sociétés et établit les lois de coexistence des faits sociaux ; et la sociologie *dynamique* qui étudie la formation et l'évolution des sociétés et cherche les lois de succession et de subordination des événements.

Mais ce qui caractérise sa doctrine, c'est le rôle primordial qu'il assigne partout à la spontanéité et à la liberté individuelle. C'est là pour lui, à la fois le fait le plus important dont il faut tenir compte et la prérogative qu'il faut maintenir et favoriser par les institutions.

C'est pourquoi, en *économie*, il met en relief l'influence des facteurs qualitatifs, comme la science et la volonté des hommes, l'esprit d'ordre et de travail. Il défend le droit des ouvriers et n'accepte pas de soumettre leur salaire à la « loi d'airain » de l'offre et de la demande : sa fixation dépend aussi de considérations de qualités et de confiance qui varient avec les personnes. Il admet cependant la thèse de Malthus sur l'accroissement de la population et le remède qu'il propose de la limitation des naissances « par prévoyance intellectuelle et par retenue morale » [[°1562](#)]. Il se montre favorable à la division des grandes propriétés et aux thèses du socialisme agraire ; mais il est loin de la « lutte des classes » ; s'il veut abolir la sujétion des classes ouvrières vis-à-vis de celles qu'on nomme « dirigeantes », c'est pour établir de plus en plus des « rapports réciproques de droits et de devoirs dans toutes les classes dont la société se compose » [[°1563](#)].

En politique, son idéal est le libéralisme. L'État doit permettre à toutes les religions de vivre et à toutes les opinions de s'exprimer. « La liberté de l'erreur est la condition nécessaire de la science, et l'autonomie est la condition nécessaire des vertus sociales ». C'est pourquoi, il réclame des

garanties légales « pour protéger les faibles contre les forts, la pensée individuelle contre la volonté collective » [[°1564](#)]. Il est partisan du gouvernement représentatif, mais il veut que la minorité y soit proportionnellement représentée. Il défend aussi le rôle des élites et préconise le vote plural en faveur des propriétaires et des citoyens éminents par leurs qualités morales et intellectuelles.

Dans toute la vie sociale enfin, il réclame *l'émancipation de la femme* qui doit jouir des mêmes droits que le [vir](#) dans l'ordre civil et même politique. Examinant l'objection que la mission naturelle de la femme restreint son rôle à la famille, pour laquelle d'ailleurs ses dispositions physiques et psychiques sont adaptées [[°1565](#)], il attribue ce fait, « non à la nature, mais à l'éducation prolongée des générations antérieures : l'éducation à venir corrigera l'erreur atavique et rétablira l'identité psychique des deux sexes » [[°1566](#)].

Fidèle au positivisme, c'est dans la vie présente que Stuart Mill voit s'épanouir notre spontanéité vitale. Faute d'expérience, il juge *l'immortalité de l'âme* indémontrable scientifiquement. Cependant, ce « moi pensant » qui unifie les phénomènes de conscience en s'en distinguant, lui paraît capable de continuer à vivre dans un autre ordre d'expériences que celui où il dépend du corps. On peut donc admettre son passage à l'immortalité, à condition de n'y point voir une transformation brusque. « L'âme doit passer de la vie présente à la vie à venir dans l'état de vertu et de vice, avec l'ensemble des tendances dont elle est animée au moment de la mort » [[°1567](#)].

Reste un dernier problème : celui de Dieu et de la religion. Stuart Mill analyse d'abord en positiviste le rôle de la religion dans la vie humaine, surtout sociale. Son grand bienfait a été de sanctionner par son autorité indiscutée les règles de la morale ; mais son inconvénient est d'arrêter l'élan de la pensée par la fixité de ses dogmes. Pour garder ce qui en fait la force et corriger son défaut, la forme la plus adaptée à notre nature est la religion de l'humanité [[§468](#)].

Mais il est un autre aspect du problème qui nous ouvre d'autres perspectives : c'est l'existence de l'univers si bien ordonné ; car pour l'expliquer, l'hypothèse de Dieu doit être prise en considération, bien que

l'existence elle aussi indubitable du *mal* impose des restrictions. « Il y a dans les oeuvres de la nature et surtout dans les tendances de l'âme, assez de traces de bonté pour que l'on puisse admettre une plus grande probabilité en faveur de l'existence d'un Dieu qui est bon ; mais il y a tant de mal dans le monde qu'il faut admettre en même temps que la bonté de Dieu a été limitée par son impuissance » [[°1568](#)].

CONCLUSION. — Bien que la pensée de Stuart Mill, trop riche et trop complexe, ne soit pas un système logiquement enchaîné, elle garde pourtant une vraie unité par la domination d'un esprit et d'une tendance constante, à la manière de Locke, mais en sens inverse et avec une plus puissante originalité. Locke en effet, partant des sommets, c'est-à-dire des vérités traditionnelles sur Dieu et l'âme, descend irrésistiblement vers les négations positivistes et s'arrête péniblement à mi-chemin, grâce à son esprit de tolérance. J. Stuart Mill au contraire, commence par une ignorance de Dieu plus profonde que celle des païens ; son père, James Mill qui avait abandonné toute croyance en Dieu, l'éleva selon la plus pure doctrine positiviste, dans un esprit d'irréligion complète : la science des phénomènes lui paraissait l'unique source de la vérité, et l'utilitarisme, l'unique règle du bien. Or sa réaction personnelle, puissante et persévérante fut de remonter ce courant, de s'élever de plus en plus loin du matérialisme, vers le monde spirituel dont il avait comme la nostalgie. Son âme si noble fut toujours mal à l'aise dans le monde trop étroit de l'expérience sensible.

Malheureusement, sa formation première le rivait à l'empirisme. Comme H. Spencer, il n'admit jamais de connaissance vraiment scientifique en dehors des sciences positives ; ses principes philosophiques les plus essentiels lui défendaient ces échappées métaphysiques qui l'attiraient tant. En ce domaine, il ne s'approche de la vérité que dans la mesure où il s'affranchit des lois de la logique ; de là, l'obscurité de ses doctrines les plus hautes et la faiblesse des preuves dont il les étaie.

S'il admet une âme pour unifier les faits internes, sans refuser de parler de son immortalité, c'est en mettant en oeuvre subrepticement une notion de causalité très étrangère à la seule cause explicative que reconnaisse sa « Logique » ; au lieu d'un antécédent nécessaire lié par le déterminisme au conséquent qu'il explique, il s'agit d'une substance, source efficiente et

cause formelle de ses propriétés, selon le profond adage scolastique : « Agere sequitur esse ». Il a certes raison de faire appel à l'intuition du « moi » : à tout point de vue, c'est là pour lui la preuve la plus solide et la source la plus féconde de hautes vérités ; car, par son caractère expérimental, cette intuition reste dans la ligne des sciences positives, et par sa puissance spirituelle, elle atteint en fait le domaine de la substance et de cette causalité ontologique qui permet de sortir du pur phénomène. Mais pour en tirer tout le profit possible, il faudrait une élaboration dont était incapable le préjugé empiriste du philosophe anglais. Aussi, lorsqu'il se hasarde à parler de Dieu, comme cause de l'univers, il n'aboutit qu'à une Divinité toute semblable aux dieux inférieurs des païens dont la bonne volonté n'avait qu'une puissance limitée.

Lorsqu'il précise la destinée de l'homme en corrigeant l'utilitarisme, c'est encore l'intuition du moi personnel qui le dirige vers une solution très proche du spiritualisme, semblable en plus d'un point à cet « utilitarisme » socratique [[§32](#)] où prend naissance la morale d'Aristote et de saint Thomas ; et il faut l'approuver pleinement d'avoir rendu à la personne humaine sa place prépondérante dans la vie sociale. Mais ici encore, il n'atteint pas l'équilibre de la pleine vérité, parce qu'il appuie trop exclusivement ses doctrines sur l'expérience, et qu'on ne peut établir « scientifiquement » [[°1569](#)] ni la destinée finale de chaque homme, ni la nature du bien commun social, si l'on ne place au sommet des choses, comme but suprême que tout doit poursuivre, la Gloire de Dieu, Créateur et Providence.

C'est en psychologie que s'épanouit pleinement le génie de Stuart Mill ; car en ce domaine, l'intuition du « moi » dont il avait le sentiment si vif et si profond, lui révélait authentiquement un objet légitime d'études positives ; son intervention fut décisive pour créer une « science » des faits de conscience, et il imprima aux recherches de cet ordre une vigoureuse impulsion. Son meilleur titre de gloire est d'avoir été au XIXe siècle le chef de l'école anglaise de psychologie expérimentale.

3) Continueurs en psychologie expérimentale [[°1570](#)].

§489). L'élan donné par Stuart Mill à l'école associationniste s'épanouit en Angleterre dans l'oeuvre de plusieurs psychologues. Le disciple préféré et le plus remarquable de Mill fut ALEXANDRE BAIN (1818-1903), professeur à l'Université d'Aberdeen, sa ville natale. Ses principaux ouvrages sont : *Les sens et l'intelligence* (1855) ; *Les émotions et la volonté* (1859) ; *L'esprit et le corps* (1873) ; une *Logique* [[°1571](#)] (1875), etc.

1) *L'idée directrice* de Bain en tous ces ouvrages est pleinement conforme à celle de Stuart Mill. Il veut construire la science des faits de l'âme en leur appliquant la *méthode* des autres sciences positives, surtout de l'histoire naturelle et de la physiologie. Il s'efforce donc constamment de décrire avec exactitude tous les faits de conscience, connus soit par introspection, soit par observation, spécialement chez les malades. Ensuite, il les classe, et surtout les explique en indiquant les lois qui les unissent. Deux traits caractérisent son oeuvre. D'abord, l'usage continu de la physiologie ; dans les faits de conscience, à son avis, les deux côtés, physiologique et psychologique, sont si étroitement unis, surtout dans les faits primitifs, qu'ils forment un tout indissoluble. Ensuite, la loi fondamentale expliquant notre vie intérieure est celle de *l'association* ; en l'adoptant à son tour, Bain en montre mieux les richesses et les applications dans les deux grandes parties de notre vie consciente : la connaissance et le sentiment.

2) L'ordre de la *connaissance ou de l'intelligence* débute par la sensation. Bain montre que le siège de cette fonction n'est pas seulement le cerveau, mais l'ensemble du système nerveux. Il analyse tout spécialement les plus humbles manifestations qui plongent encore dans la vie physiologique : celles du *sens organique* dont il montre le double aspect : savoir, les sensations musculaires qui nous révèlent nos mouvements, nous font connaître la résistance et l'effort ; puis le sens général organique [[°1572](#)] qui nous renseigne sur le bon ou mauvais état de la digestion, circulation, respiration, etc., et dont « l'action sourde, obscure mais continue exerce une incontestable influence sur notre vie psychologique ». Dans l'étude des autres sens, tact, ouïe, vue, il fait ressortir le rôle de l'éducation qui permet par exemple, à la vision binoculaire de nous suggérer l'idée de volume [[°1573](#)].

Cette première étape cependant, n'est pas encore la connaissance ; reprenant une idée de Spencer, Bain distingue trois degrés dans la vie consciente. Au premier, la *simple sensation* ne possède qu'un seul terme, c'est le sujet recevant passivement une impression [°1574], et par conséquent, il n'y a pas encore conscience. En second lieu, vient le passage d'une sensation à une autre suffisamment distincte ; l'esprit saisit cette différence et avec cet *acte de discrimination* apparaît la connaissance ou conscience proprement dite [°1575]. Il s'ensuit évidemment que toute connaissance est relative et qu'il faut abandonner le rêve métaphysique d'atteindre l'absolu : c'est la pure doctrine positiviste. — Le troisième degré rapporte à cet objet connu les nouvelles sensations, et constitue les classifications, sources de tous les progrès intellectuels : mais ici intervient la grande loi d'association.

L'association, selon Bain, s'exerce de trois façons : par contiguïté, par ressemblance et par contraste ou différence ; mais cette dernière forme constitue plutôt, comme nous venons de le dire, l'essence même de toute connaissance. L'association par contiguïté reproduit ensemble les faits qui ont été voisins dans l'espace et le temps, mais en les unissant de plus en plus étroitement jusqu'à les *fusionner*. Les idées suivent ici la loi des courants nerveux qui, en se rencontrant, se pénètrent ; et ce lien qu'elles ont avec l'excitation nerveuse explique « pourquoi l'idée d'un mouvement, quand elle est très vive, entraîne le mouvement spontanément, d'elle-même, sans intervention de notre volonté » [°1576].

La loi d'association par ressemblance est celle-ci : « Les actions, les sensations, pensées ou émotions présentes tendent à raviver celles qui leur ressemblent, parmi les impressions ou états antérieurs » [°1577]. Cette loi s'applique d'abord à la mémoire et en explique le mécanisme. Surtout elle est la source des fonctions supérieures de la raison : elle rend compte de la classification qui rassemble les objets de même ordre ; puis, des opérations d'abstraction, de généralisation, de définition et de raisonnement pour lesquelles Bain adopte la thèse empiriste de la *Logique* de Stuart Mill ; il faut enfin reconnaître des formes dérivées de l'association, lorsqu'elle réunit, non plus de simples idées, mais des synthèses déjà associées (association *composée*) ; ou quand notre esprit réunit des idées d'une façon

spontanée et neuve, dans le travail de l'imagination créatrice, par exemple (association *constructive*).

3) Le monde des *sentiments* n'est pas aussi bien unifié que celui des idées dans la psychologie de Bain : l'analyse y domine avec diverses lois particulières. À la base, nous trouvons neuf émotions simples qui apparaissent à l'introspection irréductibles entre elles [[°1578](#)] et dont les combinaisons donnent nos émotions composées, comme la sympathie, l'imitation, le sentiment moral et l'émotion esthétique. Elles sont régies dans leur ensemble par la *loi de diffusion* : « Quand une impression est accompagnée de sentiment ou d'une conscience quelconque, les courants excités se répandent librement dans le cerveau et conduisent à une agitation générale des organes moteurs et affectent les viscères » [[°1579](#)]. Cette loi d'ailleurs s'applique aux diverses émotions avec des nuances spéciales ; ainsi, pour le plaisir et la douleur : « Les états de plaisir sont unis avec un accroissement, les états de peine à une diminution de toutes les fonctions vitales ou de quelques-unes » [[°1580](#)].

Les émotions comme tendance à l'action constituent à la fois des activités instinctives et les premiers éléments de la volonté. Bain en effet refuse de considérer la volonté comme une décision qui viendrait s'insérer du dehors dans la trame de la conscience ; elle est au contraire, à son avis, un phénomène complexe de sentiments et d'actions que la loi d'association peut expliquer. L'analyse y découvre deux phases : d'abord, le conflit des motifs, et ceux-ci, dans la vie humaine, se ramènent toujours à l'attrait d'un plaisir ou à la répulsion d'une peine. Dans les états d'âme supérieurs, il peut s'en présenter à la fois un grand nombre, les uns favorisant l'acte proposé, les autres s'y opposant : c'est la délibération. Mais, selon la loi du plaisir et de la douleur, il arrive toujours un moment où une alternative triomphe ; alors, selon la loi de fusion, l'idée de l'acte s'identifie avec le courant nerveux qui la réalise et il n'est pas possible que cet acte ne se réalise pas. Bref, « divers motifs concourent pour me pousser à agir ; le résultat du conflit montre qu'un groupe est plus fort qu'un autre : c'est là le cas tout entier » [[°1581](#)].

Dans ce fait psychologique, peut-on parler de *liberté* ? Bain met en relief la spontanéité du moi qui réagit devant les motifs selon ses instincts et son

tempérament. Si donc on entend par liberté le fait que l'action provient de la spontanéité du moi sans empêchement extérieur aucun, il en défend l'existence ; mais si on la définit : le pouvoir de dominer ses actes, de sorte qu'en agissant d'une façon on pourrait agir d'une autre, il l'exclut nécessairement, parce qu'elle suppose un moi substantiel distinct de la série des phénomènes et que, fidèle au positivisme, il rejette cette conception.

Dans l'interprétation des sentiments moraux, Bain s'inspire de Stuart Mill. L'obligation s'explique par le sentiment de crainte devant les sanctions imposées, soit par l'opinion publique, soit par la législation. C'est pourquoi l'universalité des lois est le fruit du consentement de tous les hommes sur certains modes d'action, reconnus utiles ou nécessaires. Quand cet accord n'existe pas, on prend pour critère de moralité « les lois promulguées de la société existante, lesquelles dérivent d'un homme qui fut investi en son temps de l'autorité d'un législateur moral » [[°1582](#)].

Ces théories tendent visiblement à « donner à la moralité un caractère purement humain » et à fonder son efficacité sans recourir à Dieu ni à aucun principe métaphysique. Cette peur de l'Absolu reste la grande faiblesse de tous les penseurs positivistes. Mais Bain s'aventure ici hors des frontières de la psychologie expérimentale ; dans le domaine de celle-ci, il faut reconnaître que son oeuvre continue heureusement celle de Stuart Mill.

4) Parmi les autres tenants de l'école, nous citerons GEORGES LEWES (1817-1878), un physiologiste auteur de plusieurs ouvrages philosophiques : *Histoire de la philosophie* (1845) ; *Problems of life and Mind* (1874-79) etc. Il y prend position avec enthousiasme en faveur du positivisme, mais en réservant parmi les sciences positives une place à la psychologie. Comme Bain, il insiste sur les phénomènes les plus proches de la physiologie, nos mouvements réflexes, nos sensations primitives, et il défend la thèse que la conscience n'a pas uniquement pour siège le cerveau, mais aussi les autres centres du système nerveux, les organes externes, les ganglions de la moëlle épinière. D'une façon générale, pour expliquer les rapports entre la physiologie et la psychologie, il adopte *l'épiphénoménisme* [[°1583](#)] : le processus physique et le processus mental sont deux aspects d'une même réalité, le fait nerveux. — SAMUEL BAYLET, auteur de *Letters on the philosophy of the human mind* (3 vol., 1855-1863) ; *The*

theory of Reasoning, etc., traite aussi l'étude des faits de conscience selon la méthode positive, mais en insistant moins sur les phénomènes physiologiques. Il se rattache à l'école écossaise en admettant la perception du monde externe comme une croyance valable ; et il est d'accord avec Bain pour expliquer l'acte volontaire par l'influence de motifs qui permettent de le prédire : ce qui, à son avis, ne détruit nullement cet autre fait, que « nous agissons librement ». — J. D. MORELL, auteur de *An Introduction to mental philosophy on the inductive Method* (1862), et d'une *Philosophie de la Religion*, veut aussi soumettre la psychologie à la méthode inductive, mais en accordant plus d'importance aux faits religieux qui nous font entrevoir l'Inconnaissable au delà des phénomènes. Il met en relief l'interaction des diverses fonctions de la vie ; il montre la transformation ascendante de l'action vitale en nerveuse, de l'action nerveuse en mentale, jusqu'aux fonctions les plus élevées de la raison qui est la faculté de coordonner nos faits de conscience pour les adapter à un milieu plus complexe [[°1584](#)] ; — M. MURPHY, auteur de *Habit and intelligence in their connexion with the laws of matter and force* (2 vol., 1869), ramène tous les phénomènes de la vie à deux faits primitifs : l'intelligence et l'habitude. L'intelligence est en général la connaissance capable d'adapter notre action à son milieu, mais elle est d'abord inconsciente dans la vie inférieure où elle explique la construction des organes et les merveilles de l'instinct ; elle devient pleinement consciente dans le cerveau de l'homme où elle se développe en nos sciences. La loi d'habitude « en vertu de laquelle les actions et les caractères des êtres vivants tendent à se répéter et à se perpétuer, non seulement dans l'individu, mais chez ses descendants », s'applique aussi à tous les faits de la vie, en sorte que l'association n'en est qu'un aspect. « De même que la loi d'habitude est la loi de toute vie, ainsi la loi d'habitude mentale ou loi d'association est la loi de tout esprit » [[°1585](#)].

Précis d'histoire de philosophie (§490 à §508)

2. - La synthèse de Taine (1828-1893).

[b121\) Bibliographie spéciale \(Taine\)](#)

§490). Hippolyte Taine est né à Vouziers ; après une première éducation catholique au pensionnat de Reims, il vint en 1841, continuer ses études à Paris où il perdit la Foi vers 15 ans sous la pression, semble-t-il, de la science positive qui lui sembla toujours en opposition radicale avec la Révélation. Pendant son école normale (1849-1850), il trouva l'orientation définitive de son positivisme à la lecture de Spinoza et de Hegel. Mais ses idées philosophiques opposées à l'enseignement officiel lui valurent la défaveur de ses maîtres : il ne fut pas reçu à l'agrégation et ne put obtenir un poste convenable de professeur d'Université. Il se tourna alors vers la littérature et l'art, fut reçu docteur ès Lettres en 1853, après sa thèse sur « *La Fontaine et ses Fables* », mais en même temps, il poursuivait en pleine indépendance ses recherches philosophiques qu'il publiait en divers livres et articles de revue. Il étudia spécialement la philosophie d'Angleterre, où il séjourna plusieurs fois, approuvant pleinement la logique de Stuart Mill. À partir de 1865, ses travaux remarquables de critique d'art lui valurent une chaire à l'école des Beaux-Arts, où il professa 20 ans.

D'un caractère privé discret et modeste, d'une inlassable fidélité au labeur intellectuel et d'une entière sincérité, Taine avait pourtant un côté faible : il avait voué, non sans un véritable orgueil d'esprit, une foi aveugle et totale à la science positive, jugée capable seule, sans les lumières de la Révélation et contre elles, de résoudre tous les problèmes de l'univers et de l'homme. De là, l'unité parfaitement nette et ferme de son système. Mais il en poursuit le développement dans l'abstrait, comme à la façon d'un rêve spéculatif, sans se préoccuper des règles de conduite qu'on pouvait en déduire, et il fut très surpris quand Paul Bourget, dans son roman « *Le Disciple* », montra les conséquences désastreuses de ses thèses [[°1586](#)].

Les malheurs de la guerre de 1870 et de la Commune de Paris décidèrent Taine à renoncer à la spéculation pure, pour chercher dans l'histoire une base scientifique capable de concourir à la régénération sociale ; et il consacra les vingt dernières années de sa vie à composer son grand ouvrage sur les « *Origines de la France contemporaine* » ; il y déploie ses qualités éminentes de savant positif, d'écrivain, et aussi de philosophe systématique, mais acquiert au contact des faits plus de respect pour le catholicisme.

Ses principaux ouvrages de philosophie sont :

Les philosophes classiques du XIXe siècle en France — Histoire de la Littérature anglaise (5 vol.) — *De l'intelligence* (2 vol.) — *Philosophie de l'art* (2 vol.) — *Les origines de la France contemporaine* (12 vol.).

Théorie fondamentale

§491). Taine est fasciné à la fois par la science positive et par le besoin d'unité poussé jusqu'au panthéisme : le principe qui synthétise cette double tendance, clef de toute sa philosophie, peut se formuler ainsi :

Étant donné que le seul objet proportionné à notre intelligence est le fait d'expérience sensible, l'idéal du savant est de dégager par abstraction la loi unificatrice et explicative du groupe de faits constituant chaque science, pour atteindre enfin l'unique loi suprême unifiant toutes les sciences.

Ce principe n'est que l'affirmation de deux postulats dont la preuve est l'ensemble de la philosophie de Taine. D'abord, c'est le postulat positiviste : nous n'atteignons que le fait d'expérience ; et Taine se propose de le justifier en analysant les diverses phases de notre connaissance. C'est ensuite ce postulat que chaque science a sa loi unificatrice, et Taine s'est efforcé de découvrir cette loi pour les principaux cas, et d'en montrer la nécessité pour l'univers.

§492). APPLICATIONS. — Ces applications, preuves de la théorie fondamentale, se ramènent à quatre objets : Dieu, la nature, l'homme, la société, de telle sorte pourtant que l'homme individuel et la société ont une

importance spéciale, comme étant objet propre de toute philosophie positive.

1. - Dieu.

1) Il est nécessaire d'admettre, comme principe d'unité suprême, un être unique, dont les multiples phénomènes de la nature ne sont que la manifestation.

2) Cet être est Dieu : mais il doit être conçu, pour être accessible à la science, non comme substance, mais comme une loi suprême : c'est *l'Axiome éternel* [[°1587](#)], qui se prononce au-dessus de tout et s'irradie jusqu'aux confins de l'univers en s'appliquant en chaque loi particulière.

La première partie, affirmant l'unité panthéiste de l'être, se démontre, selon Taine, par la preuve *à priori* de Spinoza : Il est évident que le non-être ne peut exister ; aussi, l'imparfait étant comme tel privation, limite, c'est-à-dire non-être, n'a pas de raison d'être et ne peut exister : seul existe donc l'être absolument parfait, et un tel Être est évidemment unique.

Quant à la deuxième partie de la thèse, elle est un essai d'interprétation positiviste du panthéisme. Dieu conçu comme une loi devient un fait général : le fait doué de la suprême généralité, et son existence est prouvée par induction. Nous constatons en effet, en toutes nos sciences particulières, qu'il y a toujours dans la réalité, pour répondre à l'exigence d'unité exprimée par notre esprit, une loi unificatrice. Or notre raison exige aussi une loi unique, dominatrice de toutes les sciences. Il faut donc présumer qu'ici encore il y a une réponse dans les faits, et que la Loi suprême existe.

2. - La Nature.

§493). L'univers n'est qu'un ensemble de faits, réunis par des lois, dont la série harmonieusement hiérarchisée est la manifestation de l'Être divin. Ces faits ou phénomènes de la nature ont pour caractère commun de se ramener au mouvement local, de sorte que leur loi suprême a des chances de se trouver en mécanique.

De là découlent trois conséquences capables de donner une idée de la métaphysique de Taine.

1) Toutes choses dans le monde, même d'ordre minéral comme les roches, sont vivantes et animées, douées au moins d'obscure conscience (panvitalisme), car chaque chose n'est qu'une parcelle du Vivant suprême, Dieu.

2) Mais la *substance*, au sens vulgaire de *chose en soi*, n'est qu'une illusion : chaque essence est une hiérarchie de lois observables, et la substance est la possibilité permanente des sensations par lesquelles nous observons ces lois.

3) C'est pourquoi la *cause* dont s'occupe la science n'est pas « la substance préexistante qui communique à d'autres sa perfection » [[°1588](#)], mais *un fait préalable ou concomitant, dont on a mesuré le rapport quantitatif avec un autre fait conséquent*, auquel il est indissolublement lié par le déterminisme de la nature.

L'étude des causes dernières et de la Substance suprême, au sens indiqué, telle est la seule métaphysique dont Taine affirme la possibilité [[°1589](#)].

3. L'homme.

§494). Les diverses opérations et activités dont l'ensemble constitue l'homme en positivisme, se groupent autour de deux facultés : l'intelligence et la volonté. Taine, après avoir consacré à l'Intelligence son oeuvre philosophique la plus importante, voulait la compléter par un ouvrage semblable sur la Volonté : il nous en reste d'importants fragments.

A) L'Intelligence.

En face de la vie intellectuelle, le positivisme doit en préciser la définition et en expliquer les actes, à savoir les idées, les jugements et les raisonnements, et enfin déterminer leur valeur objective : sur chacun de ces points, Taine propose une théorie positive.

1) *Définition de l'intelligence : Rôle de la sensation.*

L'objet de la psychologie ne peut être évidemment ni la substance de l'âme, ni la nature de ses facultés [[°1590](#)], mais uniquement les faits de conscience et leurs lois : bien que ces faits ne soient pas mesurables au sens strict, ils sont observables avec les mêmes précisions scientifiques que tous les autres.

De plus, en application du même postulat positiviste, tout fait de conscience intellectuel, (c'est-à-dire tout acte de connaissance), est constitué uniquement par la sensation, plus ou moins élaborée. Celle-ci, quoiqu'elle semble d'abord un phénomène spécial, doit être identifiée, selon Taine, avec le phénomène nerveux qui l'accompagne nécessairement, car cette hypothèse d'un fait unique ayant un double aspect, l'un physiologique, l'autre psychologique, explique seule cette intime union des deux phénomènes, sans recourir à une cause en dehors de la nature, c'est-à-dire surnaturelle et antiscientifique.

Pour illustrer sa théorie, Taine compare la double série de phénomènes à un livre où l'original est accompagné d'une traduction interlinéaire [[°1591](#)] mais en sorte que les deux textes sont incomplets. Au début, celui qui représente la vie inconsciente ne se voit pas encore : il n'y a que la série des faits physiques ; mais ceux-ci, à la fin, s'estompent de plus en plus, tandis que le texte représentant la conscience devient beaucoup plus clair. Comme l'essentiel de l'événement est, selon Taine, le fait physique, on a qualifié cette doctrine d'ÉPIPHÉNOMÉNISME. Celui-ci se définit, « la théorie soutenant que la conscience est un phénomène accessoire, dont la présence ou l'absence n'importe pas à la production du phénomène essentiel » [[°1592](#)] qui est le fait physiologique. Pour que celui-ci s'éclaire du dedans et s'accompagne de conscience, certaines conditions sont requises et ne se réalisent pas toujours, en sorte que les deux séries présentent des lacunes ; et c'est en cela que l'épiphénoménisme se distingue du « parallélisme psychophysique » ; car ce dernier suppose au contraire qu'à tout fait physiologique correspond un fait psychologique. L'opinion de Taine se rapproche pourtant de cette hypothèse, en affirmant que les deux séries, quand elles existent, se répondent exactement. « Phrase à phrase, dit-il, mot à mot, l'événement physique tel que nous le représentons traduit l'événement moral » [[°1593](#)].

En elle-même, la sensation apparaît comme un fait subjectif, et par là, distinct de l'objet extérieur ; mais elle produit toujours dans la conscience une représentation (ou simulacre) de cet objet externe, et par là, elle se distingue du pur phénomène nerveux, et elle correspond toujours à une expérience actuelle, réelle ou possible, étant l'élément le plus simple de la vie intellectuelle.

Tous les autres actes de l'intelligence découlent de cet élément par un procédé uniforme : *la substitution*, selon laquelle une sensation plus complexe et plus riche devient le *signe* évoquant un certain nombre de sensations plus simples : ainsi, l'image remplace la sensation élémentaire ; elle-même est signifiée par un nom propre, les noms propres par les noms communs, ceux-ci enfin par les lois. Dans cette hiérarchie, deux échelons sont plus importants, ceux où se trouvent les deux théories du nom commun et de l'abstraction.

2. *L'idée universelle : Théorie du nom commun.*

§495). Les propriétés de l'idée universelle s'expliquent par celle du *nom commun* conçu comme un *signe* doué d'une double propriété : a) d'être évoqué par chaque individu de la classe ; b) d'évoquer en nous la sensation des individus de cette classe seulement.

Taine commence par distinguer très nettement *l'idée générale* et *l'image* : ces deux choses s'opposent d'abord quant à la clarté et la précision : par exemple, l'idée du myriagone a une définition précise et son image reste confuse [[°1594](#)]. Elles s'opposent aussi quant à la richesse : l'image ne s'applique qu'à une seule sensation et l'idée en embrasse un grand nombre.

Or, les propriétés du signe peuvent tout expliquer sans exiger le recours à une âme ni à une faculté spirituelle. En effet, le signe est une sensation actuelle dont le propre est d'éveiller le souvenir de sensations passées, et de suggérer des sensations nouvelles. Mais si on analyse le fait de conscience appelé « idée générale », on y découvre toujours la sensation actuelle d'un nom, soit à l'état de tendance s'exprimant par le geste, soit à l'état parfait de mot articulé : et cette sensation fort simple explique la clarté de l'idée.

Elle en explique aussi la richesse, non seulement parce qu'elle est un signe évocateur des sensations qui l'ont fait naître et d'autres semblables (ainsi le nom *arbre* évoque un chêne, un sapin) ; mais parce que notre esprit forme ses noms communs en combinant, dans une définition plus complexe, des noms plus simples, de sorte que l'objet défini ne correspond plus à une expérience immédiate et ne rejoint le fait qu'indirectement, par ses éléments : ainsi, à la définition du triangle aucune réalité ni image précise ne peut répondre, et seuls les éléments, (les côtés, les angles) sont directement observables.

Ces assemblages ne sont pas arbitraires, mais imposés par les analogies des sensations, source d'association d'idées. On rencontre cette opération mentale même chez les animaux, mais en nombre très restreint : l'homme a réussi à les multiplier à l'infini par l'invention du nom commun, qui peut rassembler des analogies très lointaines et devenir un signe de plus en plus universel. Cependant, le procédé reste de même essence : entre l'homme et l'animal, il n'y a pas de différence de natures [[°1595](#)].

§496). Ce nominalisme est l'effort le plus ingénieux qui ait été tenté pour constituer une psychologie positiviste : il a en effet le mérite de reconnaître le fait de la différence radicale qui oppose l'idée universelle et abstraite à l'image concrète et singulière. Mais l'explication proposée, la théorie du signe, est manifestement insuffisante ; car un signe *sensible*, puisque sensible, ne pourra jamais désigner qu'un objet concret, circonscrit par un temps et un lieu déterminé. La clarté et la richesse de « l'idée générale », c'est-à-dire son indépendance des limites matérielles, son universalité, sa cohésion ou sa nécessité interne, reconnus par Taine, exigent un signe d'ordre immatériel, un concept spirituel.

Ce qui rend spécieuse cette théorie, c'est qu'elle confère *en propre* au nom commun des qualités qu'il possède en effet, mais uniquement *par participation*, en tant qu'il est signe immédiatement de *l'idée* et par elle des réalités concrètes. L'idée seule possède en propre la clarté unie à la richesse : Taine, en supprimant l'idée, tarit la source de ces propriétés et le nom, signe concret d'objets concrets, n'est plus qu'une théorie insuffisante.

3. *Jugement et raisonnement : Théorie de l'abstraction.*

§497). Les idées ou noms communs ont encore une autre propriété : celle de s'unir en couples indissolubles de façon à constituer une loi ou un jugement universel et nécessaire ; cette association n'est pas seulement le résultat de l'habitude (Stuart Mill) ni d'une forme *à priori* de l'esprit (Kant), mais bien le fruit des connexions naturelles des faits observés. Aussi, pour les lois les plus simples, la seule observation suffit-elle à les faire naître.

Mais les lois les plus universelles, comme les noms communs les plus généraux, exigent un travail *d'abstraction*. L'abstraction, selon Taine, est l'opération logique déterminant une qualité commune, en extrayant, d'un fait plus complexe et donc plus particulier, un fait plus simple et plus général. Dans les cas plus difficiles, le mouvement de l'esprit pour abstraire s'appelle le *raisonnement*, et sous ses deux formes, inductive et déductive, il est nécessaire pour constituer la science.

L'induction est l'effort de l'esprit pour isoler, dans le fait complexe, le fait plus simple (appelé fait causal) au moyen des diverses méthodes exposées par Stuart Mill. On remonte ainsi vers des lois de plus en plus générales, jusqu'à la Loi suprême qui serait l'Axiome éternel : de sorte que la théorie de l'abstraction est le moyen pour Taine de rejoindre son panthéisme à son positivisme.

La *déduction* est le mouvement inverse de l'esprit, partant du fait plus général (la cause), pour lui rattacher des effets plus particuliers : c'est le grand moyen de systématisation et d'unification, constituant la science comme une pyramide de lois.

4. *Valeur de la science : Théorie de l'hallucination vraie.*

§498). Puisque toutes nos connaissances sont constituées par des sensations, le problème critique revient simplement à chercher la valeur objective de la sensation. Taine la résout dans un sens réaliste par sa théorie de l'hallucination vraie.

D'abord, toute sensation est une « *hallucination* » [[°1596](#)], parce que l'objet immédiatement connu n'est jamais l'objet extérieur, mais une image interne que nous projetons instinctivement, mais illusoirement, à l'extérieur. Preuve : ainsi s'explique que le cas de l'hallucination malade est

identique psychologiquement à la sensation ordinaire ; leur différence est uniquement dans l'absence ou la présence de l'objet.

Mais dans l'homme normal, la sensation se produit régulièrement en présence du réel, de sorte que l'objet projeté au dehors coïncide par une sorte d'harmonie naturelle préétablie avec l'objet extérieur. Il faut donc l'appeler « *hallucination vraie* ». Preuve : ainsi s'explique la concordance entre nos lois scientifiques et l'expérience.

Mais la raison définitive qui légitime pour Taine une foi absolue à la valeur de la science est son panthéisme spinoziste : car l'unité de la source manifestée explique pleinement et exige la correspondance des deux séries de manifestations, *psychologiques* en nos sciences, et *physiques* dans les choses.

Il suit de là que la faiblesse du panthéisme entraîne la ruine de ce réalisme ; il ne reste plus qu'une psychologie positiviste, incapable de sortir du moi. En méconnaissant en effet la valeur de *l'intuition sensible*, Taine devrait logiquement conclure à l'idéalisme absolu de Hume : car si la seule source de vérité est l'expérience sensible, celle-ci reste évidemment incapable de démontrer jamais la présence de l'objet extérieur, puisque par hypothèse elle ne l'atteint pas. Mais comme positiviste, Taine n'examine pas à fond le problème critique, et en constituant la philosophie par l'évidence sensible des sciences, il en suppose avec le bon sens la valeur objective.

B) La Volonté.

1. Définition et lois : La liberté.

§499). En psychologie positiviste, il n'y a que des faits de décisions volontaires, dont on cherche les lois d'origine et de développement. La volonté n'est donc pas une faculté, mais une *possibilité permanente de décisions*. Ces décisions s'expliquent par les lois de tendances :

On constate en effet que chaque idée est accompagnée d'une tendance à l'action, soumise à une double loi. D'abord, la force de cette tendance varie en raison inverse du degré d'abstraction de l'idée et en raison directe de l'intérêt porté à l'objet de l'idée. De plus, soit sans lutte, soit après une lutte

entre diverses tendances, la plus forte a la propriété de se *fixer*, c'est-à-dire de se traduire en action, à l'exclusion des autres. Cette fixation constitue précisément la décision ou l'acte de volonté.

En conséquence, la liberté de nos décisions n'est qu'une illusion provenant de la multiplicité de nos tendances. Quand l'une d'elles se fixe, nous croyons qu'une autre pourrait, à sa place et dans les mêmes circonstances, se fixer aussi ; mais cela est impossible. Taine confirme ce point essentiel par deux preuves : d'abord, l'expérience montre, soit que les hommes sont dominés par leurs passions, soit que seule la tendance la plus forte se traduit en acte. De plus, *à priori*, la liberté est inintelligible : car si l'acte produit peut également ne pas se produire, il n'a pas d'explication dans les événements antérieurs ; il est donc un fait sans raison d'être, inintelligible et impossible.

Cette dernière raison est en effet décisive en positivisme, où la seule raison d'être assignable à un fait, est un fait préalable ou concomitant. Mais on peut chercher la raison d'être de l'acte libre dans la perfection même de l'âme et de ses facultés spirituelles qui dominent assez l'action pour la produire sans y être nécessitées. Il est vrai que le déterminisme des lois psychologiques des idées ou des tendances, est nécessaire pour constituer la psychologie en science strictement positive : il règne en effet dans la vie sensible, comme dans l'ordre physiologique et le monde minéral. Mais la partie spirituelle de la vie humaine lui échappe. On peut d'ailleurs considérer la psychologie expérimentale comme une science spéciale, au même titre que la sociologie, sans pour cela nier notre liberté [[°1597](#)].

2. *La Morale.*

§500). Puisque nos actes de volonté sont soumis au déterminisme, la morale ne doit pas exposer ce qu'il faut faire ou éviter, mais plutôt examiner ce qui a été fait par les hommes, afin de découvrir les lois de l'activité volontaire et de prévoir leur application ; il faut donc fonder la morale sur la méthode historique et inductive, comme toute science positive.

Du reste, le déterminisme, selon Taine, ne détruit pas la responsabilité : il l'exige plutôt, parce qu'il montre comment nous sommes les *vraies causes* de nos actes qui, par conséquent, doivent nous être imputés. La liberté, au

contraire, en supposant des actes sans cause, les rendrait irresponsables : et c'est là une conclusion logique, une fois admis le préjugé positiviste qui réserve le nom de vraie cause au seul phénomène antécédent d'où découle nécessairement un autre phénomène ; mais c'est nier arbitrairement la liberté, comme il a déjà été remarqué.

Taine déduit de ces principes plusieurs règles de conduite :

a) **Règle du relativisme** dans l'estimation du bien et de l'honnête. Elle découle directement de la méthode historique : le bien moral, c'est-à-dire propre à l'homme étant celui qui favorise le plus la vie sociale, doit nécessairement varier (selon les lois sociologiques) avec les époques, les lieux et les peuples ; il faut donc se conformer à l'esprit de son temps et chercher à se solidariser avec ses contemporains en leur rendant le bien qu'on en reçoit.

b) **Règle de modération** dans le programme d'action. Inutile de chercher les efforts héroïques, quand la nature nous porte nécessairement au bien.

c) **Règle de stoïque résignation** comme idéal dans le malheur : car le déterminisme permet seulement de faire *de nécessité, vertu*. Aussi Marc-Aurèle était-il le moraliste préféré de Taine.

D'ailleurs, ces essais de morale positive, qui appelleraient bien des rectifications, ne sont que des remarques éparpillées dans les oeuvres de Taine. L'effort d'organisation en science sera repris plus tard par « l'école sociologique » [Cf. théorie de Durkheim, §516].

3. *Le Moi : Théorie de la faculté maîtresse.*

§501). D'après la théorie générale de la hiérarchie et unification des lois concernant un même objet, il doit exister en chaque homme une tendance foncière qui sera le fait le plus général dont dépendront tous les autres faits de la vie de cet homme, de même que tout dans l'univers dépend de l'Axiome éternel ; cette tendance unificatrice et explicative est la « *faculté maîtresse* ».

Or, cette loi de dépendance qui unit tous nos faits de conscience, explique le sentiment d'identité que nous avons, et elle constitue le *moi* ou la personnalité. Ainsi s'évanouit le « moi » substantiel ou âme spirituelle, qui est une pure abstraction, un simple nom commun, obtenu par le procédé habituel et auquel ne correspond rien en réalité, sinon la série ordonnée et une de nos événements psychiques.

Cette théorie, on le voit, s'appuie sur celle du nom commun et n'a pas plus de solidité. De plus, elle néglige un fait important : notre expérience interne saisit l'existence de notre propre personnalité : notre intelligence peut connaître son propre acte et par lui l'âme qui en est source ; elle en voit l'existence sinon la nature [[§262](#) et [§327](#)]. Mais le préjugé positiviste défendait à Taine de constater ce fait d'intuition et de réflexion intellectuelle.

Ajoutons qu'en rejetant la personnalité et la liberté, ainsi que l'âme immortelle et Dieu, Taine rend inintelligibles les notions d'obligation, de responsabilité, de devoir et détruit par la base toute morale, au sens ordinaire du mot.

4. *L'esthétique.*

§502). On peut rattacher à la morale les théories sur l'art, car pour juger positivement du beau, comme du bien, selon Taine, il faut employer, non l'analyse *à priori*, mais la méthode historique : l'induction basée sur l'examen des chefs-d'oeuvre. Cette méthode le conduit à une définition et à une loi du beau.

a) Le beau, selon Taine, est l'oeuvre capable d'exciter en nous une sensation agréable, noble et utile, c'est-à-dire augmentant notre puissance d'action.

b) La loi de l'oeuvre d'art est celle-ci : « Une oeuvre est d'autant plus belle, qu'elle exprime un sujet plus important, plus bienfaisant et plus un ». *L'importance* appartient à ce qui est fondamental et constitutif de l'homme, non pas au détail passager, comme la mode, mais à ce qui reste comme l'empreinte d'une génération, ou mieux encore, comme le fond de la race

humaine éternelle ; d'une façon générale, l'importance est le caractère d'une force dominatrice de la nature.

La *bienfaisance* renforce ce caractère en tant qu'elle suppose dans l'objet une plénitude telle que son bien se répand autour de lui ; ainsi la plénitude d'un acte de charité ou d'héroïsme est de soi, plus belle que celle du crime. Enfin, *l'unité* assure l'éclat et la puissance d'expression, dans la mesure où le plus de traits possible seront mieux coordonnés pour faire ressortir le caractère commun (dans un homme, la faculté maîtresse) qui synthétise toute l'oeuvre.

On peut dire que l'observation a conduit Taine à une analyse exacte de l'art et de la beauté.

4. - La Société.

§503). Comme toute science positive, celle de la société doit se synthétiser en une loi fondamentale qui expliquera les institutions et leur rôle.

1) **La Loi des facteurs primordiaux.** Toute vie humaine sociale s'explique en définitive par trois facteurs :

a) *La race*, qui est la grande force du dedans, apportant à la vie un ensemble de modifications stables, obtenues par l'effort continu des générations passées, et transmises par l'hérédité.

b) *Le milieu*, qui est la grande force du dehors, formée du climat physique, de l'état social et des occupations quotidiennes de la vie.

c) *Le moment*, qui est la synthèse des modifications instables et variables, dues à l'action de la génération immédiatement précédente, combinée avec le milieu et la race, et produisant une manière de penser, une « idée régnante », qui varie avec les siècles et les lieux.

L'action de ces facteurs, selon Taine, produit l'état social à une époque, avec la même nécessité que l'affinité produit une combinaison chimique : ainsi le veut l'extension à l'homme de la science positiviste. Aussi traite-t-il

de l'histoire en naturaliste, se défendant de blâmer des actes qui arrivent nécessairement, mais non pourtant d'en apprécier la valeur intrinsèque.

2) **Les institutions** dont parle Taine, sont principalement la religion et le gouvernement.

Les *religions* sont à leur origine, une réponse au besoin général de la race à une époque déterminée : leur fondateur n'est si bien écouté, que parce qu'il apporte la « parole unique » universellement attendue. La religion devient une force sociale, lorsqu'après une expérience séculaire, elle se transforme en « préjugé héréditaire », c'est-à-dire, en persuasion générale qu'elle possède les solutions les meilleures pour le bonheur des sociétés et des individus. Ainsi s'explique la naissance du christianisme répondant au besoin des âmes nobles de réagir contre le désordre païen, et son action bienfaisante prolongée jusqu'à nous.

Les *gouvernements*, tels qu'on les rencontre dans les divers pays, sont le résultat nécessaire des trois facteurs primordiaux. Cependant, l'histoire montre que tous n'ont pas une égale valeur et permet d'établir cette loi : « Une société sera d'autant mieux gouvernée, que l'État renoncera plus pleinement à toute centralisation outrancière et à tout interventionisme absorbant, pour se maintenir plus strictement dans les limites de sa mission ».

Or, l'histoire nous montre que les États se sont formés uniquement dans le but de protéger la paix et la prospérité sociale, soit contre les sociétés voisines et ennemies, soit contre les ennemis intérieurs, voleurs, fraudeurs, etc. ; cette mission de « protection » exige une armée, une gendarmerie, et une police, les tribunaux et l'impôt. Mais toutes les autres fonctions sociales, en particulier la religion, l'instruction et l'enseignement, l'industrie et l'exploitation du capital, doivent être exercées par l'initiative privée et les sociétés particulières : ici, l'État peut tout au plus encourager. Toute intervention directe de sa part, comme le montre l'histoire, est désorganisatrice, dépassant sa compétence [[°1598](#)].

Ainsi, pour Taine, il y a deux types essentiels de gouvernement : le premier basé sur la décentralisation est bon, l'autre centralisateur est mauvais. La forme de gouvernement est secondaire. À ce point de vue cependant, la

forme démocratique basée uniquement sur le nombre est la plus injuste, parce qu'elle méconnaît les deux forces sociales les plus importantes : celle de l'hérédité, gardant les traditions, surtout par la famille royale ; celle de la richesse et des charges perpétuées dans la noblesse : aussi le meilleur gouvernement sera la synthèse de ces trois forces, en les adaptant au degré de civilisation du peuple.

Nous retrouvons ici les faiblesses de la sociologie comtiste : la doctrine du déterminisme absolu et l'agnosticisme [[§469](#)]. S'il est vrai que les grands événements historiques sont préparés par des événements antérieurs, il reste à tenir compte de la liberté humaine et de la Providence divine, sans exclure le miracle ; en particulier, l'explication de l'origine du christianisme selon Taine, est pleinement insuffisante, comme le montre l'Apologétique : l'Église est un vrai miracle moral.

De même, l'influence personnelle de certains hommes, spécialement des Saints, après Jésus-Christ, échappe à la loi des facteurs primordiaux. Taine lui-même semble reconnaître cette lacune de sa théorie en avouant que ces facteurs ne créent pas les grands hommes ; ils supposent que la Nature en a donné comme le germe, mais ils sont nécessaires pour expliquer la naissance des génies et en permettre le plein épanouissement.

Avec ces réserves, la théorie politique de Taine est une des meilleures parties de son système, et actuellement encore garde une réelle influence sur beaucoup de sociologues.

Résumé et Conclusion.

§504). Comme Spencer en Angleterre, Taine est en France, et même avec une plus rigoureuse cohésion, le *métaphysicien du positivisme*. Il est fasciné par la science moderne dont l'unique objet est le fait d'expérience sensible, étudié dans ses lois mathématiques, au point de condamner sans examen toute autre source de vérité, y compris la Foi surnaturelle. Mais il est aussi dominé par l'intense aspiration vers l'unité, vers une vue d'ensemble organisant en un système objectif fortement lié toutes nos connaissances. C'est pourquoi son effort est de mettre en relief la loi générale et

dominatrice, soit en chaque science : faculté maîtresse dans l'individu, facteurs primordiaux dans la société, soit dans l'univers : l'Axiome éternel.

Sans connaître beaucoup A. Comte, sans être son disciple directement, il tient à lui par le fond de son système et il le complète sans le contredire : ses parties les plus originales sont la théorie du nom commun, qui reste manifestement insuffisante, mais qui est le meilleur essai de psychologie positiviste, et ses lois de sociologie, qui sont plus exactes à condition de les prendre comme vraies seulement « ut in pluribus » en tenant compte de la liberté.

Mais son influence fut décuplée par sa valeur littéraire, faite de richesse et de vie, unissant la précision du détail à la lumière dominatrice des théories universelles [[°1599](#)].

Son système proprement philosophique contribua efficacement à ruiner l'éclectisme, mais ne suscita pas de disciples, parce que bientôt on perdit sa confiance illimitée en la science. Cependant son influence se poursuit jusqu'au XXe siècle par son oeuvre littéraire, artistique, historique et sociale.

3. - En Allemagne: École mathématique. (Wundt).

§505). La psychologie positive construite selon la méthode associationiste, née en Angleterre, surtout avec St. Mill et son disciple Bain, fut implantée en France par Taine ; mais elle eut son apogée en Allemagne, lorsque furent inaugurées les études de psycho-physique destinées à trouver la formule mathématique des lois psychologiques. L'initiateur de cette école fut Herbart dont les idées furent exploitées surtout par Lotze et Fechner ; Wundt en reste le philosophe le plus remarquable.

A) **J. -F. Herbart** [[b122](#)] (1776-1841).

Professeur à l'Université de Göttingen, puis de Königsberg, il relie la psychologie positive à Kant et même à Leibniz. D'après lui, le but de la philosophie est d'expliquer le *réel* qui se révèle par les apparences, seules directement perçues. Mais comme l'être est de soi un, et que les apparences sont multiples et variées, le problème se pose de leur correspondance.

Herbart pense que ce qui est réel, ce sont chacune des qualités simples (par exemple la *blancheur*) ; elles existent pleinement, indépendantes et infinies en leur ordre à la manière des monades de Leibniz. Leur union pour constituer un objet spécial (par exemple, la couleur, la forme, le poids, etc. d'une pomme) est l'oeuvre de notre connaissance et n'a qu'une valeur purement subjective.

En appliquant cette théorie, Herbart aboutit à une psychologie mathématique. Notre âme est une de ces réalités simples dont l'activité fondamentale est de se conserver et se défendre contre les autres. La variété de nos faits de conscience est le résultat de cette lutte contre les multiples chocs et attirances du dehors ; et comme, pour Herbart, tout fait de conscience est une *représentation*, celle-ci n'est donc, selon lui, qu'un « effort de l'âme pour se conserver ». En d'autres termes, « nos sensations, nos idées, nos souvenirs, tout ce qui constitue notre vie psychologique, n'existe pour nous que comme un effet de notre tendance à la conservation qui, par son rapport avec les autres êtres, se détermine et se spécifie » [[°1600](#)].

Or tous ces phénomènes intérieurs se montrent « comme allant et venant, oscillant et flottant, en un mot, comme quelque chose qui devient *plus fort* ou *plus faible* » [[°1601](#)]. Ils ont donc tous un aspect quantitatif, en sorte qu'on peut les étudier en leur appliquant les règles des sciences mathématiques. Les psychologues n'ont pas tenté cette voie jusqu'à ce jour, à cause de l'extrême variation des faits intérieurs qui semblent échapper à la mesure par leur indétermination ; mais depuis l'invention du calcul infinitésimal qui soumet au nombre le mouvement même ou la variation, sans qu'il soit nécessaire de préciser les quantités variables, il devient possible, estime Herbart, d'étudier mathématiquement les variations de la conscience, sans avoir à chercher l'unité fixe qui mesurerait directement nos représentations. Il suffit de considérer celles-ci comme des *forces* douées d'une certaine intensité et luttant naturellement entre elles ; si deux représentations de force égale s'opposent, elles se font équilibre et se réduisent à l'état de tendance : c'est l'arrêt ou passage du conscient à l'inconscient. Mais si l'une acquiert plus de force, elle reparaît dans la conscience et, en ce sens, se met en mouvement. « Le calcul de cet équilibre

et de ce mouvement des représentations fait l'objet de la statique et de la mécanique de l'esprit » [[°1602](#)].

Herbart ne s'est pas contenté de tracer le programme, il l'a réalisé principalement en ses deux ouvrages : *De la psychologie comme science*, appuyée pour la première fois sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques ; et *Manuel de psychologie* [[°1603](#)]. Cependant, il n'a pas créé une psychologie durable, parce que, s'il évitait un grand obstacle en ne cherchant pas à mesurer directement les faits de conscience, il appuyait ses équations sur un grand nombre d'hypothèses, et comme celles-ci ont été le plus souvent contredites par les faits, les calculs fondés sur elles ont perdu leur valeur. Herbart cependant eut une réelle influence et il forma école [[°1604](#)]. Deux idées surtout suscitèrent des réflexions fécondes : 1) Le monde extérieur n'agit sur l'âme qu'en se transformant en représentation : Lotze approfondit ce point par sa théorie des signes locaux. 2) Les faits psychiques, par leur caractère quantitatif, peuvent être soumis au calcul : cette thèse fut exploitée par Webert et Wundt.

B) Lotze [[°1605](#)] (1817-1881).

§505bis). R. H. Lotze, comme beaucoup de positivistes, unissait le goût de la philosophie à celui des sciences et il conquist à la fois à l'Université de Leipzig, le doctorat en philosophie et en médecine (1838) ; il enseigna ensuite la philosophie à Göttingen, puis à Berlin. Outre ses oeuvres médicales, comme son *Traité de pathologie et de thérapeutique générale* (1842) et sa *Physiologie de la vie corporelle* (1851), il écrivit aussi une *Métaphysique* (1841), une *Logique* (1843), une *Psychologie médicale* (1852) et *le Microcosme* (3 vol., 1856-1864) où il étudie successivement le corps, l'âme, la vie, l'homme, l'esprit, le cours du monde, l'histoire, le progrès, l'enchaînement des choses ; enfin son grand *Système de philosophie* (1874-1879).

1) **Philosophie générale.** Lotze a sa manière propre d'interpréter les choses ; il tient une position intermédiaire entre le réalisme de Leibniz et de Herbart et l'idéalisme de Schelling ou Hegel ; il affirme également, et l'importance de l'idée et du rôle de l'esprit, et l'existence des faits d'expérience et des choses extérieures. Pour expliquer l'univers, il admet trois réalités ou trois règnes superposés qu'il faut pour ainsi dire traverser

pour atteindre la pleine vérité. C'est d'abord « le règne des lois universelles et nécessaires, condition de toute réalité possible » [°1606]. À cet objet, s'applique la théorie des catégories kantienne, et par leur moyen, on peut établir les conditions éloignées et comme le soubassement sur lequel repose les sciences, mais on ne peut expliquer l'apparition d'aucun phénomène. — C'est pourquoi l'ensemble des faits d'expérience constitue un second ordre de réalités que nous atteignons par la perception. — Cependant l'action du monde externe sur la conscience pose un problème difficile qui trouve sa solution dans un troisième ordre de réalités : le *règne des valeurs* où notre intuition du monde trouve son unité. Ici en effet, la théorie que Lotze appelle « l'idéalisme téléologique » conduit à affirmer dans le monde l'unité de substance, celle-ci étant le Bien vers lequel tout converge. « Le pluralisme, dit-il, doit s'achever en un monisme, grâce auquel l'action, en apparence transitive, se change en une action immanente... Cette action n'a lieu qu'en apparence entre deux êtres finis ; en vérité, c'est l'absolu qui agit sur lui-même » [°1607]. L'interaction de l'âme sur le corps est ainsi interprétée comme une illusion ; les réalités corporelles tendent à se ramener à des phénomènes, et même, comme chez Berkeley, aux perceptions externes éprouvées en nos âmes. Celles-ci à leur tour seraient moins des substances que des émanations de l'unique substance cosmique.

Cependant, la pensée de Lotze n'est pas ferme sur ce point ; ailleurs en effet, partant de l'unité du « moi » saisi par intuition comme une substance, il en démontre la spiritualité et il la détend victorieusement contre les objections matérialistes ; puis, se fondant sur la valeur des aspirations de l'âme, il conclut que l'Esprit suprême, ordonnant tout selon le Bien, doit être une personne distincte de nous. « Le réel véritable, dit-il, qui est et doit être, n'est pas la matière et encore moins l'Idée (hégélienne), mais l'Esprit vivant et personnel de Dieu et le monde d'esprits personnels qu'il a créés : voilà le lieu du Bien et des biens » [°1608]. De même, il maintient la réalité des faits d'expérience comme objet des sciences positives qu'il veut concilier avec l'idéalisme [°1609]. Le problème des rapports entre le physique et le mental reste donc posé, c'est pour l'élucider qu'il a présenté sa théorie des signes locaux.

2) **Signes locaux.** En elle-même, cette théorie a une portée assez restreinte : elle concerne seulement la perception de l'espace par deux sens externes, le

toucher et la vue ; mais elle soulève le problème le plus fondamental de la psychologie, celui de la connaissance et elle met sur la voie d'une bonne solution. Pour les psychologues modernes en effet, la perception de l'étendue suppose qu'il existe en nous, dans l'ordre de la connaissance, une image douée également d'étendue, en sorte que chaque point, chaque caractère de cette image corresponde à des points, des caractères tout semblables dans l'étendue objective : c'est la théorie des idées-tableaux de Descartes qui n'est pas sans analogie avec les « images » ou « idoles » de Démocrite [[§20](#) et [§323](#)]. Or Lotze commence par critiquer cette conception ; il estime avec raison que nos perceptions comme telles ne possèdent pas d'étendue : « Nos impressions visuelles et tactiles, dit-il, *ne peuvent être perçues que sous la forme d'états intensifs*. Ce que chaque point touché (ou vu) transmet à l'âme, ce n'est point une image étendue de ce point, mais c'est une modification intensive variant selon la nature et l'énergie de l'impression » [[°1610](#)] ; et c'est au moyen de ces données que l'âme doit reconstruire en elle l'étendue, transformant de nouveau l'intensif en extensif. La théorie des « signes locaux » n'est rien d'autre qu'une hypothèse pour expliquer le mode de cette reconstruction.

Lotze estime que seuls la vue et le toucher perçoivent nettement l'étendue et l'on peut considérer les autres sensations, goût, odeur, etc. comme purement qualitatives [[°1611](#)]. Il admet aussi comme une doctrine commune depuis Descartes, que la perception sensible, étant un fait de conscience, se produit dans le centre sensoriel du cerveau et non dans l'organe périphérique : celui-ci reçoit simplement les impressions pour les transmettre à l'organe central. Or, les impressions ainsi reçues dans le toucher et l'oeil n'ont pas seulement un caractère intensif, mais elles sont localisées et diffèrent les unes des autres par leurs positions ; quand par exemple, plusieurs points également rouges impressionnent en même temps divers bâtonnets de la rétine, ils ne fusionnent pas en arrivant à la conscience : ils se coordonnent et gardent leur rapport de distance réciproque ; il en est de même pour le tact. Chaque point de la rétine ou de la peau a donc sa manière propre d'être impressionné ; et chaque impression se présente à la conscience avec sa marque distinctive : cette marque est le *signe local*.

Concrètement, ce signe consiste, soit en sensations musculaires associées avec chaque impression tactile ou visuelle, soit plutôt en un *système de mouvements* ou de tendances au mouvement déclenchés par chaque excitation. Ainsi, dans la vision, dès que l'excitation lumineuse est reçue en un point quelconque de la rétine, elle tend spontanément à se transporter sur la tache jaune ; il est clair que ce mouvement est nécessairement distinct pour chacun des points qui entourent la tache jaune ; chacun de ces points possède ainsi son signe local distinctif. Pour le toucher, le « signe » est constitué par la diversité des corpuscules du tact, par les mouvements musculaires accompagnant chaque impression, et surtout par « l'onde des sensations accessoires » ; car toute excitation de la peau entraîne dans les parties voisines des tensions, pressions, déplacements, etc. qui localisent avec précision cette impression dans le corps. Ainsi, la conscience recevant chaque excitation munie de son signe local, aura les éléments requis pour reconstruire dans l'ordre psychologique une étendue à deux ou trois dimensions, correspondant à celle de l'excitant extérieur. Cette interprétation des signes locaux est parfois consciente, comme lorsque nous rapportons une excitation tactile à un point de notre corps ; mais très souvent elle reste inconsciente et se produit par une sorte de réflexe, fruit de l'éducation des sens et de l'habitude ; c'est pourquoi la localisation des objets vus nous semble immédiate et intuitive ; mais elle fut acquise par l'enfant à l'aide de nombreuses expériences.

3) **Valeur de la solution.** Cette théorie est un effort remarquable pour expliquer le passage du physique au psychique ; mais Lotze ne critique qu'à moitié la conception courante idéaliste ; car il admet avec elle que l'objet sur lequel porte d'abord notre perception est un fait de conscience, ce qu'il appelle une « impression intensive ». Il ne comprend pas que l'intuition visuelle ou tactile, en restant *subjectivement* un fait psychique (intensif), peut se terminer *objectivement* à une réalité physique étendue : tache colorée ou corps résistant [[°1612](#)]. Il reste vrai cependant que la connaissance est une sorte de transposition de l'ordre physique à l'ordre psychique, non pas quant à la *chose connue*, mais quant à son *mode d'existence*. L'objet vu, par exemple, qui est en lui-même matériel et doué de quantité, est bien le même qui est aussi dans notre conscience ; mais considéré ainsi, *précisément en tant que vu*, il n'est rien d'autre que la vision de cet objet. Il existe ainsi sous une forme psychologique qui

échappe aux conditions de la matière ; son mode d'être qui était extensif (quantitatif) est devenu intensif (qualitatif). C'est ce que Lotze a bien vu ; il mettait ainsi en relief en nos faits de conscience un aspect très réel par lequel ils semblent échapper à la mesure mathématique. Cependant, cette idée d'Herbart ne fut pas oubliée et Fechner va l'exploiter avec succès.

C) **Fechner** [[b123](#)] (1801-1887).

§506). Théodore-Gustave Fechner qui fut professeur à Leipzig, publia une oeuvre philosophique considérable où la métaphysique a une place honorable, avec *Nanna ou l'Âme des Plantes* et *Zend Avesta ou Choses du ciel et de l'au-delà*, etc. ; mais il est surtout célèbre par ses *Éléments de Psychophysique* où il fonde cette nouvelle science qu'il défendit ensuite contre les objections. Ces deux groupes de travaux, métaphysiques et psychologiques, assez différents d'aspect, s'inspirent néanmoins d'une même méthode expérimentale. Fechner propose une métaphysique inductive et c'est par des observations précises qu'il crée la psychophysique.

1) **Métaphysique inductive**. C'est en partant de l'observation interne que le philosophe allemand s'élève à une conception générale du monde ; mais il conduit ses généralisations avec une grande hardiesse. Constatant en soi une variété de pensées et d'images qui naissent de son âme, il conçoit sur ce type la nature entière et il enseigne le *pampsychisme*. Pour lui, l'univers entier possède une âme qui déploie ses richesses en toutes substances, dans les étoiles qui sont les « anges du ciel », comme dans les plantes, les animaux, les hommes. Chacune de ces âmes particulières est une manifestation de l'âme du monde, comme chacune de nos pensées est une manifestation de notre âme. Il y a là une théorie toute semblable à celle de Plotin [[§131](#)], mais obtenue ici par *induction* ou comparaison, à partir de notre vie intérieure. Car un des caractères les plus frappants de notre conscience est la loi d'unité : « N'est-elle pas, dit Fechner, un progrès actif du passé au présent et à l'avenir ? Ne lie-t-elle pas le lointain et le proche ? Ne comprend-elle pas en soi mille diversités en une unité indécomposée ? Or la loi du monde est une unité douée des mêmes propriétés, sauf qu'elles lui appartiennent d'une manière illimitée » [[°1613](#)]. Il faut donc concevoir l'Âme universelle qui est Dieu comme l'unique conscience de l'univers.

Nos âmes se distinguent entre elles, parce que chacune est « caractérisée par un seuil au-dessus duquel n'affleure qu'une portion de la conscience divine » [°1614]. Car en Dieu, la conscience se réalise pleinement, sans limite ; de sorte qu'en franchissant le seuil de notre conscience, nous nous retrouvons tous identiques, dans l'inconscient, avec la Divinité.

Quelle que soit la valeur que Fechner accorde à ces vues, elles sont de pures hypothèses et sont loin d'être démontrées inductivement ; nous retrouverons la subconscience à titre d'hypothèse avec W. James [§527] ; mais les recherches de psychophysique sont plus solidement fondées sur les faits.

2) **La psychophysique.** Fechner aime à reporter l'honneur de la fondation de cette science au physiologiste E. H. WÉBER qui en 1846 publia dans le *Handwörterbuch der Physiologie* de Wagner (au mot *Tastsinn* une série de recherches expérimentales qu'il synthétisait en cette loi : « L'accroissement de l'excitant qui doit engendrer une nouvelle modification appréciable de la sensation est dans un rapport constant avec la quantité de l'excitant à laquelle il vient s'ajouter ». C'est Fechner cependant qui présenta le premier un traité méthodique fondé sur les mathématiques.

« J'entends par psychophysique, dit-il, une théorie exacte des rapports entre l'âme et le corps, et, d'une manière générale, entre le monde physique et le monde psychique » [°1615] ; mais il s'agit uniquement des phénomènes et de leurs lois, abstraction faite de la substance soit du corps, soit de l'âme : c'est une *science expérimentale*, semblable aux sciences physiques.

Cependant, comme, en science positive, les hypothèses sont toujours légitimes, Fechner suppose en commençant que l'opposition entre l'esprit et le corps n'est qu'une différence de point de vue. « Ce qui, dit-il, du point de vue intérieur te paraît ton esprit, l'esprit que tu es, du point de vue extérieur te paraît le substratum corporel de cet esprit » [°1616]. Telle est l'hypothèse appelée « *parallélisme psychophysique* » et qu'on peut définir : « hypothèse d'après laquelle le physique et le psychique se répondent terme à terme, de telle sorte qu'ils soutiennent entre eux le même rapport qu'un texte et une traduction, ou que deux traductions d'un même texte » [°1617]. C'est Fechner, semble-t-il, qui a employé le premier cette expression, bien qu'on trouve une doctrine semblable chez Leibniz et Spinoza [§352 et §362]. Mais dans ces derniers philosophes, la psychologie se déduit d'une

métaphysique *à priori*, tandis que pour Fechner, elle se présente comme une science indépendante, et le parallélisme devient une « hypothèse scientifique », simple instrument de travail : à ce titre, rien n'empêche de l'adopter, en attendant que l'expérience la confirme ou la renverse.

Mais d'abord, cette hypothèse favorise grandement la création de la psychophysique ; car, pour introduire la mesure dans l'étude des faits de conscience, il faut trouver un artifice permettant d'y appliquer une unité quantitative, puisque le fait de conscience par son caractère qualitatif, « intensif », échappe à toute mesure directe. Mais s'il s'identifie avec le *phénomène nerveux* dont il n'est que la face interne, il devient possible de l'atteindre indirectement et de le soumettre au calcul. Cela est vrai spécialement de la sensation où le mouvement nerveux dépend d'un excitant physique dont nous pouvons exactement déterminer la grandeur : cet excitant peut servir à mesurer les sensations, de même qu'on mesure les variations d'intensité de la chaleur par le déplacement de la colonne de mercure qui se dilate dans le thermomètre ; la seule différence est qu'au lieu de mesurer la cause par ses effets, on mesure ici l'effet (la sensation) par sa cause (l'excitant), ce qui n'enlève rien à la valeur du procédé. Ainsi, conclut Fechner, « la sensation intérieure est mesurée par un mètre extérieur ».

Mais aussitôt se présente une difficulté. Ce que l'on mesure ainsi, ce ne sont pas des sensations isolées, mais leurs variations ou leurs rapports ; on constate par exemple que la vision par un clair de lune est *moindre* qu'en plein midi, et l'on veut déterminer de combien de fois ; or il ne suffit pas pour cela de comparer les excitants, car de nombreux faits montrent que la sensation n'augmente ou ne diminue pas au même rythme que son excitant ; par exemple, si l'on ajoute à la lumière de 10 lampes, celle de 10 autres lampes d'égale intensité, la sensation de vision n'est pas deux fois plus forte. Ces faits avaient frappé Wéber qui les résumait dans la loi citée plus haut. C'est pourquoi, pour introduire la mesure dans les faits de conscience, la première tâche de la psychophysique était de déterminer avec une précision mathématique le rapport entre l'accroissement de la sensation et celui de l'excitant.

Fechner a d'abord établi trois méthodes d'expérimentation pour mesurer les différences d'intensité de nos sensations : 1) *La méthode des plus petites*

différences perceptibles, selon laquelle on cherche, par exemple, le poids minimum qu'il faut ajouter à tel poids pour que la différence de pression soit perceptible. 2) *La méthode des cas vrais et faux* par laquelle, sur un nombre donné d'expériences pour distinguer, par exemple, la différence de deux poids, on constate d'abord le rapport des appréciations justes et erronées : comme serait 70 cas justes sur 100 ; puis on cherche pour un autre poids, quelle différence il faut ajouter pour retrouver le même rapport de 70/100. 3) *La méthode des erreurs moyennes*, selon laquelle en partant, par exemple, d'un poids précis (10 gr.) on cherche à déterminer par la sensation le poids le plus différent qui lui paraisse encore égal ; puis, après un grand nombre d'essais, on divise le nombre des erreurs par le total des expériences ; et l'on obtient l'erreur moyenne qui servira d'étalon comme dans la deuxième méthode.

En appliquant ces méthodes, par des recherches longues et patientes, Fechner s'est proposé de donner à la loi de Wéber une forme mathématique. Il commence par établir cette précision : pour que la sensation s'accroisse de la plus petite différence perceptible, l'accroissement de l'excitation doit être, pour l'effort musculaire, de 1/17 ; pour le toucher, la température, le son, de 1/3 ; pour la lumière, de 1/100. Puis ayant déterminé en chaque sens le *seuil de l'excitation* (Reizschwelle) il dresse à partir de là, deux séries de progressions, l'une pour les excitants, l'autre pour les sensations. La progression des excitants est clairement mesurée et s'effectue, nous l'avons vu, selon un rapport constant. Il suffit de supposer que chaque accroissement perceptible de sensation représente une *unité toujours égale* (hypothèse suggérée par la *constance* du rapport dans l'accroissement de l'excitant), pour obtenir deux séries progressives mathématiquement comparables. En soumettant les deux séries ainsi constituées aux règles du calcul algébrique et intégral [[°1618](#)], Fechner montre que « l'excitation doit croître suivant une progression géométrique (telle que 1, 2, 4, 8... ou 1, 3, 9...) pour que la sensation croisse suivant une progression arithmétique (telle que 1, 2, 3, 4 etc.) ». D'où la formule célèbre de la loi psychophysique : « La sensation croît comme le logarithme de l'excitation ».

Ces recherches de Fechner suscitèrent un vif intérêt et soulevèrent de nombreuses controverses parmi les psychologues. Les uns, avec Wundt y

virent le premier pas vers une psychologie vraiment scientifique. D'autres, comme Hering, Delboeuf, etc. soulevèrent diverses objections. La plus grave concerne l'application du calcul aux faits de conscience eux-mêmes. Cette application se fonde en effet sur l'hypothèse que « tous les accroissements perceptibles de sensations ont une valeur quantitative égale », ce qui permet de former deux séries numériquement comparables : celle des excitants, celle des sensations. Mais pour que cette comparaison fût légitime, il faudrait que chaque série eût son unité propre de mesure ; et de même que l'on ordonne, par exemple, les divers excitants sonores selon le nombre de vibrations, il faudrait ordonner les diverses auditions en répétant une même unité de sensation auditive préalablement déterminée. L'hypothèse de Fechner suppose donc, malgré tout, la sensation directement mesurable, ce qui est impossible : la sensation est en elle-même une pure qualité vitale dont la conscience constate les variations sans qu'on puisse les mesurer mathématiquement ; les deux séries sont sans nul doute en dépendance mutuelle, et la loi de Wéber garde sa valeur ; mais on ne peut guère admettre la formule purement mathématique de Fechner.

3) Cependant, l'exemple de celui-ci suscita un vaste mouvement de recherches expérimentales pour atteindre la précision scientifique et même mathématique dans la solution des problèmes psychologiques : nous en signalerons spécialement deux : celui de la durée des actes psychiques ; celui de la perception de l'espace.

Le fait de conscience est un « tout » complexe où la méthode scientifique doit analyser divers aspects pour les étudier à fond et les soumettre si possible à la mesure. Un des aspects les plus accessibles à cette méthode est celui du *temps*. Lorsque HELMHOLTZ eut déterminé, en 1850, le temps nécessaire à l'influx nerveux pour se propager, il devint possible de serrer d'assez près le fait psychique pour en étudier la durée ; par exemple, en demandant à un sujet de répondre par le bras, lorsqu'il reçoit une excitation électrique au pied, il suffit d'enregistrer les deux extrémités de l'expérience et de déduire du temps écoulé la durée bien connue de l'influx nerveux, et l'on a la durée précise de l'acte de conscience inséré entre l'excitation et la réponse. Vers 1871, DONDERS se livra avec succès à ces recherches pour les actes les plus simples : sensations visuelles, auditives, etc. Elles furent continuées « par HELMHOLTZ, MACH, VIERORDT, BAXT et enfin

EXNER (de Vienne) dans un mémoire intitulé : *Recherches expérimentales sur les processus psychiques les plus simples* » [°1619] (1873). Quelques années plus tard, WUNDT à Leipzig et BUCCOLA à Milan cherchèrent la durée des actes plus complexes : associations, jugements, volitions, choix, etc.

Le problème de la *perception de l'espace* fut étudié avec autant de soin et plus de passion ; les psychologues se divisent ici en deux camps opposés. Les *nativistes* comme JEAN MÜLLER et WÉBER nous dotent du pouvoir intuitif naturel de saisir l'espace, selon ses trois dimensions par le toucher, et au moins en surface par la vue [°1620] ; ainsi pensent aussi TOURTUAL (1827), VOLKMANN (1836), DONDERS et NAGEL (1861) qui défendent *l'hypothèse de la projection* [°1621]. PANUM et HERING concèdent même à la vue l'intuition immédiate des trois dimensions. — Au contraire, les *empiristes* prétendent que toute sensation est qualitative et que l'expérience seule explique l'origine de la notion d'espace (d'où le nom de *théorie génétique*). HELMHOLTZ a défendu cette position dans son *Optique physiologique* et ses *Conférences scientifiques* ; selon lui, en se servant des signes locaux, on acquiert d'abord l'idée d'extériorité, car ces signes apparaissent comme des effets exigeant une cause hors de nous ; puis, en associant les sensations visuelles, musculaires et tactiles, on détermine peu à peu par l'éducation et l'habitude, les localisations précises des perceptions. Enfin STUMPF, dans son ouvrage *Sur l'origine psychologique de la notion d'espace* (1873), résumant les diverses théories, les concilie par ce principe que « la notion d'espace repose quant à ses éléments sur la sensation directe et quant à son développement sur des associations » [°1622]. Rien de plus juste, comme nous l'avons dit [§377] ; le mérite des empiristes fut de le mettre en évidence.

D) **Wilhelm Wundt** [b124] (1832-1920).

§507). Wundt, professeur à Leipzig en 1875, dépasse de beaucoup les recherches assez particulières de Fechner ; il le rejoint pourtant, en maintenant le point de vue positiviste et en donnant une place de choix aux problèmes de psychologie.

A) **Principe fondamental.**

Selon Wundt :

la philosophie est un effort pour interpréter les faits authentiques d'expérience, en les expliquant et les unifiant par le principe de raison suffisante.

Pour prouver ce principe, Wundt indique : 1) quelle est la donnée authentique d'expérience ; 2) la nature et la valeur du principe de raison suffisante ; 3) les résultats de son application.

1) La donnée authentique d'expérience : c'est le fait de conscience primitif (puisque toute expérience atteint d'abord le phénomène subjectif). Il n'est pas une représentation statique ou une idée objective, mais d'abord un événement vital dont l'élément primordial est *l'aspect subjectif* : la conscience du moi sentant ; l'image objective, quoique plus apparente, n'est qu'un aspect secondaire. Ainsi la première donnée est une synthèse de sujet et d'objet, d'action et de passion. L'oeuvre de *l'entendement* qui doit par ses concepts expliquer l'expérience, sera de séparer par abstraction ces deux aspects, pour constituer d'une part, la psychologie, par l'étude de l'aspect subjectif et actif ; d'autre part, les autres sciences, par l'étude des divers aspects objectifs. L'unification sera l'oeuvre de la raison métaphysique, au moyen du principe de raison suffisante.

Cette distinction de l'entendement et de la raison (Verstand et Vernunft) rappelle Kant ; Wundt cependant rejette l'idéalisme et affirme que tout concept ou idée régulièrement élaborée atteint le réel externe. Mais tandis que l'entendement construit les sciences positives dans les limites de l'expérience, la raison cherche la dernière et totale unification des faits en dépassant l'expérience, grâce au principe de raison suffisante.

2) Sens et valeur du principe de raison suffisante : Ce principe est l'expression de la loi d'unité qui régit toute recherche scientifique : il affirme que « toutes les parties du savoir humain, pour être pleinement intelligibles, doivent être reliées entre elles de façon à constituer une totalité exempte de contradiction ».

Cet effort d'unification étant universel doit nécessairement dépasser l'expérience (qui est particulière), ce qui a lieu de deux façons : ou bien on

donne comme raison suffisante un phénomène du même ordre, mais en poursuivant la série à l'infini ; ici la cause est encore réelle, observable, et la transcendance est seulement dans l'infini de la série ; — ou bien on atteint une explication d'un autre ordre, qualitativement différente, que l'on suppose sans pouvoir l'observer directement ; et ici la transcendance est celle d'un objet imaginaire et n'aboutit qu'à une pure hypothèse.

Ces hypothèses cependant sont légitimes et gardent une valeur scientifique dans la mesure où elles se basent sur l'expérience et se contentent de l'expliquer : c'est là précisément la métaphysique positive [[°1623](#)].

3) **Applications.** Il s'agit d'expliquer et d'unifier par le principe de raison suffisante, les données authentiques de la conscience sous ses deux aspects :

a) Pris *subjectivement*, le fait de conscience se caractérise par *l'activité* et ce qui exprime le mieux l'activité, c'est l'appétit ou le vouloir. La raison suffisante unificatrice sera donc une volition primitive profonde ; et pour que cette volition synthétise tous les actes conscients, elle devra se concevoir comme un pur vouloir, vide, sans aucun objet déterminé.

b) Le fait de conscience pris *objectivement* étant caractérisé au contraire par la *passivité* et la variété, l'objet extérieur sera actif et multiple. C'est pourquoi la raison suffisante de ces objets sera une totalité d'unités volitives.

Cette volition, selon Wundt, (qui reste ici fidèle au principe positiviste) est une pure activité phénoménale ; elle n'a pas besoin, dit-il, d'un sujet substantiel [[°1624](#)] : et par là cette théorie s'oppose à la monadologie d'Herbart et de Leibniz.

Ainsi, tout s'explique par une seule réalité : l'activité volontaire ; même notre vie intellectuelle, puisque c'est l'action des « unités volitives » externes sur notre âme qui se transforme en représentation.

Cependant, il reste une pluralité que cherche à réduire notre besoin absolu d'unité exprimé par le principe de raison suffisante : c'est la pluralité des âmes individuelles. L'expérience, qui nous montre dans la société une hiérarchie de volontés (famille, tribu, corporation, nation) doit être

complétée par l'application transcendante du principe de raison suffisante, en concevant une *totalité spirituelle* [[°1625](#)], une humanité idéale où toutes les volontés particulières seront unies dans la poursuite de leur fin. Cette totalité doit servir de but et de règle aux individus, et base aussi la morale.

Mais cette humanité idéale elle-même restant limitée dans l'espace et le temps, ne peut être la raison suffisante de notre volonté qui a une capacité infinie : il faut la compléter par l'idée d'un Dieu parfait et infini dont elle est la dépendance nécessaire.

B) La psychologie positive de Wundt.

§508). Il ne faut pas oublier que cette métaphysique n'a, selon Wundt, qu'une valeur d'hypothèse, quoique très légitime en tant qu'elle explique et unifie pleinement les faits. Mais ce qu'il faut considérer comme définitif et scientifique est une thèse positiviste : à savoir, que les multiples faits qui constituent le réel sont diverses formes d'une volition soumise à l'expérience, ou d'ordre sensible, et que nos diverses fonctions psychologiques, y compris le jugement et le raisonnement, ne sont qu'un épanouissement de la sensation.

1) **La psychologie physiologique.** Fidèle à l'esprit de Herbart et de Fechner, Wundt estime que la psychologie ne deviendra scientifique que par l'emploi de l'expérimentation ; et celle-ci « est accompagnée pas à pas par la *mesure*. Mesurer et peser, tels sont les grands moyens dont la recherche expérimentale se sert toujours pour arriver à des lois précises » [[°1626](#)]. La mesure trouve les *constantes* de la nature, « ces lois fixes qui règlent les phénomènes » ; c'est pourquoi elle « doit traduire ses résultats par des nombres » qui peuvent seuls nous révéler la loi. Aussi Wundt est-il partisan convaincu de la psychophysique. Il a défendu la loi logarithmique de Fechner, estimant que le fait psychique est vraiment soumis indirectement à la mesure par ses effets. Mais, élargissant le domaine trop étroit de la psychophysique, il propose de mesurer, non seulement les sensations par leurs excitants, mais tous les phénomènes par leurs *correspondants physiologiques*.

On peut en effet considérer l'âme comme une « organisation spirituelle » qui n'est autre que le « corps vivant lui-même » ; en vertu de cette

hypothèse qui est celle du « parallélisme psychophysique » [[°1627](#)], l'ensemble des faits d'expérience qui constituent l'homme a, dans son unique réalité, un double aspect — l'un, interne, le fait de conscience ; l'autre, externe, les fonctions physiologiques, spécialement celles du système nerveux ; et comme ce dernier domaine est de plus en plus accessible à l'expérimentation et à la mesure, il devient possible de constituer une science de l'âme que Wundt appelle « *psychologie physiologique* ». C'est dans ce but qu'il fonda un *laboratoire de psychologie* à Leipzig ; il y contribua aux recherches de psychométrie, montrant que le temps de réaction pour une excitation donnée varie avec notre état intérieur (attention, distraction, émotion, etc.). Outre ces résultats de détails, il a établi plusieurs lois générales concernant la connaissance et les sentiments.

2) **La connaissance.** Dans l'étude de la sensation, Wundt insiste sur ses conditions physiologiques et examine spécialement [[°1628](#)] la théorie de l'énergie spécifique des nerfs et celle de la localisation des perceptions.

Plusieurs savants, en particulier J. Müller dans son *Manuel de physiologie*, enseignaient que la diversité des qualités sensibles (couleur, son, chaleur, etc.) est le fruit non de la diversité des excitants, mais de la nature physiologique de chaque nerf excité. Or, comme ces auteurs ne donnent aux organes externes qu'un rôle d'enregistrement et que le nerf conducteur est universellement considéré comme un simple transmetteur, cette théorie de « l'énergie spécifique des nerfs » revient à doter chaque centre cérébral de ce pouvoir spécial de transformation [[°1629](#)]. Wundt critique cette doctrine ; il constate qu'il y a des raisons d'étendre au cerveau lui-même l'indifférence fonctionnelle reconnue aux autres nerfs et il préfère expliquer les diverses qualités senties par les divers aspects de l'excitant. Il admet cependant que le cerveau ou la conscience garde une part d'activité ; car les excitants sont d'ordinaire des vibrations que nous traduisons sous forme de qualités sensibles.

Cette part d'activité est plus apparente encore dans la localisation des objets hors de nous. Entre le nativisme absolu et l'empirisme pur, Wundt défend une solution moyenne. Selon lui, l'expérience donne aux sens les *éléments* de la localisation, et il les explique au moyen des signes locaux de Lotze.

« Chaque point de la peau (pour le toucher), chaque point de la rétine (pour la vision) possède son signe local, sa manière propre et particulière de sentir les impressions, ce qui produit un commencement de localisation. — De plus, ces diverses impressions sont accompagnées de mouvements et par conséquent d'un certain sentiment d'innervation, variable suivant le membre et le lieu affecté » [[°1630](#)] : tels sont les deux éléments donnés par l'expérience. Mais le centre cérébral où ils sont transmis possède le pouvoir inné de les unir en une *synthèse psychique* et de construire ainsi un ordre des sensations dans l'espace. Cet ordre d'abord imparfait, se précise par l'éducation et l'habitude.

Des perceptions simples naissent les formes psychologiques plus complexes. Il y a d'abord les « notions générales » et les « concepts », qu'il ne faut pas confondre. Les « notions générales » en effet se forment par la répétition de sensations semblables ; les parties analogues s'impriment plus profondément dans le cerveau et, suivant la loi d'habitude, acquièrent une plus grande force de reproduction : de là ces notions schématiques, simple résumé de perceptions particulières multiples. Mais le concept est quelque chose de plus ; il exprime la *loi* des phénomènes et appartient à la connaissance scientifique ; c'est pourquoi il ne se résout pas en expérience précise ; il n'a dans l'ordre sensible d'autre substitut que le *mot* : tel le concept de raison suffisante qui unifie tout le savoir. Bref, il est un *postulat*, fruit de l'activité de notre conscience.

Pour expliquer les étapes du connaître, Wundt a présenté deux théories successives. Il enseignait d'abord que notre activité fondamentale est le *raisonnement* dont les diverses formes s'étageraient depuis la sensation jusqu'aux démonstrations scientifiques. Car suivant l'hypothèse du parallélisme psychophysique, on peut définir le raisonnement comme une série d'impressions cérébrales liées par des lois physiologiques, dont les jugements associés en induction ou en syllogisme ne sont que les reflets conscients. Mais parfois les prémisses restent dans l'inconscient, et c'est la sensation pure ; parfois elles sont des faits conscients, et c'est le raisonnement.

Dans la seconde édition de sa *Psychologie physiologique*, il reconnaît que l'hypothèse du raisonnement inconscient dépasse les faits. Pour expliquer

l'origine et l'évolution de notre connaissance, il suffit de recourir à *l'aperception*. Celle-ci « est un acte psychique *sui generis*, accompagné d'un sentiment de tension et produisant une plus grande distinction dans nos représentations » [[°1631](#)]. Elle se rapproche donc beaucoup de l'attention ; elle est aussi passive ou active, suivant qu'elle s'exerce sous la domination d'une impression puissante, ou par notre effort personnel pour éclairer spécialement un point dans un état de conscience complexe. Elle est proprement l'expression de la spontanéité de notre moi : c'est un autre nom du « vouloir » qui est la réalité même de tous nos faits de conscience. Aussi unifie-t-elle toutes les théories de psychologie expérimentale : c'est elle qui s'exerce dans la synthèse psychique des localisations ; elle, qui construit les concepts-postulats ; elle, qui déploie les raisonnements scientifiques ; elle enfin qui va expliquer le sentiment.

3) **Le sentiment.** Sous sa forme la plus simple, il est attaché à la plupart des sensations dans lesquelles on distingue, outre la qualité spécifique et l'intensité mesurée par l'excitant, un aspect subjectif de plaisir ou de douleur qui en est le *ton affectif* ou sentiment. Malgré cet aspect subjectif qui semble le rendre passif, le sentiment est la vraie source des activités externes appelées « faits de volonté » : pour décrire ce que nous éprouvons dans l'état de plaisir et de douleur, « le mieux serait d'appeler le plaisir une aspiration, une tendance vers l'objet, et le déplaisir une répugnance, une répulsion à l'endroit de cet objet » [[°1632](#)]. Entre ces deux pôles opposés, le sentiment se meut spontanément, en passant par un état de sensation *neutre*, en sorte que son intensité dépend à la fois de la force de l'excitation et des dispositions du sujet. Tous ces caractères s'expliquent en le définissant : « le mode de réaction exercé par l'activité d'aperception contre l'excitation sensorielle » [[°1633](#)].

De même que les sensations simples se développent par les jugements et raisonnements pour atteindre aux *idées* scientifiques, de même les sentiments évoluent vers ce qu'on appelle *l'idéal*, dont les deux espèces principales sont l'objet de l'esthétique et de la morale. Mais tandis que le développement intellectuel est conscient, celui qui crée l'idéal reste tout entier inconscient. D'où l'obscurité et l'indécision de l'idéal, appelé pour cela « infini » ; la tâche du savant est de le ramener à une idée scientifique en explicitant son contenu et les étapes de sa formation. Dans l'ordre

esthétique, ce travail aboutit à donner les règles du beau fondées sur les rapports mathématiques des éléments employés dans les arts : rapports des lignes en architecture ; des vibrations sonores ou lumineuses en musique ou peinture, etc.

En *morale*, la méthode pour réduire l'idéal à l'idée ne consiste pas, selon Wundt, à analyser notre conscience actuelle d'homme civilisé adulte. Celle-ci est sans doute notre règle de vie, mais elle est un *effet*, et pour l'expliquer, il faut, par l'étude des peuples et de leurs mœurs, surtout chez les primitifs, remonter à l'origine où se forment les sentiments moraux : c'est à l'ethnologie qu'il faut s'adresser, et Wundt lui a consacré de longues études. La conclusion de son enquête est que « la conscience des peuples, comme celle de l'individu, à toutes les périodes de son développement, nomme moral tout acte utile à l'agent lui-même ou aux autres, pour que lui et eux puissent vivre conformément à leur nature propre et exercer leurs facultés » [[°1634](#)]. Il aboutit ainsi à un utilitarisme teinté d'évolutionnisme, assez proche de celui de H. Spencer [[§481](#)] et de Stuart Mill [[§489](#)]. Au début de l'humanité où régnait presque uniquement la force physique, on suivait la morale de la conquête ; mais avec le progrès de la civilisation la société s'est organisée et le bien consiste désormais à travailler pour l'utilité commune.

L'activité volontaire qui sous la forme *d'aperception* constitue la plupart des faits psychologiques, pose elle-même le problème très discuté de la *liberté*. Wundt ne nie pas que nous ayons conscience de pouvoir agir sans contrainte, m externe, ni interne ; mais, ajoute-t-il, il ne s'ensuit pas que cette action « libre » soit « sans cause ». Les lois qui règlent, par exemple, le mouvement des mariages, des suicides et autres faits sociaux éminemment volontaires démontre que tous ces actes sont soumis à des causes. Mais tandis que le sociologue ne retient en ses lois que les influences générales, le psychologue constate en chaque décision individuelle l'intervention d'un facteur personnel décisif. Ce facteur, c'est le *caractère*, seule cause immédiate des actes volontaires, les motifs n'ayant qu'une influence médiante. Mais « entre les motifs et la causalité du caractère il y a cette grande différence que ceux-là, ou bien sont conscients, ou peuvent facilement le devenir, tandis que celle-ci reste *absolument inconsciente*. Ce facteur personnel reste donc comme un point noir au

milieu de la brillante lumière des causes » [°1635]. On peut cependant tenter de l'expliquer : il serait, ou une sorte de création originale en chaque homme, ou le résultat des générations précédentes [°1636], et le problème de la liberté se réduirait alors à celui de l'hérédité psychologique.

4) **Völkerpsychologie.** Par cette dernière hypothèse, Wundt est ramené à une étude que suggère aussi le sentiment moral : la *psychologie des peuples* ou psychologie génétique. Dans ce domaine, il avait eu comme précurseurs un groupe de disciples de Herbart, spécialement THÉODORE WAITZ (1821-1864) qui, dans son grand ouvrage « *Anthropologie des peuples à l'état de nature* » [°1637] montre expérimentalement que les hommes se distinguent spécifiquement des autres animaux, et que les diverses races ne brisent pas l'unité de leur espèce [°1638] ; puis LAZARUS, STEINTHAL, DELBRÜCK, COHEN, etc. fondateurs (1860) ou collaborateurs de la *Zeitschrift für Völker psychologie und Sprachwissenschaft* où est défendue en particulier l'existence en chaque peuple d'un « Volkgeist », sorte d'« esprit objectif » exprimant la vie sociale et dont le « support serait la moyenne des individus, en retranchant à la fois, les génies et les arriérés ou enfants ».

Wundt a écrit lui aussi une *Völkerpsychologie*, où il traite « des grandes classes permanentes des manifestations de la vie collective : le langage, l'art, le mythe et la religion, la société, le droit, la civilisation » [°1639]. Le but de cette science est, selon lui, de décrire la formation de la vie consciente, depuis l'époque la plus primitive jusqu'au civilisé ; et elle constitue une vraie synthèse de toutes les sciences positives de l'homme.

CONCLUSION. — Wundt, après H. Spencer, Stuart Mill et Taine, est un nouvel exemple de la tendance irrépressible de notre raison à s'évader du pur phénomène dans lequel l'emprisonne le préjugé positiviste. Explicitement, il ne reconnaît comme donnée légitime de nos sciences que le fait fondamental du vouloir ; mais il découvre en cette activité une profondeur et une richesse qui ressemble fort à un « moi » substantiel. De même, l'intervention décisive du caractère dans l'acte libre peut s'interpréter en un sens voisin de la solution thomiste qui met la source de la liberté dans la domination de l'âme spirituelle sur tous les biens finis ; et la théorie du « concept-postulat » témoigne combien le fait spirituel de la

pensée s'impose avec évidence à toute introspection sincère ; car ce que Wundt appelle postulat n'est que le pouvoir de notre raison de saisir les choses sous l'aspect d'être ou d'essence intelligible. Ces tentatives d'évasion vers l'absolu font présager la grande révolte du Pragmatisme, et Wundt l'annonce aussi par son volontarisme ; mais sa doctrine explicite appartient au courant psychologique du positivisme.

Précis d'histoire de philosophie (§509 à §521)

4. - En France: École dynamiste. (Ribot 1839-1916).

[b125\) Bibliographie spéciale \(Ribot\)](#)

§509). En se mettant au point de vue mathématique, la psychologie allemande tendait à construire une science objective, indépendante des individualités. Les psychologues français au contraire mettent en relief la vie individuelle, ce qu'ils appellent *l'équation personnelle* ; et leurs lois expriment non plus des rapports mesurés, mais la qualité et l'ordre des faits de conscience. Le fondateur de l'école fut Théodule Ribot, autour duquel se groupent plusieurs psychologues. À côté d'eux, il faut signaler un philosophe plus métaphysicien, quoique son principe fondamental soit psychologique : A. Fouillée.

Théodule Ribot (1839-1916) prit résolument parti pour la psychologie positive de Stuart Mill et de Taine, poursuivant la réaction contre l'éclectisme ; et après avoir suivi les cours de médecine, où les maladies mentales lui fournirent de nombreux faits d'expérience, il fut professeur au Collège de France, depuis 1889 ; il fonda en 1886 la *Revue Philosophique* [[°1640](#)].

Sa *thèse générale* peut se résumer ainsi :

La psychologie est une science positive dont l'objet est le fait de conscience étudié dans son individualité selon la méthode expérimentale, pour établir un système de lois dynamiques.

Expliquons les trois éléments de la thèse : l'objet, la méthode, les lois.

1) **L'objet** à étudier est le fait de conscience concret, et non pas, comme faisaient les éclectiques, l'âme et ses facultés considérées en soi séparément

des faits. Ribot, fidèle au préjugé positiviste, rejette comme antiscientifique toute explication dite « surnaturelle », parce qu'elle dépasse l'expérience, comme la notion de substance, d'âme spirituelle, de Dieu.

En même temps, il s'oppose à l'école mathématique et associationiste en prenant pour objet le fait de conscience dans son individualité, et non comme un composé dont il faudrait retrouver et étudier les éléments (faits de conscience simples) : il remplace l'atomisme mental par le *dynamisme*.

2) **La méthode** doit être l'union harmonieuse de trois procédés : subjectif, objectif et expérimental.

a) *La méthode subjective* est l'introspection, recueillant le témoignage de la conscience sur notre vie intérieure. Tout d'abord, Th. Ribot, par réaction exagérée contre l'éclectisme, l'avait pleinement condamnée et exclue. En 1908, il en reconnut l'utilité, à condition de la tempérer par les deux autres, plus positives.

b) *La méthode objective* est l'observation des faits psychologiques dans les autres hommes : elle est constituée, soit par les enquêtes orales ou écrites, les premières plus restreintes mais plus sûres, soit par la lecture des autobiographies, sorte d'enquêtes écrites ; soit par l'usage des tests. Ceux-ci sont des exercices préparés et gradués (par exemple, une série de questions faciles pour des enfants de 5 ans, plus difficiles pour de plus âgés) ayant pour but d'apprécier les capacités et les circonstances de l'activité psychologique.

c) *La méthode expérimentale* consiste à provoquer des états psychologiques dans l'intention de vérifier une hypothèse. Les expériences psychophysiques et psychophysiologiques des laboratoires appartenant à l'école allemande en sont une application. Mais Ribot juge qu'il y a là beaucoup de chiffres pour peu de résultat, et il préfère les expériences pathologiques, obtenues soit en utilisant les phénomènes produits par les maladies mentales, soit en les provoquant par l'hypnose.

3) **Les lois**. Les études de Th. Ribot le conduisent à trois conclusions principales, qui résument bien les trois périodes de sa vie.

La première période est plutôt combative ; en réfutant ses adversaires, Ribot établit la thèse suivante : Parce que les faits psychologiques sont d'ordre sensible et doués de spontanéité vitale, ils ne se rattachent pas à un moi et à des facultés immuables (au sens éclectique), mais ils suivent des lois biologiques et dynamiques.

Cette thèse découle de ses ouvrages sur « *La psychologie contemporaine anglaise et allemande* » et surtout sur « *l'Hérédité* », où il montre la dépendance de la vie consciente vis-à-vis des conditions matérielles, ce qui, selon lui, s'oppose à la spiritualité et nous conduit à tout expliquer par des lois physiologiques. Aussi, est-il favorable à l'hypothèse du *parallélisme psychophysique*. La physiologie, écrit-il, « a montré par des observations et des expériences répétées que *tout état psychique est invariablement associé à un état nerveux* dont l'acte réflexe est le type le plus simple. Ce principe est incontestable pour la plupart des cas, vraisemblable au plus haut degré pour les autres ». Ainsi la psychologie, se désintéressant de l'âme, devient « l'étude de deux phénomènes qui sont en connexion si constante qu'il serait plus exact de les appeler un phénomène à double face » [[°1641](#)].

La deuxième période est constructive : Ribot, dépassant l'analyse superficielle de l'association des idées, établit que « la vie mentale se développe selon des plans superposés de conscience, depuis l'inconscient, d'ordre physiologique, jusqu'à la pensée, fait représentatif, de sorte que celui-ci n'est pas la base mais le couronnement de la vie ». En ce sens, le principe profond d'unité qui explique la personne doit être cherché dans l'organisme plus que dans la conscience. Ces plans de conscience sont enchaînés dans un ordre stable, de sorte que la loi de régression, lorsque la maladie détruit la vie psychologique, est exactement l'inverse de la loi d'acquisition : par exemple, les souvenirs de l'enfance acquis les premiers, disparaissent les derniers.

Cette deuxième thèse est prouvée par des études sur les *maladies* de la *mémoire*, de la *volonté*, de la *personnalité* et sur *l'attention*. L'observation montre en effet principalement la persistance des faits plus matériels et plus simples, et l'instabilité des états plus complexes et plus intellectuels. Il constate l'importance des éléments moteurs, soit pour saisir et retenir une impression, soit pour régler son évolution, soit pour la mieux retenir et la

reproduire plus aisément : tel est, par exemple, le rôle du mot comme élément moteur pour retenir l'idée.

La *troisième période* est consacrée à l'étude de la psychologie *affective*. Ribot aboutit à cette conclusion :

« L'état affectif est primordial dans la conscience : sa loi est d'évoluer par enrichissement successif, du simple au composé, aboutissant au fait représentatif, mais sans dépasser l'ordre sensible ». Ribot prouve cette thèse en s'efforçant d'établir, par l'analyse des faits, l'origine, le développement et le terme de la vie affective :

a) *L'origine* de l'appétition primitive est dans un ensemble de mouvements et de tendances inconscientes, dues à des réactions physiologiques et qui constituent la base des divers tempéraments.

b) Aussi, selon Ribot [[°1642](#)], la passion qui est une tendance fortifiée, commence avant la conscience, mais elle la suscite immédiatement, en fixant l'attention sur son objet : de là le rôle du sentiment dans l'évolution des idées et dans leurs associations. De même, les sentiments et les passions ont leur logique propre, très différente de la logique abstraite : cette logique ne se règle plus d'après la vérité objective, mais elle subordonne tout à l'intérêt subjectif.

c) Au sommet de la vie consciente, l'intelligence transforme l'image imprégnée d'émotion, en schémas et en mots clairs mais stabilisés et capables de se combiner selon leurs lois propres. Ribot constate qu'il n'y a pas d'idées sans image, et il les explique par la *substitution* d'un signe plus simple (mot ou concept) à une image plus concrète [[°1643](#)]. Mais son positivisme l'empêche d'admettre une âme ou une faculté spirituelle.

L'oeuvre de Ribot est riche en observations justes et pénétrantes sur la vie mentale ; mais son interprétation des faits est souvent faussée par les restrictions arbitraires de son point de vue positiviste. Il lui manque en particulier la distinction nette entre les trois degrés de tendances, appelés par saint Thomas : l'appétit naturel, indépendant de la connaissance et qui précède la conscience, l'appétit sensible ou passion, qui suit la connaissance

sensible, et l'appétit intellectif ou volonté qui dépend d'un jugement de la raison et est le siège de la liberté.

Il pouvait se restreindre à la psychologie expérimentale, et il en a fait une vraie science spéciale ; mais il devait aussi reconnaître la valeur scientifique de nos conclusions sur la spiritualité de nos activités supérieures, et sur la nature et la destinée de nos âmes.

§510) **L'École de Paris**. Sous l'impulsion de Ribot, un groupe de psychologues s'est constitué à Paris, appliquant sa méthode en divers domaines.

1) **Alfred Binet** [[b126](#)] (1857-1911), s'est consacré surtout à l'emploi de la méthode objective, en particulier des tests. Par là il a été conduit à établir solidement la loi de l'indépendance de la pensée vis-à-vis, non de toute sensation, mais de l'image au sens strict : il suffit souvent d'un signe rapide ou vague pour soutenir une pensée précise. Il a aussi établi sur la psychologie des enfants plusieurs précisions utiles à la pédagogie.

2) **Pierre Janet** [[b127](#)] continue l'application de la méthode pathologique. Selon lui, ce qui constitue la personnalité et sa valeur, c'est le pouvoir de synthèse qui unifie les faits de conscience plus ou moins nombreux et variés, et rend capable de subir les influences extérieures et d'agir sur les autres. Aussi, peut-on découvrir dans la multiplicité des troubles mentaux (obsessions, impulsions, phobies, manies, etc.) deux caractères communs : Le sentiment « *d'incomplétude* », venant de l'affaiblissement du pouvoir de synthèse et *l'inadaptation au réel*, venant d'une diminution du pouvoir actif de la personnalité.

Ces observations sont exactes, mais Pierre Janet explique de même certains états pathologiques qu'il appelle « extases » et auxquels il assimile les extases de nos saints, la seule différence étant que les malades n'ont pas la même philosophie ou religion. L'extase serait l'effet de « *l'introversion* » par laquelle toute l'activité, retirée de l'extérieur, est reportée dans un monde intérieur imaginaire, meilleur, plus adapté que le monde réel ; d'où un sentiment de béatitude et de liberté triomphale et l'amour de l'inaction. Il est aisé de voir combien les vrais mystiques dépassent ces explications naturalistes [[°1644](#)].

3) **Paulhan** continue les études affectives de Ribot : admettant aussi à la base de la vie psychologique un sentiment inconscient, d'ordre physiologique, dont la tendance prédominante fonde le « *caractère* » de chacun, il explique la conscience par la lutte des diverses tendances qui cherchent à se réaliser ; et il rattache les lois d'association des idées, non aux représentations objectives, mais aux rapports de convenance ou d'exclusion affective, plus profonde.

4) On peut rattacher à l'école française deux psychologues autrichiens : F. BRENTANO (1838-1917), fondateur à Vienne d'une école de psychologie dynamiste ; et Sigmund FREUD, qui depuis 1885 dirigeait à Vienne également [[°1645](#)] une école de *psychanalyse*, spécialisée dans l'étude du subconscient. Malgré une systématisation arbitraire qui voudrait expliquer toute la vie psychologique par le désir inférieur refoulé, Freud a remarquablement approfondi les lois des rêves et rêveries où les désirs profonds, souvent inconscients et tenus en échec par la vie consciente, se libèrent et trouvent une dérivation.

§511). **Alfred Fouillée** [[b128](#)] (1838-1912).

Sans appartenir à l'école de Ribot, A. Fouillée ne lui est pas étranger, soit parce qu'il ramène tout à la psychologie par sa théorie des *idées-forces*, soit par H. Spencer dont s'inspire Ribot [[°1646](#)], et que voulut compléter Fouillée en réduisant à l'unité parfaite une double distinction radicale, laissée par Spencer entre le monde physique et le monde psychologique, puis entre le phénomène et l'Absolu inconnaissable.

Principe fondamental :

Toute réalité est constituée en son fond par l'idée-force, dont la forme primitive est l'appétition ou le désir sourd de vivre, et qui se développe par évolution depuis la subconscience minérale jusqu'à la conscience claire de l'intelligence, mais sans sortir de l'ordre sensible.

Il faut donc comprendre ici par « *idée* » tout fait de conscience, comme la « *pensée* » de Descartes, parce que tout événement conscient s'accompagne de quelque représentation.

Pour prouver cette thèse, Fouillée 1) montre le caractère de force de toute idée ; 2) comment elle s'étend à l'univers ; 3) comment elle absorbe l'Absolu inconnaissable.

1) On ne doit pas considérer l'idée comme étant une pure lumière accidentellement surajoutée au fait de conscience (épiphénomène) [[°1647](#)], car une telle fonction n'entrant pas dans le courant de la vie, serait vite éliminée comme inutile. Au contraire, une observation attentive constate que toute idée est constituée en son fond par une force, une activité qui la rend capable de produire d'autres faits de conscience. Cette notion de force est même ce qui caractérise les faits psychologiques et les oppose à *l'objet*, étudié par la science où l'on mesure les quantités, les mouvements et leur succession, sans considérer l'énergie qui les unit, tandis que nous constatons directement que tout fait de conscience est constitué par cette force.

2) Aussi est-il possible de ramener toute énergie, même celle qui constitue les réalités physiques, à des variétés *d'idées-forces* ou de faits de conscience, à condition de noter une gradation dans la conscience ; car en partant des idées dont l'objet est distinct, on descend vers des états d'âmes qui sont des appétitions d'objets vagues, simple sensation de bien-être ou de gêne, pur désir d'être ou de vivre qu'on peut retrouver partout au principe de l'action [[°1648](#)].

3) L'idée-force, après avoir ainsi unifié tout le réel, permet d'achever la synthèse en expliquant l'Absolu inconnaissable de Spencer. Pour Fouillée, qui reste ici fidèle au préjugé positiviste [[°1649](#)], l'Absolu n'est qu'une illusion, mais il s'explique par l'idée-force dont l'activité sous sa forme supérieure est créatrice de son objet. Ainsi l'idée de l'unité et de l'harmonie désirée de notre vie aboutit à l'affirmation du moi personnel ; de même, l'idée et le désir de Dieu comme explication dernière de tout et idéal suprême de morale, aboutit à l'affirmation de son existence.

Un tel système ne manque pas de grandeur et est fortement unifié, mais il reste tourné vers l'idéalisme, ramenant toute réalité à *l'idée*. Il reste aussi prisonnier du positivisme, reniant toute substance et tout absolu. Par ses traits essentiels, il se rattache bien au courant de psychologie positive, dont la vigueur s'est poursuivie jusqu'à nos jours ; mais il tend à en élargir les

cadres étroits et il fait prévoir l'orientation nouvelle du pragmatisme contemporain.

§511.1). **Conclusion : La Psychologie expérimentale actuelle.**

Le courant psychologique est l'aspect le plus original du positivisme. Mais, malgré tous leurs efforts, les psychologues nombreux, patients, persévérants et souvent éminents qui le suivent, n'ont pas encore réussi à détacher leur « science » positive du tronc de la philosophie, pour lui assurer une autonomie comparable à celle de la physique ou de l'astronomie. La *psychologie sans âme* est encore à l'état d'ébauche et les innombrables études et traités qui l'exposent ne sont que les matériaux attendant l'architecte capable de les ériger en science. Parmi les philosophes, on peut distinguer les opposants et les partisans.

Les *opposants* les plus irréductibles se sont longtemps recrutés parmi les scolastiques qui voyaient seulement en la nouvelle science l'erreur *phénoméniste* à réfuter. Mais l'orientation nouvelle du néothomisme, largement ouvert aux aspirations modernes, inaugurée par le Cardinal Mercier, brillamment poursuivie par l'école de Louvain, de Milan, de l'Institut catholique de Paris, etc., transforme de plus en plus l'opposition en collaboration. La thèse d'une psychologie expérimentale relativement autonome gagne visiblement du terrain ; mais pour beaucoup, l'étude des « faits de conscience » demeure liée à la philosophie, soit en lui empruntant ses thèses unificatrices, soit même en restant une préparation ou un complément de la psychologie rationnelle.

D'un autre côté, les *partisans convaincus* sont très nombreux ; mais ils ne sont vraiment tous d'accord que sur un point : proclamer la pleine indépendance de la psychologie expérimentale vis-à-vis des principes qu'ils appellent « métaphysiques », pour l'élever au rang des sciences à l'image des autres sciences modernes [[°1650](#)] ; on distingue parmi eux divers courants, de directions parfois très divergentes.

a) *L'école de l'introspection* continue les investigations commencées par les cartésiens [[°1651](#)] et elle estime avec ceux-ci que la meilleure façon de s'informer des phénomènes internes est de les observer en soi par le dedans ; mais elle prend deux formes assez différentes. Des penseurs tels

que W. James et Bergson l'adoptent plutôt par réaction contre l'espoir de soumettre à la mesure la vie intérieure elle-même et ils mettent surtout en relief le côté personnel et dynamique de la conscience avec tendance vers la métaphysique.

D'autres au contraire, se proposent de soumettre l'introspection au contrôle de l'expérimentation ; ils pratiquent la méthode de « *l'introspection provoquée* » ; ils opèrent en des laboratoires de psychologie avec des sujets bien connus ; ils leur posent des épreuves sur une question précise à élucider, et varient les expériences selon les règles de la méthode expérimentale. Ainsi procèdent surtout O. KÜLPE (1862-1915) et l'école de Würzburg ; et aussi, quoique moins exclusivement, les successeurs de Binet dans la méthode des tests, SIMON, TOULOUSE et PIÉRON, etc. ; — DWELSHAUVERS [[°1652](#)], à l'Institut catholique de Paris ; MICHOTTE, DE MONTPELLIER, etc. à l'Université de Louvain. Après avoir recueilli un grand nombre de faits sur un sujet déterminé, on leur applique la méthode des statistiques et des moyennes et l'on établit ainsi des lois précises, un peu à la manière de l'école mathématique allemande.

b) À l'opposé, *l'école de l'observation externe pure* dénie toute valeur à l'introspection et prétend faire non seulement une psychologie sans âme, mais une « psychologie sans conscience ». Le principal représentant est l'américain WATSON, fondateur de la *Psychologie du comportement* ou BÉHAVIORISME, auquel se rattachent WARREN en Amérique, PIÉRON et GUILLAUME en France, etc. En s'en tenant à l'observation externe, ces penseurs définissent le phénomène psychologique par le *comportement*, c'est-à-dire par un mode de réaction à l'excitant externe dans lequel intervient l'ensemble des fonctions d'un individu ; ainsi, l'influence de la lumière sur la plante qui se tourne vers elle ou sur l'oeil ébloui qui se ferme, n'excite qu'un simple réflexe ; mais elle produit un objet d'étude psychologique, si elle détermine dans l'abeille la recherche des fleurs. Cette méthode fut d'abord appliquée aux animaux [[°1653](#)], puis étendue à l'homme. On y distingue trois groupes principaux de comportements : « les instincts, les émotions et les habitudes. La *pensée* rentre dans les habitudes implicites ; c'est un comportement interne, et nous disposons de trois méthodes pour l'étudier : l'observation de la réaction du sujet en présence de toute sorte de stimulation externe ; les réactions verbales ou réponses ; la

méthode des tests, employée pour la mesure de l'intelligence et le tri des aptitudes professionnelles » [[°1654](#)].

On peut rattacher à cette école quelques travaux voisins, en particulier la *Psychologie objective* de BECHTEREW et de l'école russe dont le but est d'étudier les activités mentales supérieures (associations d'idées, raisonnements, etc.), non en elles-mêmes, mais dans les conditions physiologiques auxquelles elles sont liées. Celles-ci pour Bechterew, sont des réflexes compliqués qui sont l'oeuvre non plus de la nature, mais de diverses associations créées par l'instinct, l'éducation et, chez l'homme, la volonté : d'où leur multiplicité et leur variété. Tels sont les *réflexes conditionnels* dont l'étude est poursuivie selon la méthode expérimentale.

c) Entre ces deux pôles opposés se tient ce qu'on peut appeler *l'école de la psychologie intégrale* : elle estime en effet que pour construire la nouvelle science, il faut utiliser toutes les méthodes, introspective, objective, expérimentale, psychophysique ou statistique, en donnant à chacune l'influence convenable selon le problème à résoudre. L'un des principaux représentants est GEORGES DUMAS avec son grand *Traité de psychologie* [[°1655](#)] auquel collaborent L. LAPICQUE, H. PIÉRON, PIAGET, CH. BLONDEL, E. CLAPARÈDE, P. JANET, H. DELACROIX, A. MEYER, A. LALANDE, A. OMBREDANE, B. BOURDON, etc. Chacun gardant la liberté de ses interprétations, le résultat est un vaste assemblage de matériaux dont la synthèse n'est pas encore acquise, mais qui s'inspire d'un même esprit : le souci de traiter les problèmes psychologiques au seul point de vue scientifique.

On peut d'ailleurs noter quelques tendances parmi les tenants de la « psychologie intégrale ». Les uns insistent sur l'introspection ; ainsi BAUDIN, dont le *Traité* adopte les divisions classiques en trois facultés : intelligence, sensibilité, volonté. — D'autres sont à *tendance expérimentale* ; ainsi DWELSHAUVERS, qui fait un effort remarquable pour établir une synthèse provisoire ; il dégage d'abord dans son *Traité*, les *grandes directions* de la vie mentale : tendance à la synthèse, aptitude à l'automatisme, réaction dynamique personnelle, et il les considère comme des lois générales auxquelles les autres doivent se rattacher comme des applications ; puis il étudie celles-ci en montant des faits élémentaires de la

vie vers les structures supérieures de la pensée. On trouve la même tendance dans CUVILLIER, *Traité de psychologie* ; LINDWORSKY, *Experimentele Psychologie* ; FROEBES, *Lehrbuch der experim. Psychologie*, etc.

D'autres insistent sur les *explications physiologiques*, montrant l'influence dans la vie mentale des lois du système nerveux ; aussi font-ils souvent appel à la pathologie et à l'étude des maladies mentales. Citons ici, après les travaux de Janet et de Ribot, ceux de DUMAS qui aborde avec prédilection tous les problèmes où le psychique plonge dans le physique. À la fin du XIXe siècle et au début du XXe, bon nombre de « physiologistes » mettaient leur confiance dans les méthodes d'hypnotisme et de suggestion. Des expériences mises en honneur par le célèbre CHARCOT furent poursuivie par les Dr. RICHET, BERNHEIM [[°1656](#)], AZAM [[°1657](#)], etc., en France. Citons aussi les études de E. GURNEY [[°1658](#)] et MYERS en Angleterre sur les somnambules ; de HEIDENHAIN à Breslau ; de MORTON PRINCE [[°1659](#)] en Amérique, etc. Mais les psychologues actuels estiment de plus en plus que la trop grande suggestibilité des sujets enlève aux résultats de ces expériences une grande part de leur valeur scientifique.

D'autres enfin mettent en relief l'influence de la société, même dans notre psychologie individuelle ; ainsi CH. BLONDEL dans *Introd. à la psychologie collective*, LEBON dans *Psychol. des foules*, DELACROIX, etc. ; mais ceux-ci appartiennent plutôt au courant sociologique qu'il nous reste à étudier.

En résumé, la psychologie expérimentale apparaît comme une nouvelle conquête proposée à l'esprit positif ; ses méthodes sont suffisamment au point, les ouvriers sont à l'oeuvre, les matériaux s'accumulent. Un philosophe thomiste n'a aucune objection de principe contre cet effort gigantesque d'organisation scientifique des phénomènes de la conscience. À condition d'admettre aussi la valeur « scientifique » [[°1660](#)] des thèses philosophiques sur la nature de notre âme et de ses facultés, fondement solide de la vie morale, les efforts si persévéramment poursuivis pour ériger la psychologie expérimentale en « science », s'inspirent d'une très légitime ambition.

Section 3. Courant sociologique.

[b129\) Bibliographie spéciale \(Courant sociologique\)](#)

§512). Les grands positivistes, comme H. Spencer, Taine, Stuart Mill, ont tous fait une place dans leur synthèse à la sociologie ; mais vers la fin du XIXe siècle, naquit en France une école exclusivement adonnée à l'étude des sociétés selon les méthodes positives et s'efforçant d'en dégager une vraie science morale. C'est cette école qui prolonge et renouvelle un des points les plus originaux du comtisme, qu'il nous reste à étudier.

À ce courant sociologique, on peut donner comme précurseurs :

E. RENAN [[b130](#)] (1823-1892) qui eut pour tout système philosophique, un scepticisme dilettante insaisissable, et eut surtout de l'influence comme littérateur et exégète ; cependant, son oeuvre est dominée par deux idées qui le rattachent au positivisme social : l'exclusion de tout surnaturel, *à priori*, au nom de la science ; et l'excellence proclamée des sciences historiques positives (paléontologie, exégèse, etc.) destinées selon lui à remplacer tout le reste [[°1661](#)].

Gabriel TARDE [[°1662](#)] est comme le trait d'union entre les psychologues et les sociologues, car il a spécialement étudié la psychologie des foules, faisant ressortir en particulier le rôle de l'imitation.

Émile DURKHEIM (1858-1917). Originaire d'Épinal, professeur de l'Université, il est le fondateur de l'École sociologique.

On peut dater cette fondation de 1895, où parut son livre « *Les Règles de la méthode sociologique* », ou de 1896, où commença la publication de *l'Année sociologique* [[°1663](#)], recueil d'études originales et d'analyse de tous les travaux sociologiques parus dans l'année ; Durkheim s'était associé un groupe de penseurs ayant les mêmes principes fondamentaux ; citons parmi les principaux : L. Lévy-Bruhl, Marcel Maus, Henri Hubert, Paul Fauconnet, Bouglé, Simiand, G. Davy, Maurice Halbwachs.

Les principaux ouvrages de Durkheim sont : *La division du Travail social*, *Les Règles de la méthode sociologique*, *Le Suicide*, *Les formes élémentaires*

de la vie religieuse, (Le système totémique en Australie), Éducation et Sociologie, Sociologie et Philosophie, L'Éducation morale.

L'oeuvre de Durkheim se rattache à divers travaux de sociologues, soit anglais (Smith, Spencer), soit surtout allemands (Schaeffle, Wagner, Schmoller, Wundt, etc.) parmi lesquels était commune en particulier l'idée du « réalisme social ». Cependant, elle apparaît surtout comme le dernier épisode de l'opposition qui se poursuivit pendant tout le XIXe siècle contre la théorie du droit naturel individualiste, prônée d'abord par Rousseau et qui, appliquée une première fois à la réforme radicale de la société par la Révolution, fut reprise par Cousin et l'éclectisme, mais appliquée alors à la défense de l'ordre social traditionnel. Les esprits scientifiques ou les philosophes un peu exigeants n'étaient pas satisfaits d'une méthode prétendant déduire *à priori*, de la seule analyse de l'individu, tout un code de morale et de politique, et ils lui opposaient le fait social et l'affirmation de lois sociales scientifiquement observables.

Cette réaction fut particulièrement vive après la guerre de 1870. Littré en 1872 fonda une « Société de sociologie » qui ne dura que deux ans, mais suscita des études intéressantes, en particulier la thèse d'ESPINAS (1844-1922), sur les « Sociétés animales » (1877).

On peut dire que l'école de Durkheim en fut la reprise et la continuation.

Les circonstances imposaient un double but à la nouvelle école : 1) établir comme science spéciale positive la sociologie, jusque-là négligée par l'enseignement officiel et cependant nécessaire à une saine politique ; 2) fonder la morale elle aussi comme science positive. De là les deux parties de l'oeuvre de Durkheim : 1) la sociologie ; 2) la morale. Dans sa pensée du reste, ces deux parties n'étaient que deux aspects d'une même solution, car il crut trouver dans la sociologie, la base d'une morale scientifique ; aussi les deux parties s'éclairaient-elles par une thèse fondamentale qu'il faut d'abord exposer.

1. - Thèse fondamentale.

§513).

L'étude de l'activité propre à l'homme, c'est-à-dire de la vie morale et sociale, constitue une science positive spéciale, dont l'objet est une réalité distincte de toute autre : un être « *sui generis* ».

Cette thèse, malgré les apparences, n'est pas une : elle se subdivise en deux principes indépendants : celui du réalisme social et celui du positivisme absolu.

1) **Principe du réalisme social.** La société est spécifiquement distincte des individus qui la composent : elle est une réalité nouvelle, douée de qualités propres, ayant sa vie et son activité régie par des lois spéciales.

Durkheim présente son principe comme une reprise de la pensée d'Auguste Comte, pour qui le véritable être réel est l'Humanité, et il le considère comme un postulat facilement acceptable. Il en donne aussi une preuve « *à priori* » ou par analogie. Le tout, selon lui, n'est pas identique à ses parties : ainsi, le composé obtenu par synthèse chimique a des propriétés que ne possède aucun des corps composants pris à part ; et il donne l'exemple de l'eau, du bronze, de la cellule vivante. Or, l'association des individus pour constituer la société n'est pas une pure juxtaposition, mais elle est comparable à une synthèse chimique. La société est donc une réalité *sui generis*.

2) **Principe du positivisme absolu.** Il n'y a pas d'autre moyen légitime et fécond d'étudier l'homme que celui de l'observation scientifique, objective ou externe, déjà appliquée dans les autres domaines : elle est l'oeuvre de la *sociologie*, dernière et suprême science positive.

Le principe se justifie aisément comme application de la doctrine positiviste : « Nous ne pouvons connaître scientifiquement que les phénomènes sensibles et leurs lois » [[§471](#)]. Car au point de vue de l'observation sensible, (surtout si, avec A. Comte, on veut qu'elle soit principalement externe), tout ce qui est propre à l'homme se ramène à l'activité sociale, et la morale devra se rattacher à la sociologie.

Sans être explicitement démontré, ce principe s'appuie dans l'esprit des positivistes sur une double considération : la stérilité des morales *subjectives* ou *métaphysiques*, qui essayaient, à la manière de Rousseau, de

déduire toute science de la vie humaine, individuelle et sociale, par analyse *à priori* de la nature individuelle, indépendamment de l'expérience ; et sur la fécondité des sciences positives dans tous les autres domaines, ce qui semblait inviter à étendre la méthode à l'homme lui-même.

Deux corollaires immédiats complètent ce principe : a) Le déterminisme des lois de la nature doit s'étendre aux faits de la vie sociale, car il est la base nécessaire ou le postulat fondamental de toute science positive. b) On ne peut ramener l'étude de la société, ni à la biologie (études des organes corporels de l'homme), ni à la psychologie (étude des faits de conscience), mais la sociologie a son objet, ses lois, sa méthode propres.

Ce dernier corollaire pourrait unifier les deux principes, l'objet propre de la sociologie étant la réalité « sui generis » de l'être social. Mais pour que la synthèse fût réelle, il faudrait que cet être « sui generis » fût un *fait d'observation* (comme était l'Humanité pour A. Comte et la loi suprême pour Taine). Durkheim au contraire le pose *à priori*, comme une chose mystérieuse, et il en tire plusieurs conséquences qui dépassent l'expérience. La thèse fondamentale reste donc un principe à double face : de là dans le système un dualisme quelque peu incohérent, des hésitations et parfois des contradictions. On peut cependant lui rattacher suffisamment les autres théories concernant, soit la sociologie, soit la morale.

2. - La Sociologie.

§514). En sociologie, Durkheim étudie avant tout la méthode qu'il expose en détail, et dont il donne quelques exemples d'applications fragmentaires.

A) Méthode de sociologie.

On peut ramener à quatre règles la méthode proposée et déduite de la thèse fondamentale :

1) **Règle de préparation**, soit négative, soit positive. Le sociologue doit commencer par écarter de son esprit toute *prénotion*, c'est-à-dire toute théorie *à priori* sur l'homme ; il doit pratiquer le doute méthodique et se mettre en présence de son objet comme devant un fait dont il doit constater

l'existence et les caractères. Puis il en établira une définition préliminaire au moyen de quelques caractères *extérieurs et distinctifs*, c'est-à-dire assez bien choisis pour délimiter facilement un objet d'étude (par exemple, la famille, le suicide). Du reste, on n'indiquera pas nécessairement le caractère le plus essentiel, car il est souvent caché et n'est découvert qu'au terme des recherches.

Cette règle est une conséquence du second principe : elle doit assurer à la sociologie le rang de science expérimentale ou positive.

2) **Règle de spécificité.** Le sociologue doit s'efforcer de considérer les faits par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles [[°1664](#)] et, pour établir ses lois, il doit chercher l'explication ou la cause d'un fait social exclusivement dans un autre fait social : par exemple, pour étudier la famille il ne peut se baser sur les mémoires individuels, mais il doit la considérer dans les coutumes, les moeurs et le droit qui en font une institution « objective » indépendante des individus ; son origine ne doit pas se chercher dans les aspirations de la nature individuelle, mais dans la religion, autre fait social.

Cette règle est déduite *à priori* du « réalisme social » : elle est en effet la condition indispensable pour atteindre cet « être spécial » qui est la société. Mais elle ne cadre pas toujours avec l'expérience ; aussi reconnaît-on qu'elle est souvent difficile à appliquer, spécialement parce que le fait social isolé des faits individuels est presque insaisissable. De même, l'influence des causes individuelles pour expliquer les faits sociaux est parfois si évidente à l'observation, que Durkheim lui-même, malgré sa règle, en reconnaît l'existence (par exemple, selon lui, l'instinct de conservation, fait individuel, a un rôle important sur le développement de la division du travail, fait social) [[°1665](#)].

3) **Règle d'adaptation** de la méthode expérimentale à la société. La meilleure méthode pour découvrir la cause d'un fait social est celle des *variations concomitantes* : étant admis qu'un même fait a toujours la même cause, si deux faits reliés entre eux varient semblablement, ils sont évidemment unis comme cause et effet au sens positiviste, c'est-à-dire comme antécédent et conséquent réglés par la loi du déterminisme.

Pour découvrir selon cette méthode l'origine des faits sociaux, il semble nécessaire d'en étudier l'histoire dans tous les divers peuples. Cela n'étant guère possible, il faut d'abord établir une classification des sociétés qui permettra de choisir un seul fait d'expérience en chaque classe. Cette classification est un problème complexe, non encore résolu : Durkheim propose d'admettre comme la société la plus simple, la horde qui est l'union libre de consanguins. On distinguera les divers types de sociétés d'après les combinaisons plus ou moins complexes des éléments simples de la horde, devenant par exemple famille, état, etc.

Cette règle est encore une application logique du positivisme absolu ; mais elle se heurte ici au fait de la liberté qui ne donne pas toujours la même cause à un même événement (par exemple, dans le suicide).

4) **Règle de spécialisation.** Étant donné l'immense complexité du programme de la sociologie qui doit exposer, soit la nature actuelle des multiples institutions sociales, soit leur origine et leurs lois, il faut renoncer à établir pour le moment des lois universelles (à la manière de Comte, Spencer ou Taine), pour se consacrer à des *monographies* ou études de détail. La sociologie doit rester longtemps encore une *méthode* dirigeant les multiples travaux particuliers vers un même but, en attendant qu'elle puisse en tirer des conclusions générales.

Par cette règle, Durkheim explique l'insuccès de ses prédécesseurs qui ont péché par généralisation hâtive. Pour lui, il se contente de quelques applications spéciales.

B) **Essai d'application.**

§515). 1) Le principal essai a pour but de *définir le fait social*. Selon Durkheim, on doit appeler fait social « toute manière de faire (action, sentiment, pensée, etc.) susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ». Ce signe extérieur de la *contrainte* lui paraît le plus clair pour distinguer l'être spécial qu'est la société, selon le principe du réalisme social.

Cette contrainte peut être fixée dans un texte de loi, une coutume, etc. ; ou rester en liberté comme les *courants sociaux*, par exemple, les mouvements

d'enthousiasme ou de colère d'une assemblée, le taux des suicides, etc. ; et dans ces cas, la contrainte s'exerce directement. Mais en d'autres cas, elle est moins apparente : par exemple, celle d'une organisation économique. Aussi peut-on encore définir le fait social, « toute manière de faire *générale* dans une société, à condition qu'elle ait une existence propre indépendante de ses manifestations individuelles », comme le veut le réalisme social. Et d'une manière plus générale encore, sera fait social toute manière de faire capable d'être une *institution*, c'est-à-dire un fruit de l'activité sociale, que l'individu trouve tout fait, et dont il doit tenir compte dans sa vie.

Institution, réalité objective, s'imposant du dehors et par conséquent générale : tels sont les caractères du fait social.

Cette définition cependant, établie avec les seuls caractères positifs, laisse une impression d'obscurité. Sans doute, le fait social est celui qui intéresse la société et non l'individu. Mais qu'est-ce que la société ? Ce n'est pas, comme semble dire Durkheim, un être physique ; c'est un *être moral*, possédant simplement une unité *d'ordre* entre plusieurs volontés poursuivant une *même fin*. En renonçant comme positiviste à l'étude des natures et des fins, Durkheim renonçait en même temps à donner une définition claire du fait social.

2) Parmi les monographies de Durkheim, on peut signaler les études a) sur la division du travail et l'origine de la civilisation à laquelle il donne pour cause la densité croissante de la population ; b) sur le suicide dont les statistiques montrent l'existence de *courants suicidogènes* ; c) sur l'origine de la prohibition de l'inceste qu'il attribue à une coutume préhistorique, défendant aux membres d'un clan de s'unir entre eux.

Durkheim pense aussi que la mentalité ou la logique des primitifs est différente de celle des civilisés [[°1666](#)] ; et il s'efforce d'expliquer l'origine de nos catégories ou idées fondamentales, comme celle d'espace, de temps, de causalité, de genre, d'espèce, etc., par l'influence de la société ; car ces idées, en tant qu'universelles et nécessaires, dépassent l'individu : de la sorte, l'action de la société pénètre largement, selon lui, dans notre psychologie [[°1667](#)].

3. - Morale.

§516). Les théories de Durkheim en morale sont fort complexes. Pour être clair, nous dégagerons d'abord, dans la logique de sa thèse fondamentale, une *science morale positive*, ayant sa méthode et son objet, se rattachant à la sociologie et se complétant par un art moral. Nous noterons ensuite d'autres points de vue moins logiquement enchaînés.

A) La Méthode.

Cette méthode, seule capable selon Durkheim de constituer une vraie science morale, sera *objective et sociologique*.

a) *Objective*, elle ne considère pas ce qui doit être, mais ce qui est ; elle ne doit plus déduire de l'analyse de la nature humaine et de ses rapports avec Dieu, un code de devoirs, mais elle doit observer l'activité morale de l'humanité actuelle ou passée, pour en établir la définition et les lois. C'est la substitution de la méthode scientifique qui réussit partout, à la méthode subjective des philosophes dont l'insuccès est notoire.

b) *Sociologique*, la bonne méthode considérera le fait moral comme éminemment social et lui assignera des causes d'ordre exclusivement social, selon les règles exposées plus haut [[§514](#)]. La raison qui justifie ce point de vue n'est pas explicitement donnée, mais elle est assez claire : le fait moral appartenant à l'homme comme tel, à l'exclusion des autres êtres, il doit nécessairement relever de la sociologie qui seule parmi les sciences positives, étudie l'activité spécifiquement humaine.

Un corollaire immédiat de cette conception est la relativité de la morale ; la moralité n'est plus une règle absolue qui s'impose immuablement à tout homme, mais une propriété relative qui varie avec les divers états de l'humanité. Un acte moralement bon pour un primitif peut devenir moralement mauvais pour nous, et vice versa.

B) Les caractères de la moralité.

§517). En appliquant simultanément les deux aspects de sa méthode, qui correspondent d'ailleurs aux deux faces de sa thèse fondamentale,

Durkheim découvre trois éléments fondamentaux de la morale : l'esprit de discipline, l'attachement au groupe, l'autonomie de la volonté.

1) **L'esprit de discipline.** Un acte n'est réputé moral que s'il est comme informé par une règle extérieure, une loi qui le prédétermine et le rend habituel et stable : on constate du reste que ces règles ne sont pas rigides et universelles comme l'impératif kantien, mais spéciales, variables, ayant leur vie indépendante, de sorte que l'une peut disparaître sans les autres.

De plus, parce que nul (selon Durkheim) n'estime *moral* un acte accompli spontanément, ces règles, pour être morales, doivent s'imposer avec autorité, comme par une puissance extérieure qui nous contraint.

Ces deux notes constatées par expérience : *régularité* et *obligation*, se résument dans *l'esprit de discipline*, forme de tout acte moral. Le signe extérieur de l'obligation étant la sanction, on définira le fait moral, « une règle de conduite sanctionnée ». Les actes bons non sanctionnés seront « l'esthétique » de la vie morale.

2) **L'attachement au groupe.** On constate encore que tout acte égoïste est réputé immoral : ainsi le deuxième caractère de tout acte moral est d'être altruiste. Or un acte est dit « égoïste », parce qu'il se rapporte à notre personnalité. Mais si pour cette raison on lui refuse la moralité, il faut de même la refuser à tout acte fait pour une autre individualité, qui ne vaut pas mieux que nous, et même pour un groupe d'individus comme tels, l'addition n'ajoutant rien à leur valeur. Donc, pour être vraiment désintéressé et moral, l'acte aura pour objet la *société* qui, selon le principe du réalisme, est un être nouveau et plus noble que l'individu.

Si le sens commun, ajoute Durkheim, reconnaît la moralité du dévouement à un individu, c'est qu'il y voit le sentiment d'oubli de soi, disposition ou participation à l'acte vraiment moral fait par attachement au groupe.

3) **Autonomie de la volonté.** Enfin, l'observation constate que tout ce qui viole la conscience personnelle et la libre disposition de soi-même est réputé immoral : donc, le troisième élément de la morale est le caractère sacré de l'individu, l'autonomie de sa volonté.

Ce troisième élément qui semble contredire les deux autres, se concilie avec eux, si l'on observe que nous gardons et augmentons notre indépendance d'action grâce à la science positive : ainsi la science physique, sans rien enlever aux forces des lois naturelles, nous permet de les dominer. De même par l'étude scientifique de la société, tout en laissant aux lois morales leur autorité dominante, nous garderons l'autonomie de notre volonté, parce que nous leur obéirons en le voulant pleinement, dans le but de les utiliser.

C) Le rôle de la société.

§518). La société n'est pas seulement nécessaire pour que l'activité, perdant son égoïsme, devienne moralement bonne, elle explique encore un caractère particulièrement difficile à interpréter positivement dans le fait moral : son *obligation*. Durkheim en donne une preuve indirecte, par le détour de la religion.

On constate en effet que l'obligation et le devoir sont universellement rattachés au fait religieux : on les interprète comme une soumission aux volontés d'un Dieu souverain, juste et bon, sanctionnant la loi par ses récompenses aux fidèles et ses châtiments aux transgresseurs.

Or, la société est l'explication suffisante et scientifique (c'est-à-dire expérimentale) de la religion.

a) D'abord, l'application de la méthode sociologique oblige à expliquer les faits religieux par la société, car ils ont éminemment les caractères du fait social : l'autorité contraignante, l'obligation et la sanction, l'existence indépendamment des individus.

b) Du reste, la société peut jouer le rôle assigné à la Divinité dans la religion : elle est comme lui un Être distinct, supérieur, source de tout bien pour ses membres, capable de les punir.

c) Enfin, l'observation historique constate cette transformation de la société en Divinité. Car la religion primitive, selon Durkheim, apparaît comme le culte du *Totem*, animal ou plante, par exemple le pélican, dont le nom est attribué à un clan. Or ce culte s'adresse, non à tel animal ou à telle plante,

mais à toute l'espèce, réputée sacrée et dont on ne peut user que selon des rubriques précises : un tel respect, inexplicable par les qualités naturelles de ces êtres, démontre que les primitifs honoraient dans leur Totem un symbole de leur société. Ayant éprouvé dans leurs assemblées la force spéciale qui se dégage de la société et domine mystérieusement les individus, ils lui ont associé la présence de tel animal qui est devenu le symbole de leur clan. Cette substitution d'ailleurs s'explique par la logique de la société, qui diffère de notre logique individuelle.

Ainsi la société explique à la fois la religion et l'obligation morale.

D) L'art moral.

La science morale, comme toute science positive, a un but pratique : de même que la physique ou la chimie aboutit aux applications industrielles, la morale aboutira aux applications éducatives, soit pour enseigner à l'enfant l'entrée dans la vie sociale, soit pour permettre aux hommes de vivre pleinement leur vie en se conformant aux lois mieux connues de leur existence.

Mais ces applications pratiques ne sont encore qu'une espérance, parce qu'il n'y a actuellement que fort peu de conclusions de morale positive scientifiquement démontrées.

§519). Le système de Durkheim est certainement l'effort le plus complet pour constituer une science morale selon les principes positivistes. Mais c'est la conception même de « *morale positive* » qui implique contradiction. D'une part en effet, la science positive veut considérer la vie humaine et sociale uniquement comme un ensemble de faits, régis par des lois nécessaires ; d'où il suit que tout ce qui arrive dans l'humanité est légitime, comme tout fait d'expérience, et qu'il faut s'interdire, comme une recherche vaine, la détermination d'un idéal destiné à corriger la vie humaine : tout comme il serait vain de vouloir corriger une réaction chimique.

D'autre part, la morale, pour le sens commun et pour la vraie philosophie est une *science pratique*, destinée à diriger la vie humaine en précisant quel est le bien suprême, objet de nos aspirations naturelles, et quels sont les

moyens capables d'y conduire. Elle dresse ainsi un programme de vie, classant les actes en bons et en mauvais, selon leur rapport à la fin. Et ce programme n'est pas seulement un idéal proposé à la bonne volonté (morale esthétique païenne), mais un *ordre* imposé à notre liberté par le Créateur qui l'a inscrit dans la nature et se doit à lui-même d'en sanctionner l'exécution. Ainsi la vraie morale est fondée sur Dieu, fin dernière, et sur l'âme libre mais dépendante du Créateur, de sorte que le point de vue positiviste, en ignorant les substances et les causes, rend inintelligibles les notions essentielles de droit et de devoir, de bien et de mal moral.

Durkheim lui-même explique l'obligation par son réalisme social qui dépasse l'expérience et est d'ailleurs bien insuffisant pour remplacer Dieu, puisque le seul Bien infini est la fin dernière légitime de l'homme. Mais de plus, Durkheim abandonne plusieurs fois le strict point de vue de la morale positive, pour considérer l'idéal à poursuivre et les moyens les meilleurs. Il appelle cet idéal la *santé* morale ou sociale, et il distingue l'acte ou le *fait normal*, favorable à cette santé, et le fait *pathologique*, contraire à cette santé. Il *suppose* alors que la fin dernière des individus est de vivre pour la société et que celle-ci est essentiellement constituée par l'ordre, la paix, la justice, l'harmonie et la solidarité. À ce point de vue, le suicide est un fait pathologique. Il en est de même pour la liberté excessive laissée par les États modernes, et le grand remède ici proposé est le rétablissement des corporations. Et pour amener les individus à accepter les contraintes et les devoirs sociaux, il fait appel à leur intérêt bien compris et à leur sentiment de reconnaissance pour les bienfaits de la société.

Ces vues ne sont pas suffisamment démontrées ; les autres sociologues de l'école ne les acceptent pas toujours et elles augmentent la complexité du système, mais elles marquent un retour vers la morale du bon sens, et soulignent la faillite inévitable de toute morale positiviste.

§520). **La morale de la solidarité.** — Proposée par LÉON BOURGEOIS, elle a beaucoup d'affinité avec la morale sociologique de Durkheim. Elle se fonde sur la constatation du fait de l'interdépendance générale de tous les êtres de l'univers, soit dans l'ordre physique, soit parmi les vivants, soit dans la société morale des hommes. Puis, ce fait est érigé en loi fondamentale de la morale, source de tous nos devoirs, parce que toute loi

l'impose, et aussi parce qu'en acceptant les avantages de la société, nous nous lions comme par un contrat à en remplir les charges ; enfin, parce que quiconque reçoit, doit en justice rendre un bien semblable.

De ce principe découlent donc, d'abord nos devoirs individuels : pour être aptes à rendre aux autres ce qu'ils nous ont donné, nous devons nous perfectionner nous-mêmes ; mais ayant reçu davantage de l'État ou de la société civile, et plus encore de notre famille, il y a envers ces groupes spéciaux des devoirs proportionnellement plus nombreux et plus stricts.

Sans nier le fait de la solidarité, disons que la règle qu'il fournit reste insuffisante, elle aussi, parce qu'elle méconnaît la valeur propre de la personne humaine : celle-ci se trouve soumise totalement à la société générale des êtres, alors que par sa raison et sa liberté elle relève de Dieu seul.

Conclusion : la sociologie catholique.

§521). La sociologie de Durkheim et de son école n'est pas une philosophie complète ; sa partie la meilleure est sa méthode, capable de fournir peu à peu les éléments d'une solide construction scientifique. Mais sa grande faiblesse est le manque d'un principe vraiment unificateur dominant chaque détail.

Ce principe, la Foi catholique le donne au contraire, ayant sur la nature et le but de la société une doctrine précise, surtout en ce qui concerne la morale, sociale ou individuelle. Aussi, durant tout le XIXe siècle, à côté de la réaction positiviste se développa contre la morale révolutionnaire de Rousseau, ou rationaliste de Cousin, une vigoureuse *réaction catholique*. Mais elle intéresse moins l'histoire de la philosophie que l'histoire de l'Église. Ou bien, en effet, les catholiques exposaient les principes et ils s'en tenaient à la Foi, comme l'école traditionaliste (De Bonald, par exemple) et surtout les publicistes, comme L. Veillot ; ou bien ils passent à l'action directe, comme dans la belle campagne pour la liberté de l'enseignement en France, puis la fondation des oeuvres sociales, par Ketteler (1811-1877) en Allemagne, et après 1870 les cercles ouvriers d'A. de Mun, etc.

Il faut noter cependant, vers la fin du siècle, un effort pour aborder l'étude philosophique ou scientifique de la société et de ses lois, avec l'oeuvre de Frédéric LE PLAY [[°1668](#)] (1806-1882) qui, en observant la société européenne, établit que la condition fondamentale de la prospérité est l'observation du décalogue ; — celle de LA TOUR DU PIN [[°1669](#)], († 1924) qui expose un plan d'organisation corporative pour aller « *vers un ordre social chrétien* ».

Précis d'histoire de philosophie (§522 à §546)

Chapitre 5. Réaction métaphysique. XXe Siècle.

[b131\) Bibliographie générale \(Réaction métaphysique\)](#)

§522). Au XIXe siècle, les idéalistes comme les positivistes avaient complètement abandonné l'étude de la « chose en soi » exclue par Kant du domaine de la science et ils avaient réduit la philosophie à un simple exercice de synthèse générale, opérée sur les données des sciences : les grands systèmes idéalistes n'étaient au fond rien autre chose, et plus explicitement encore, la philosophie positive ne se définissait pas autrement.

Mais, vers la fin du XIXe siècle et surtout au XXe siècle une réaction se produit, même chez les philosophes modernes [[°1670](#)] et elle aboutira au réveil de la métaphysique : c'est d'abord une opposition explicite à Kant avec un effort pour dépasser le positivisme scientifique, fût-ce au moyen d'une autre faculté que l'intelligence. On reconnaît cette attitude et cette tendance en particulier dans le pragmatisme américain, dans le bergsonisme, dans l'historisme de Dilthey : c'est ce qu'on peut appeler le courant de la *philosophie de la vie*, où beaucoup font appel, pour retrouver l'être, au sentiment plus qu'à la raison ; où tous insistent sur l'évolution qui domine le monde et fait de la vie humaine une *histoire*.

Très proche de ce mouvement apparaît celui de *l'existentialisme* qui cherche la réalité digne de réflexion en philosophie avant tout dans la *vie personnelle* du penseur ; mais il se caractérise aussi par la méthode *phénoménologique* empruntée à Husserl et il s'est particulièrement imposé à l'attention dans la première moitié du XXe siècle. En cette période cependant, le vrai *réveil métaphysique* est l'oeuvre de penseurs tournés vers

les réalités de l'esprit et qui inaugurent un renouveau de l'augustinisme à côté du néothomisme.

Aussi, pour caractériser les grands courants de la philosophie contemporaine, il ne faut pas oublier, d'une part, que la mentalité positiviste reste encore puissante en psychologie et en sociologie, comme nous l'avons montré au chapitre précédent ; et, d'autre part, que l'essor de la pensée catholique sous l'aspect du *néothomisme* amorce un mouvement plein de richesse et d'espoir dans l'ordre métaphysique, psychologique et critique, comme nous le montrerons au chapitre suivant. C'est entre les deux, entre le positivisme et le néothomisme, que se développe, dans la première moitié du XXe siècle la réaction métaphysique, objet de ce chapitre. Il convient donc de le commencer en notant les *survivances* des courants du XIXe siècle qui constituent une *transition* vers la métaphysique. D'où nos 4 articles :

Article 1. Survivances et transition.

Article 2. Philosophie de la vie.

Article 3. Phénoménologie et Existentialisme.

Article 4. Réveil métaphysique.

Article 1. Survivances et transition.

§523). *L'idéalisme* postkantien, si puissant au XIXe siècle, se survit encore dans la première moitié du XXe siècle. En ce même temps, le positivisme, comme nous l'avons dit, se prolonge sous sa forme scientifique en inspirant la philosophie marxiste du communisme athée [[°1671](#)] ; il se retrouve comme philosophie implicite dans les théories des savants comme Avenarius, Mach, etc. ; et déjà plus explicitement chez ceux qui méditent sur la valeur de vérité de ces « théories scientifiques » : c'est la *critique des sciences* de H. Poincaré et de E. Meyerson. Mais il s'est ouvertement affirmé au XXe siècle en se reconstituant en *école néo-positiviste*, avec le Cercle de Vienne, encore très vivante de nos jours surtout en Amérique. Et il faut lui adjoindre les spéculations philosophiques de savants contemporains spécialement en Angleterre, qui défendent le *néo-réalisme*.

1. L'Idéalisme du XXe siècle.
2. La Critique des sciences.
3. Le Néo-positivisme de Vienne.
4. Le Néo-réalisme anglais.

1. L'Idéalisme du XXe siècle.

§524). La doctrine kantienne, en se dissociant, avait engendré au XIXe siècle, en face du positivisme, les grands systèmes des idéalistes panthéistes ; parmi ceux-ci, la puissante synthèse de Hegel fit sentir son influence jusqu'en notre temps : ce fut *l'idéalisme hégélien*. — D'autres pourtant, remontèrent jusqu'à Kant, mais tentèrent de pousser sa critique en un sens plus idéaliste : ce fut *l'idéalisme critique*.

A) L'Idéalisme hégélien.

§525). L'influence de Hegel se répandit à travers le XIXe siècle, surtout dans le monde anglo-saxon ; mais aussi en Italie, en France et aux Pays-Bas.

En acceptant l'idéalisme, les penseurs anglo-saxons subissent encore l'attrait du concret. *L'esprit universel* du panthéisme leur apparaît une réalité que l'expérience ne désespère pas d'atteindre ; aussi, parmi eux, le monisme hégélien tend peu à peu à se dissoudre en pluralisme. Hegel fut révélé à l'Angleterre par J. H. STIRLING dans son ouvrage *The secret of Hegel* (1865). Les principaux représentants du mouvement furent, au XIXe siècle, THOMAS HILL GREEN (1836-1882) ; et au XXe, FRANCIS HERBERT BRADLEY (1846-1924) ; BERNARD BOSANQUET (1848-1923) ; JOHN MAC TAGGART (1866-1925) et l'américain, JOSIAH ROYCE (1855-1916).

HILL GREEN [b132] insiste sur le rôle de l'esprit qui, en liant les diverses sensations, en fait une réelle connaissance scientifique. Par là, l'esprit montre qu'il ne vient pas de l'évolution des forces mécaniques : il est une réalité immatérielle, au-dessus de l'espace et du temps ; et, dans son fond, il est la conscience même de Dieu, dont chacune de nos consciences n'est qu'une participation limitée par un organisme, et dont les pensées

constituent tous les êtres de l'univers. Nous aboutissons ainsi à un panthéisme idéaliste à la manière de Fichte et de Hegel.

BRADLEY [b133] estime que le donné d'expérience sensible, pris dans sa totalité, contient cet « Absolu » infini dont nos individualités ne sont que des manifestations fragmentaires. Dans l'expérience sensible, un tel objet reste « un fait indescriptible et inexplicable » [°1672] ; nos jugements scientifiques le déterminent par des attributions partielles ; mais celles-ci ne sont vraies que si elles suggèrent la réalité totale qui semble vivre au fond de tout comme l'esprit hégélien, à la fois universel et concret.

— BOSANQUET [b134] insiste sur les confirmations expérimentales que peuvent fournir à cet idéalisme, soit la vie sociale, soit le monde de l'art et de la religion. Là en effet, la solution des contradictions n'est pas obtenue par le travail intellectuel, mais par la présence d'une réalité où tout est cohérent. — Cette domination de l'esprit universel en idéalisme hégélien menace toujours d'absorber l'individu dans le monisme. ROYCE [°1673] s'efforce de concilier les deux aspects. Il affirme l'existence d'un « moi » absolu dont l'unité possédant tous les objets de pensée, garantit la valeur de nos sciences ; mais ce « moi » ne se manifeste que dans une pluralité d'individus libres qui sont les artisans de leur propre destinée.

— MAC TAGGART [°1674] enfin ne garde plus guère de l'hégélianisme que la méthode dialectique. Il n'admet comme réels que des « moi » finis et multiples, diversement groupés, parmi lesquels Dieu lui-même est un Être fini à puissance limitée. Nous rejoignons ainsi le pluralisme cher à W. James.

En Italie, l'hégélianisme conserve davantage son caractère moniste. On l'y étudie surtout comme principe d'interprétation de l'histoire et même inspirateur de politique active. Ses deux grands représentants, BENEDETTO CROCE (1866-1952) et GIOVANNI GENTILE (1875-1944) ont été ministres de l'instruction publique dans le gouvernement italien, le premier en 1920-1921, le second, en 1922-1924. B. CROCE [b135] adopte la méthode dialectique de Hegel. « Les contraires, dit-il, s'opposent entre eux, mais ils ne s'opposent pas à l'unité, puisque l'unité vraie et concrète n'est rien que l'unité ou synthèse des contraires » [°1675]. Puis, à l'aide de cette méthode, considérant l'esprit comme réalité fondamentale, il en déduit l'esthétique, la logique et l'éthique. En celle-ci, il ne reconnaît aux lois que

le rôle de « simple auxiliaire des volitions réelles » et il proclame la nécessité, surtout pour un gouvernant, d'adapter ses décisions aux réalités concrètes. À son exemple, GENTILE [b136] « voit l'Absolu dans un acte créateur de l'Esprit qui est immanent à toute réalité » [°1676], et il considère l'histoire comme l'expression de sa doctrine.

Citons encore aux Pays-Bas, l'hégélien GÉRARD BOLLAND [b137] (1854-1922) qui développe en ses nombreux ouvrages les diverses évolutions de l'Esprit absolu, aboutissant à l'épanouissement de la philosophie. — En France, Hegel influença aussi la doctrine de V. Cousin [§443].

B) L'Idéalisme critique.

§526). Si le positivisme, docile aux conclusions de Kant, se résignait à ne jamais dépasser le phénomène, les philosophes qui renouvellent le criticisme dans le dernier tiers du XIXe siècle s'efforcent au contraire de le corriger pour atteindre la chose en soi. Le mouvement débuta avec le *néocriticisme* français, dont l'initiateur fut JULES LEQUIER [°1677] (1814-1862), professeur à l'école normale ; et le chef CHARLES RENOUVIER [b138] (1815-1903). Celui-ci admet encore que la science porte avant tout sur les phénomènes et qu'elle est conditionnée par des formes *à priori* dont il propose d'ailleurs une liste révisée. Mais il veut aussi répondre aux exigences de la vie morale qui nous pousse vers les problèmes de l'Univers, de notre Destinée, de Dieu, pour lesquels la raison spéculative n'a que des probabilités. C'est pourquoi, il pose comme point de départ, *le postulat de la liberté*, à laquelle il attribue la formation définitive des vérités. Car il n'y a pas, selon lui, d'évidence contraignante et nous sommes toujours libres de suspendre notre assentiment ; mais nous atteignons le vrai en acceptant librement le plus probable comme étant la vérité. En appliquant cette méthode, Renouvier arrive à cette conviction que l'univers est formé d'un certain nombre de réalités, vivantes et personnelles, qu'on peut appeler après Leibniz, des « monades » ; elles sont régies par les lois découvertes en nos sciences et dominées par un seul Être suprême [°1678], Dieu, qui est bon et puissant pour garantir l'ordre moral ; mais fini et limité dans son action, comme le montre le mal qu'il n'a pu empêcher. — OCTAVE HAMELIN [°1679] (1856-1907) dans son *Essai sur*

les éléments Principaux de la représentation, (1907) adopte sans grande modification la liste des catégories de Renouvier et conçoit comme lui l'univers sous forme d'individus associés ; et il s'efforce de présenter la doctrine en un système achevé, au sommet duquel il place un Dieu personnel, libre, Créateur et Providence.

Ce fut en Allemagne que le néokantisme s'épanouit le plus largement, en réaction à la fois contre les systèmes *à priori* du panthéisme idéaliste, et contre les étroitesse du positivisme. Il fut inauguré par O. LIEBMANN (1840-1912) qui, dans son *Kant und die Epigonen* (1865) proclame avec insistance : « Il faut revenir à Kant ». Il se poursuit à la fin du XIXe et au XXe siècle par les deux écoles de Marbourg et de Bade qui développent d'ailleurs deux aspects fort différents du kantisme.

L'école de Marbourg [[°1680](#)] reste fidèle à la « voie de l'esprit » et cherche la vérité dans le travail de l'intelligence ; mais tandis que Kant exigeait la collaboration de l'intuition sensible et des concepts du Verstand pour construire la science, la caractéristique de ces néokantistes est de rejeter cette dualité. Ils enseignent que l'esprit, par son activité de pensée, produit l'objet lui-même ; non pas en le créant dans l'ordre idéal à la manière du panthéisme de Fichte, mais en tant que *l'effort constructif* de notre conception et de nos jugements *constitue* l'objet scientifique lui-même. Les deux principaux représentants de l'école sont HERMANN COHEN [[b139](#)] (1842-1918) et PAUL NATORP [[b140](#)] (1854-1924), l'un et l'autre professeur à Marbourg. Ils voient l'une des meilleures réalisations de leur doctrine dans le travail des mathématiques supérieures, comme le calcul infinitésimal dont les formules riches et précises constituent, selon eux, la réalité même du mouvement et de l'étendue. — Citons encore HANS VAIHINGER [[°1681](#)] (1852-1933) et ERNST CASSIRER (1874-1945), deux commentateurs de Kant ; — ALBERT GÖRLAND (né en 1869) et K. VERLÄNDER (1860-1928) auteurs surtout de travaux historiques, etc.

L'école badoise de son côté s'attacha à la dernière partie du kantisme où s'affirme le primat de la raison pratique et elle aboutit à une « philosophie des valeurs » dont nous parlons plus bas [[§606-608](#)].

Un des principaux représentants de l'idéalisme critique fut longtemps en France LÉON BRUNSCHVIG [[b141](#)], (1869-1944), professeur à la

Sorbonne depuis 1909. Héritier de Descartes et de Kant, il n'admet plus le témoignage du sens commun sur la réalité substantielle des choses ; sans nier l'existence du monde extérieur, il le déclare inconnaissable, car l'expérience suppose le travail de la raison sur le fait brut, en sorte que l'objet des sciences est une construction de l'esprit. Il défend donc l'idéalisme ; mais cet idéalisme est *critique*, c'est-à-dire soumis à vérification ; et le critère suprême sur lequel toute doctrine doit mesurer sa vérité, est le *jugement mathématique*, parce que lui-même, on peut toujours le vérifier parfaitement en retrouvant par analyse dans les résultats les plus compliqués, les éléments simples d'où l'on est parti. Ainsi, des sciences mathématiques comme d'un centre, découleront les autres connaissances philosophiques ; et c'est en réfléchissant en pleine indépendance sur son pouvoir créateur que l'esprit « créera » non seulement les valeurs scientifiques et esthétiques, mais les valeurs morales elles-mêmes, en trouvant dans l'universalité de la science des raisons de renoncer à l'égoïsme pour atteindre l'amour de l'humanité. Bref, l'homme, pour Brunschvicg, n'est que le « savant » moderne qui, en s'identifiant par son esprit à la science universelle, devient à soi-même sa propre règle de vérité et de moralité.

2. - La critique des sciences.

§527). Les sciences modernes, pour le positivisme, étaient l'idéal du savoir, la grande lumière capable de rassasier définitivement notre raison. Mais, avec la renaissance des aspirations métaphysiques à la fin du XIXe siècle, apparut l'impuissance des recherches positives à résoudre les problèmes fondamentaux de la vie et Brunetière prononça ses discours retentissants sur la « Faillite de la science ». Parmi les savants l'évolution fut chez les uns assez timide et aboutit à un renouveau du positivisme ; ou bien, elle s'arrêta à des réflexions critiques. Chez d'autres, comme chez Whitehead dont nous parlerons plus bas [[§659, sq.](#)], ce fut une vraie transition vers la métaphysique.

A) Précurseurs.

§528). Deux penseurs français, Cournot et Boutroux, font en ce domaine figures de précurseurs, dans le dernier tiers du XIXe siècle.

A. COURNOT [b142] (1801-1877) appartient encore à l'école positiviste qui règne en son siècle, mais il s'y sent mal à l'aise et il cherche une porte de sortie. Par ses études sur le hasard et les lois de la probabilité, il conclut que notre connaissance, tout en restant incapable de briser les barrières du relatif pour atteindre pleinement l'absolu, peut s'en approcher de plus en plus. Il y a des degrés dans la relativité : « Nous pouvons, dit-il, nous élever d'un ordre de réalités phénoménales et relatives à un ordre de réalités supérieures et pénétrer ainsi graduellement dans l'intelligence du fond de réalité des phénomènes » [°1682]. Pour passer à un nouvel ordre de science, selon Cournot, il faut adopter une idée fondamentale nouvelle, irréductible aux précédentes, dont la valeur se mesure sur son aptitude à unifier les faits et à les expliquer avec plus de logique et de simplicité. Au sommet du savoir, il existe même une sphère de réalités « transrationnelles » qui répondent au sentiment religieux de l'homme.

Emile BOUTROUX [b143] (1845-1921) va plus loin encore du côté des réalités spirituelles, objet de la métaphysique. Dans son oeuvre fondamentale : « *De la contingence des lois de la nature* » publiée en 1874, il met déjà en question la valeur des lois scientifiques ; étudiant le déterminisme dans l'ordre physique, mécanique, vital et psychologique, il montre que plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus s'élargit la marge de la contingence ; et celle-ci exige, à son avis, comme explication de la nature, une source créatrice. « Dieu, dit-il, est cet être même dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-mêmes, au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui » et toute la hiérarchie des êtres nous apparaît comme le moyen et les conditions d'une liberté qui croît peu à peu aux dépens de la fatalité physique [°1683].

B) Savants philosophes.

§529). Au début du XXe siècle, le progrès continu des sciences positives invite les savants à réfléchir, soit sur la valeur de leurs théories générales, soit sur le sens de leur travail et de leurs procédés scientifiques. Les réflexions philosophiques qui couronnent leur oeuvre n'aboutissent pas à Dieu ni à l'ontologie : elles touchent plutôt la critériologie.

Le chef du mouvement est Henri POINCARÉ.

[[b144](#)] (1854-1912), célèbre par son ouvrage : *Science et hypothèse* (1902) dont le titre est un manifeste et dont il reprit et compléta les idées dans *La valeur de la science* (1905), *Science et méthode* (1909), *Dernières pensées* (1913). Il montre que les théories scientifiques ne peuvent posséder la valeur absolue que leur confère le positivisme ; dans leur application, surtout aux phénomènes à venir, il y a toujours une possibilité de variation, et souvent il reste une certaine inadéquation qui permettrait à la rigueur une autre explication : bref, il y a toujours une part *d'hypothèse*. Et le critique conclut que les théories dites *vraies* sont seulement les *plus commodes*, celles qui simplifient le travail du savant et lui donne la vision la plus belle de l'univers. — Pierre DUHEM (1861-1916) dans *La théorie Physique, son objet et sa structure*, ne reconnaît lui aussi à ces théories scientifiques qu'une valeur en bonne partie symbolique, quoique fondée sur le réel [[°1684](#)].

Émile MEYERSON [[b144](#)] (1859-1933) dans ses belles études : *Identité et réalité* (1908, 2e éd. 1912), *De l'explication dans les sciences* (1921), *La déduction relativiste* (1925), *Le cheminement de la pensée* (1931), continue cet examen critique en accentuant la tendance au réalisme. Il commence par réfuter le positivisme étroit qui s'en tient au principe d'A. Comte : « Tout le réel est relatif », et qui ramène toutes les sciences à l'énoncé des rapports entre faits d'expérience bien observés. Selon lui, la pensée scientifique ne se borne pas à explorer les phénomènes pour en découvrir les lois mathématiques : elle tend irrésistiblement vers leur explication par les causes réelles. Or, ce qui caractérise cet effort vers l'explication, d'après notre auteur, c'est la tendance vers *l'identité* à laquelle semble correspondre la *réalité*. Chaque fois que nous jugeons, en effet, nous affirmons d'un objet qu'*il est* telle ou telle détermination : la cause explicative, à la limite, vient s'identifier avec l'effet qu'elle éclaire. De là dans les sciences, un travail continu de simplification et de synthèse. La physique se fonde toute entière sur le « principe d'inertie et de conservation » où les multiples formes d'énergie viennent, en effet, *s'identifier* en une même force mécanique parfaitement mesurable : « elle voudrait éliminer le temps dont l'irréversibilité, impliquant une direction dans le cours des séries causales, s'oppose à cette identification ; elle voudrait éliminer la qualité et arriver à l'unité de la matière qui, dans les théories extrêmes, s'identifie avec l'espace homogène » [[°1685](#)]. Le procédé n'est pas propre aux sciences :

dans « *Le cheminement de la pensée* », l'auteur élargit son enquête et montre les affinités entre la pensée des savants et la pensée spontanée de l'humanité.

Meyerson relève ainsi très justement un trait qui définit la connaissance de notre raison et la distingue de celle des sens : elle est une saisie des objets *sous l'aspect d'être* ; et comme la loi essentielle de l'être c'est *l'identité*, les causes qui ne sont que des « raisons d'être » ramènent tout à l'unité de la synthèse. Mais la réflexion de notre philosophe reste inachevée : il aurait dû préciser la valeur analogique de cette idée d'être et découvrir les divers *degrés d'êtres* qui, du côté de l'objet, lui correspondent. Il remarque avec raison que l'accord, au moins partiel, des principes de la science, comme celui de la conservation de l'énergie, avec la réalité des faits observés, conduit à un *réalisme* qui dépasse la théorie de la « commodité » de H. Poincaré : c'est déjà une amorce en direction vers la métaphysique.

Dans *La déduction relativiste*, l'auteur voit une illustration de sa thèse dans la théorie de la *relativité généralisée* défendue par EINSTEIN [[°1686](#)] (1879-1955). Cette théorie a fortement exercé la sagacité des philosophes, comme en témoignent les études de Maritain, Bergson, etc. Elle est avant tout une oeuvre de haute mathématique où toutes les lois de la physique moderne sont ramenées sans effort à une merveilleuse unité. Au point de vue philosophique, il est difficile d'admettre comme expression d'un fait physique la thèse fondamentale, affirmant que deux événements simultanés pour un observateur peuvent *en même temps* être successifs pour un autre observateur placé en d'autres conditions. Einstein lui-même semble lui donner un sens idéaliste, la vérité se diversifiant avec les esprits. Mais un thomiste conclura avec Maritain, que, si la théorie d'Einstein a une grande valeur mathématique, elle ne garde plus comme interprétation du réel, qu'une signification symbolique [[°1687](#)].

3. - Le Néo-positivisme de Vienne.

[b146](#)) Bibliographie générale (Néo-positivisme)

§530). En dehors du communisme athée, où la théorie se mue en action révolutionnaire [[§482.3](#)], le positivisme comme philosophie a été remis en

honneur par un groupe de penseurs allemands qui s'affirme en 1929, sous le titre de « *Cercle de Vienne* » en une brochure-programme :

Wissenschaftliche Weltanschauung : Der Wiener Kreis [°1688]. Le chef de l'école semble être Rudolf CARNAP [°1689] (né en 1891) qui enseigna la philosophie successivement à Vienne, à Prague et à Chicago (U. S. A.). On le compte en tout cas parmi les multiples fondateurs de ce Cercle de Vienne que sont, entre autres : Moritz SCHLICH (1882-1936) qui écrivit surtout sur la morale ; Hans HAHN, (1880-1934) ; Otho NEURATH (1882-1945) qui élabora l'idée de science unitaire, etc. L'organe principal de l'école fut la revue *Erkenntnis* (1930-1939) à laquelle collabora aussi Hans REICHENBACH (1891-1953) et qui fut continuée par *Journal of United Science*. La persécution du nazisme fit émigrer les principaux membres d'abord en Angleterre où ils furent rejoints, entre autres par Alfred J. AYER (né en 1910), fondateur de la revue *Analysis* ; puis en Amérique où ils fondèrent *l'Encyclopedia of United Science* qui leur valut une forte influence.

On voit naître en effet en U. S. A., après 1930, une véritable école philosophique qui prend le titre de « *Mouvement pour l'unité de la Science* » : on y adopte la méthode du « travail en équipe », avec élaboration d'un langage commun et tous y sont unis par la même *attitude scientifique* de pensée. Citons parmi les principaux représentants : C. I. LEWIS, professeur à Harvard University ; sa théorie de l'analyse des concepts fait le lien entre les thèses néo-positivistes et le pragmatisme logique de Peirce ; aussi appelle-t-il sa doctrine, un « pragmatisme conceptualiste ». Il a écrit : *Survey of Symbolic Logic* (1918) ; *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946) ; — C. W. MORRIS, auteur de *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism* (1937), — *Sign, Language and Behavior* (1946) ; NAGEL, logicien naturaliste et plusieurs autres logiciens des Mathématiques : W. V. QUINE ; — P. W. BRIDGMAN et V. P. LENZEN en physique ; et en psychologie : E. G. BORING, C. L. HULL et E. C. TOLMA.

L'école américaine fut influencée par le pragmatisme, mais elle est pour l'essentiel fidèle à la doctrine du cercle de Vienne [°1690].

A) Thèse fondamentale.

§531). Pour l'école de Vienne comme pour A. Comte, toutes les vérités accessibles à l'homme sont contenues dans les sciences positives modernes [°1691]. La philosophie n'est qu'une réflexion sur le travail intellectuel des savants, spécialement sur leur langage et sur les formules qu'ils établissent, afin d'en préciser la valeur de vérité ; mais ce qui distingue l'école c'est sa conception même de la vérité qui peut s'exprimer en ce principe fondamental :

La condition et la mesure de toute vérité, c'est la vérification.

La science positive en effet, nous présente sur les phénomènes qu'elle étudie non seulement des grandes lois assez simples, mais aussi des formules plus précises et des théories de plus en plus complexes où il faut distinguer ce que nos philosophes appellent *l'énoncé* et la *proposition*. Ainsi dans une loi, par exemple, celle de la gravitation, il y a la formule [°1692] ordinairement mathématique en science moderne : c'est *l'énoncé* ; et il y a ce que signifie le symbole graphique, et c'est la *proposition*. La différence entre ces deux aspects est importante : car il peut se faire qu'une formule trop rapidement proposée ne corresponde à aucun fait réel ; il y a alors un énoncé, mais pas de proposition, parce que l'énoncé n'a pas de sens. Le seul moyen de lui en donner, c'est d'en faire la *vérification*, c'est-à-dire de provoquer un phénomène conforme aux conditions exprimées par la formule, pour constater expérimentalement qu'il se réalise bien ainsi. Dès lors, la vérification donne un sens à l'énoncé et s'identifie avec ce sens : elle est la *condition de sa vérité*.

Elle en est aussi la *mesure* : en beaucoup de formules complexes, celles par exemple de la physique nucléaire, le sens des énoncés dépend des hypothèses précédemment formulées, et surtout des divers instruments de mesure et d'expérimentation indispensables à la vérification comme à la découverte de ces « énoncés ». Il est clair que le *sens* de ceux-ci est affecté par ces conditions il peut varier avec elles et la vérité scientifique en est par conséquent *mesurée*.

Ces remarques ont conduit les néo-positivistes à chercher un fondement dernier dans l'ordre logique à ces conditions subjectives et objectivées de vérité : c'est ce qu'ils ont appelé les « énoncés protocolaires », parce qu'ils figurent dans le protocole de laboratoire ou de l'observation. Dans leur

forme pure, ces énoncés seront ainsi conçus : « X a observé au moment T le phénomène P au lieu L » [[°1693](#)]. C'est là une sorte de premier principe comme peut l'admettre une philosophie positiviste où toute la vérité est enfermée dans le monde du phénomène sensible.

C'est pourquoi d'ailleurs l'objet auquel se rapportent ces énoncés : le temps, le lieu, le phénomène perçu, se ramène pour nos philosophes aux sensations de l'observateur X : le néo-positiviste se déclare (et logiquement) incapable d'aller au-delà. Mais logiquement aussi, il demande que la vérification qui donne un sens à l'énoncé soit toujours *intersubjective*, c'est-à-dire qu'elle puisse être accomplie par n'importe quel savant pour trouver dans cette universalité une garantie de sa vérité.

B) Conséquences critiques.

§532). Le principe fondamental ainsi conçu entraîne comme première conséquence d'exclure de la vérité scientifique la *Psychologie* fondée sur l'introspection ; car s'il y a vraiment des phénomènes dans notre conscience, ils échappent à la vérification intersubjective. Ils n'ont plus qu'une valeur individuelle et leur description relève de la littérature, non de la philosophie [[°1694](#)].

Plus radicalement encore, les objets spirituels des philosophies classiques : vérités abstraites, Dieu, âme, et autres substances situées au delà des observations scientifiques, sont exclues de la vérité néo-positiviste : il n'y a là que des « pseudo-problèmes » présentés en des « énoncés » qui ne peuvent avoir de sens. C'est par l'analyse du langage scientifique, à la lumière des principes de la logique, que la philosophie accomplira un travail valable.

À ce point de vue, le néo-positiviste critique certaines formules de philosophes contemporains existentialistes ou idéalistes, les déclarant *vides de sens* : par exemple, celle de Heidegger et de Sartre : « Le néant néantise » ; car une proposition ne peut avoir de sens que si le sujet est un substantif qui désigne vraiment un phénomène capable d'être déterminé par le prédicat ; or le « néant » malgré sa forme grammaticale, est une pure négation qui ne peut être sujet de rien. Remarque fondée en un sens, mais qui peut-être ne prend pas la formule au sens des existentialistes.

C) Tendances réalistes et métaphysiques.

§533). Bien que cette doctrine, par son essence même, reste très proche des négations d'A. Comte, certains de ses tenants s'orientent néanmoins vers un réalisme qui s'accorde mieux avec les aspirations métaphysiques actuelles. C'est le cas de H. Reichenbach qui interprète à sa manière le principe fondamental de vérification source de vérité. Impressionné par le caractère *d'indétermination* qui se manifeste dans les lois récemment découvertes en physique nucléaire, il en conclut que la vérification n'a pas à établir la réalité absolue du fait, mais à mesurer son degré de probabilité. À ce point de vue, tout bien examiné, l'hypothèse « qu'il existe des faits indépendamment de nos sensations » est hautement plus probable, dit Reichenbach, que la doctrine purement empirique de l'école positiviste ; aussi professe-t-il le *réalisme*.

Cette tendance est sans doute favorisée, sinon déterminée, par l'ambiance philosophique du XXe siècle ; mais elle est aussi dans la tradition du positivisme qui fut toujours réaliste : on le voit mieux encore dans le mouvement parallèle né en Angleterre et qui eut lui aussi des prolongements remarquables en Amérique.

4. - Le Néo-réalisme anglais.

[b146\) Bibliographie générale \(Le Néo-réalisme anglais\).](#)

§534). C'est d'Angleterre que vint une vigoureuse réaction contre l'idéalisme hégélien de Bosanquet [[°1695](#)] affirmant un réalisme immédiat. Les trois principaux auteurs de ce courant sont G. E. MOORE [[°1696](#)] (1873-1958) qui donne le signal de la lutte par son article de 1903 : *Refutation of Idealism* ; — Samuel ALEXANDER [[b148](#)] (1859-1938) qui, dans son oeuvre principale : *Space, Time, Duty* (2e éd., 1927) explique Dieu comme une force immanente à l'univers ; — et surtout Bertrand RUSSELL [[b149](#)] (né en 1872) qui est le plus important du groupe : ses idées se répandirent en Amérique et y déclanchèrent une remarquable fermentation philosophique.

1) Le Réalisme de Bertrand Russell (1872-1970).

Esprit clair et scientifique, d'une fécondité extraordinaire, Bertrand Russell a écrit depuis 1896, au moins un ouvrage par an, sans compter les articles de revue, sur toute sorte de sujets. Les principaux sont : *Principia Mathematica* (3 Vol. 1910-1925, en collaboration avec Whitehead) ; *The Problems of Philosophy* (1912) ; *Our Knowledge of the external World* (1914) ; *The Analysis of Mind* (1921) ; *Of Matter* (1927) ; *Principles of Social Reconstruction* (1916) ; *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940) ; *Human Knowledge, its Scope and Limits* (1948).

A) Caractère général.

§535). B. Russell est d'abord un *savant* : son apport sur la méthode et l'interprétation mathématique des phénomènes reste solide et important. Comme philosophe, il a varié dans ses opinions, mais il est demeuré l'esclave des principes positivistes [°1697] qu'il interprète volontiers selon la tradition de l'empirisme anglais de Hume et Stuart Mill.

La philosophie reste donc pour lui, uniquement une réflexion d'ordre général sur les procédés et les résultats de la science positive qui possède toutes les vérités accessibles à l'intelligence humaine. En premier lieu, elle est l'examen critique des modes de recherche et de preuve des savants ; elle est donc une logique : la *Logique inductive* de J. Stuart Mill ; mais Russell l'a perfectionnée, en particulier pour le raisonnement mathématique. Il a montré qu'en s'en tenant aux cadres de la logique ordinaire, les calculs relatifs aux « infinis » (d'après la « théorie des ensembles » de Cantor) aboutissaient à des contradictions, qu'il appelle paradoxes ou antinomies, et dont la plus célèbre est l'« antinomie des classes » [°1698] ; pour résoudre la difficulté, il a établi la *théorie des types* où l'on distingue plusieurs degrés dans les objets classés.

La philosophie traite aussi des questions générales concernant les êtres qui nous entourent et la vie des hommes : ici, bien que le positivisme ne lui permette pas de dépasser un certain *neutralisme*, Russell professe pourtant un franc *réalisme*.

B) Réalisme pluraliste.

§536). Ses réflexions commencent, comme celles de Moore, par la critique de l'idéalisme de Bradley et de son panthéisme hégélien. Russell récuse l'existence des relations internes qui constituent ce panthéisme en unifiant toutes choses dans l'Esprit : il n'admet que les relations externes entre phénomènes observables, comme on les trouve en science. Les « choses » ainsi relatives ont leur existence et leurs caractères ou « essences », présumées aux relations. Ce qui *est*, ce n'est donc pas l'Esprit universel de l'idéalisme, ce sont des réalités individuelles indépendantes ; et d'après la science, ce sont des « atomes » corporels en nombre peut-être infini. Telle est la doctrine du *pluralisme*, ainsi appelé par opposition au monisme hégélien [[°1699](#)].

Cette doctrine est aussi un « *réalisme* » parce qu'elle enseigne l'existence d'objets réels en dehors de la pensée. Russell critique à ce point de vue la position de Berkeley [[°1700](#)] pour qui nos idées sont l'unique objet des sciences : il distingue très justement l'acte psychologique de pensée qui est l'idée en nous, et son contenu objectif qui est hors de nous ; il ajoute que par l'expérience nous atteignons directement cet objet, tel qu'il est en lui-même : il défend donc le *réalisme immédiat*. Mais, fidèle à son positivisme, il l'explique par sa théorie originale de *l'atomisme logique*.

Ce qui existe hors de nous comme atomes réels, ce ne sont pas des substances : ce sont des *données sensibles* appelées d'ordinaire des phénomènes (lumière, son, chaleur, etc.) ; elles existent non pas dans notre conscience mais dans le monde réel, sans aucun sujet d'ailleurs, même pas transcendantal ou absolu (Hegel) : ce sont les composantes du monde physique réel, qui n'ont entre elles que des relations extrinsèques, mesurables, soumises aux lois de la nature, telles que les étudient nos sciences.

Au début, Russell donnait même à ces relations entre phénomènes une réalité propre indépendante de notre esprit et un mode d'être assez semblable à celui des idées platoniciennes, afin qu'elles puissent fonder la valeur des lois, étant douées comme celles-ci d'un caractère universel. Par la suite cependant, il fit des réserves, déclarant que le problème ainsi posé (qui dépasse la science, seule source de certitude absolue) est trop difficile pour être définitivement résolu par la philosophie.

C) Théorie neutraliste.

§537). En prolongeant son réalisme du côté de l'esprit, Russell aboutit logiquement à un phénoménisme proche de celui de Hume [[°1701](#)], mais il le présente de façon originale, comme une *position neutre*, entre l'idéalisme et le matérialisme. Il n'y a, dit-il, ni matière ni esprit, seules sont réelles les données d'expérience soumises aux lois ; mais ces données ont comme deux faces opposées : a) la face *objective*, où s'unifient grâce aux lois du déterminisme physique, les observations de tous les savants malgré leur distinction entre eux. b) la face *subjective* où les données venant d'objets différents par les observations d'un seul savant s'unifient également, par un déterminisme non plus physique, mais *mnémique*, d'ordre psychologique : celui-ci se rattache sans doute au déterminisme physique du système nerveux, mais il a son caractère propre, et son action crée notre « moi ». Cette unification subjective par le déterminisme mnémique lui paraît préférable à celle qui se réfère à la conscience, parce qu'il y a, selon lui, des faits psychiques qui restent inconscients.

La théorie neutraliste de Russell peut être appréciée à deux points de vue. D'abord, considérée comme survivance du positivisme qui entraîne la négation de toute substance, y compris l'âme et Dieu, elle freine plutôt le mouvement vers la métaphysique et la restauration d'une vraie morale philosophique fondée sur Dieu. Russell pourtant même ici, garde le sentiment de la noblesse de l'homme : si, dans l'ordre physique, sa place est insignifiante, dans l'ordre des valeurs, selon lui, elle est éminente. Grâce à sa liberté, il peut concevoir un idéal et organiser sa vie pour l'atteindre. Cet idéal pris en général, est ce qui nous donnera le parfait bonheur ; et, pour Russell, le moyen de le découvrir en perfectionnant celui que chacun jusqu'ici se forge selon son pouvoir, c'est de développer l'étude scientifique de l'homme. Nous retrouverons cette confiance en la science dans la synthèse de Whitehead où nous verrons mieux à la fois sa valeur et ses déficiences [[§659-673](#)].

Mais on peut aussi considérer le « neutralisme » du point de vue épistémologique où il est un essai de solution du problème critique fondamental : celui de la valeur objective de notre connaissance, et il

marque un progrès positif vers la vraie solution du réalisme modéré : c'est à ce point de vue qu'il faut lui rattacher le mouvement réaliste d'Amérique.

2) Le mouvement réaliste américain.

§538). Ce mouvement qui s'affirme aux U. S. A. au début du XXe siècle, est remarquable par son caractère collectif. On le voit se développer en deux étapes successives, marquées chacune par un manifeste commun : la première s'intitule « néo-réalisme » ; la seconde, « réalisme critique ».

A) Le Néo-Réalisme.

En 1910 parut aux U. S. A. un manifeste intitulé : *A Program and first Platform of six Realists*, signé par R. B. FERRY, E. B. HOLT, W. P. MONTAGUE, W. B. PITKIN, E. G. SPAULDING et W. T. MARWIN qui, deux ans plus tard développèrent leur doctrine dans un ouvrage collectif : *The New Realism*. L'ouvrage présentait d'abord, et de diverses manières, la réfutation de l'idéalisme : la plus célèbre est celle de Perry.

Ralph Barton Perry [[°1702](#)] fonde sa critique sur ce qu'il appelle « *The egocentric Predicament* » : disons plus clairement le « paradoxe de la connaissance objective ». Le grand argument de l'idéalisme, remarque-t-il, est qu'« un au-delà de la pensée est impensable ». Mais cela revient simplement à dire que dès qu'on parle d'un objet quelconque, puisqu'on dit ce qu'on pense, cet objet est nécessairement dans la pensée ; si je dis, par exemple, l'arbre est vivant, cet « arbre » est évidemment dans mon esprit ; mais n'existe-t-il pas aussi hors de moi, dans la forêt ? Je n'en dis rien : le problème est posé ; mais en conclure que « seule l'idée existe », c'est une pétition de principe.

Mais il faut résoudre le problème posé : Perry admet pour cela la théorie neutraliste de B. Russell. Il existe dans la nature des relations réelles qui ne sont ni des corps ni des esprits, mais des *réalités neutres* : ce sont les « relations nécessaires et universelles » entre phénomènes, exprimées par nos « lois » scientifiques. Quand nous les connaissons, elles acquièrent une relation avec notre conscience, sans cesser d'être relations entre phénomènes. Notre pensée a ainsi deux aspects complémentaires : l'un *subjectif* qui en fait un acte de l'esprit (disons, un fait de conscience) ;

l'autre *objectif* qui est son contenu ; et quant à celui-ci, il n'y a aucune différence entre ce qui est dans notre pensée et ce qui est dans la nature extérieure. Nous connaissons en nous ce qui est hors de nous. La différence entre notre connaissance et la chose, dit Perry, « est une différence relationnelle et fonctionnelle et non une différence de contenu » [[°1703](#)].

À cette description déjà remarquable de notre connaissance, il faut cependant reprocher d'être incomplète et trop peu méthodique : il manque la distinction des diverses étapes : sensation, perception, connaissances abstraites, jugement d'existence fruit du raisonnement scientifique. En s'en tenant aux remarques générales, tout le groupe réaliste admit la valeur objective de notre connaissance, l'existence hors de nous d'une nature réelle ; et même, de relations universelles et nécessaires exprimées par les lois. Mais ces conclusions manquaient trop de précision pour être pleinement exactes. Le progrès des recherches amena bientôt des divergences entre les penseurs réalistes, à l'occasion du problème de *l'erreur*.

Perry, et avec lui Holt, avançant vers le réalisme exagéré, croit que la nature elle-même contient des « réalités contradictoires », puisque nos pensées ont si souvent des « contenus erronés ». Mais d'autres, en particulier W. P. MONTAGUE [[°1704](#)] se refuse à le suivre, tout en admettant l'existence d'objets irréels, comme en mathématique ; mais cet « irréel » est de soi stérile et inactif : il ne peut expliquer l'erreur. Montagne distingue donc le monde de la *nature* qui a sa réalité propre, et le monde des *essences*, objet de nos pensées, celui-ci hors de l'espace et du temps : en cas d'erreur, les « contenus » de nos connaissances, dit-il, sont « des complexes subsistentiels d'essences dont on ne peut croire, réflexion faite, qu'ils sont dans l'espace » [[°1705](#)].

B) Le réalisme critique.

§539). Ces difficultés rencontrées par le mouvement réaliste américain occasionnèrent en 1930 un nouveau manifeste : *Essays in Critical Realism*, signé par A. O. LOVEJOY, D. DRAKE, J. B. PRATT, A. K. ROGERS, C. A. STRONG, G. SANTAYANA et R. W. SELLARS. Ces philosophes admettent bien, eux aussi, la réfutation de l'idéalisme ; mais ils se heurtent à la thèse fondamentale du réalisme : *l'identité* affirmée entre l'objet connu et

la connaissance de cet objet. Quand je pense au soleil, demandent-ils, ma pensée est-elle vraiment « soleil » ? La philosophie chrétienne répond : Oui ! dans l'ordre intentionnel ou psychologique ; Non ! dans l'ordre réel ou physique (du moins, pas nécessairement : car on n'exclut pas le cas limite d'une conscience réflexe intellectuelle où l'objet connu est précisément la conscience qu'on a de soi-même) [[°1706](#)]. Mais cette solution simple et profonde doit s'intégrer dans une métaphysique générale et une psychologie spiritualiste qui forment un tout ; ignorant cette doctrine, nos philosophes cherchent d'autres voies d'accès. Nous indiquerons ici celle de Lovejoy auquel se rattache aussi Pratt [[°1707](#)].

Arthur O. Lovejoy [[°1708](#)] (1873-1962), né à Berlin, gradué (A. B.) de l'Université de Californie, professeur à Stanford University puis à Johns Hopkins Univ. (1910-1938), écrivit entre autres : *The Revolt against Dualism* (Carus Lect., 1930) ; *The Great Chain of Being* (1936) ; et un recueil d'articles : *Essays in the History of Ideas* (1948). Sa contribution aux *Essays in Critical Realism* a pour titre : *Pragmatism versus the Pragmatism*. Il cherche à résoudre le problème du réalisme en prenant comme critère la *temporalité*, car il lui paraît évident que tout ce qui est *réel* dans nos objets d'expérience humaine, est soumis au temps. Or dans le réalisme où l'objet *pensé* est le même que l'objet réel externe, il est clair que « ce qui apparaît » (le contenu de la pensée) est « ce qui est » ; mais ce « contenu » (par exemple, l'arbre qui vit) est d'abord une « essence » indifférente à tout lieu et à tout temps (on peut penser « tout arbre est vivant » en tout lieu et en tout temps) ; et donc, conclut Lovejoy, le contenu de la pensée ne peut pas être *identique* à l'objet réel (l'arbre de la forêt qui a un lieu et un temps déterminé).

Ce raisonnement est fort juste [[°1709](#)]. Mais Lovejoy se heurte ici au problème complexe des universaux qu'il omet d'examiner méthodiquement pour le résoudre convenablement. Il se contente de supposer en notre conscience un *intermédiaire* (essence, image ou schème) doué *d'intentionnalité* grâce à laquelle, tout en étant en nous à un moment donné, cet intermédiaire peut représenter un objet passé ou futur ; et tout en ayant des caractères d'éternité et d'universalité, il peut représenter des objets concrets, individuels, placés dans la nature réelle avec leur temps et leur lieu. Et il ajoute, à bon droit, que tout homme use spontanément de cette

propriété de la connaissance. « Ce qu'on appelle intentionnalité », dit-il, n'est « ni plus ni moins mystérieux que ce phénomène ordinaire qui se produit en tout homme, créature capable de regarder en avant et en arrière » [[°1710](#)]. Pourtant, ces notations de bon sens, malgré leur valeur, ne donnent pas la justification philosophique aux faits correctement observés.

Nous retrouverons plus loin le chemin de la connaissance et de la science qui s'élève à travers le réalisme jusqu'à la métaphysique [[§658](#)] ; mais c'est d'abord dans une autre voie, celle de : *la vie*, que les penseurs contemporains se sont engagés.

Article 2. La philosophie de la vie.

§540). Le phénomène de la vie semble avoir spécialement attiré les réflexions des philosophes du XXe siècle, peut-être parce qu'il fut un des premiers (dès ses manifestations inférieures de vie végétale) à résister au *totalitarisme* des sciences modernes et du positivisme : car les lois mathématiques ne peuvent en donner une explication satisfaisante. C'est surtout la vie de la *conscience*, celle dont nous avons en nous-mêmes l'expérience, qui affirme son indépendance dans l'ordre affectif comme dans la connaissance ou vie de l'esprit. Cette vie intérieure (avec ses racines subconscientes et inconscientes) a fourni au *Pragmatisme* un nouveau critère de vérité, au modernisme, une base pour expliquer Dieu et la religion ; à H. Bergson surtout, l'intuition de *l'élan vital* pour comprendre l'univers entier. D'autres encore y ont puisé leurs principes pour interpréter la vie humaine d'après la *valeur* et *l'histoire*.

C'est au centre que s'impose au début du siècle le grand système bergsonien. Autour de lui, un premier groupe de penseurs qu'on peut réunir sous le titre : « *Vie et Vérité* » s'en inspirent volontiers. Parmi eux, le mouvement *pragmatiste*, contemporain du bergsonisme dans son riche épanouissement aux U. S. A., l'a même précédé dans ses origines américaines et nous en parlerons en premier lieu. Un autre groupe, en approfondissant les deux thèmes voisins : *Valeur* et *Histoire*, est plus indépendant de Bergson, mais c'est toujours la vie, plus spécialement la vie humaine individuelle et sociale qui en reste le thème favori. L'article aura donc trois sections :

Section 1. Vie et Vérité : Le Pragmatisme américain.

Section 2. L'Élan vital : Henri Bergson.

Section 3. Valeur et Histoire : Wilhem Dilthey.

Section 1. Vie et Vérité: Le Pragmatisme américain.

[b152\) Bibliographie générale \(Vie et Vérité : Le Pragmatisme américain\)](#)

§541). Le problème de la vérité, soulevé par Descartes et résolu de façon nouvelle par Kant, suscita les premières réflexions des philosophes du Nouveau Monde, et ils l'ont résolu d'une manière originale en faisant appel à la vie : ce fut le *Pragmatisme*, système typiquement américain. Après la période des *origines*, ce fut *William James* qui sut le mieux présenter et défendre cette *solution pragmatiste* donnée en Amérique au problème de la vérité. Cette forme de pensée fut d'ailleurs interprétée en divers sens et donna lieu aux *pragmatismes dérivés*. — D'autre part, les hypothèses psychologiques de W. James qui touchaient au domaine de l'expérience religieuse, ne furent pas sans influence, au début du XXe siècle, sur le *mouvement moderniste*, dont les erreurs religieuses découlent d'une philosophie immanentiste. D'où les quatre subdivisions de la présente Section :

1. Les Origines de la Philosophie américaine.
2. Le Pragmatisme de William JAMES.
3. Les pragmatismes dérivés.
4. Le Modernisme.

1. Les Origines de la Philosophie américaine.

Les Fondateurs des États-Unis (devenus indépendants de plein droit en 1763) n'eurent guère le temps de s'adonner aux recherches philosophiques. Les premiers essais qu'on appela « *Philosophie des Professeurs* » furent assez timides, jusqu'à l'apparition du *transcendantalisme* d'Emerson. Peu après, sous l'influence de Hegel, une première association de penseurs s'organisa avec le « *Mouvement de Saint-Louis* » d'abord idéaliste, mais où prit naissance le pragmatisme.

A) Les premiers Essais et le Transcendantalisme d'Emerson.

§542). Dans les premières Universités [[°1711](#)] qui s'organisent peu à peu aux U. S. A., les professeurs, le plus souvent ministres de Religion protestante, enseignent en général la philosophie du sens commun de l'École écossaise [[§386 \(B\)](#)] : c'est le cas de Francis BOWEN, à Harvard University de Cambridge (Mass.) et de Noah PORTER [[°1712](#)] à Yale University de New Haven (Connecticut). La guerre de Sécession (1861-1866) marque un temps d'arrêt ; on peut cependant signaler des essais de justification théorique pour ou contre l'esclavage par des auteurs du Sud ou du Nord, comme celui de A. T. BELSON, de l'Université de Virginie dans *An Essay on Liberty and Slavery* (1856), qui justifie l'esclavage comme découlant de la nature des choses ; au contraire, le philosophe Francis LIEBER venu d'Allemagne aux U. S. A. en 1827, condamne l'esclavage au nom de la liberté humaine : ce qui l'amène à quitter la Caroline du Sud où il enseignait pour devenir, à partir de 1876, professeur d'Histoire et de Sciences politiques à Columbia Collège (New York).

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) marque une réaction contre la « philosophie des professeurs » qu'il appelle la « philosophie des paralytiques » : il veut, selon l'esprit du romantisme régnant au XIX^e siècle, dépasser les limites de la matière et du créé par une philosophie de l'infini. Après ses études à Harvard, il se destinait aux fonctions de Pasteur dans la secte des Unitariens ; mais il les abandonna en 1832 pour la solitude de Concord. C'est là que, après un voyage en Europe où il connut Carlyle, il se retira jusqu'à sa mort. Il y fonda, avec Channing, un de ses coréligionnaires, le *Transcendantalisme*. Ses principaux ouvrages sont : *L'Homme* (1837) ; *L'Éthique* (1839) ; *Sur la Nature* (1840) et surtout plusieurs séries *d'Essais* en 1840, 1845, 1870 ainsi qu'un recueil de Conférences sur les *Représentants de l'Humanité* (il en compte environ 800 en Orient et en Occident).

Le transcendantalisme américain fait appel à l'intuition de la « raison » plus qu'aux démarches méthodiques de l'« entendement » (understanding), selon la distinction kantienne ; mais il trouve cette distinction dans les théories des penseurs anglais, Coleridge [[°1713](#)] et surtout Carlyle [[°1519](#)] qui, en traduisant le kantisme en leur langue, l'ont paré des charmes du

romantisme. Son premier caractère est de s'opposer à tout système : « Je n'ai pas de système, dit Emerson, ... à celui qui fait profession de dire la vérité, il est permis de bannir toute inquiétude touchant la proposition et la cohésion de ses pensées, aussi longtemps qu'il rapporte fidèlement ses impressions particulières » [°1714]. Mais fidèle à l'esprit romantique qui, en cela, rejoint le néo-platonisme, il saisit le réel comme un tout où le fini s'explique par l'infini et sa pensée dénote une forte tendance au panthéisme.

Cependant l'univers lui apparaît d'abord sous forme d'une hiérarchie de plans [°1715]. Le premier en commençant par en bas, le monde corporel saisi intuitivement par l'expérience sensible, n'a qu'une valeur d'apparence toute subjective ; le second, celui des essences et des lois, objets de la raison abstraite, met de l'ordre dans le chaos sensible. Le troisième est le monde de la conscience et de la réflexion où intervient la « raison critique » (au sens kantien) pour établir la valeur de nos connaissances des deux premiers plans, et aussi celle de nos aspirations morales où notre moi fini tend vers l'infini. La raison se saisit là elle-même comme juge suprême de toute vérité ; aussi ne peut-elle se dépasser elle-même comme raison ; et le quatrième plan est celui du sentiment poétique et religieux, de valeur intuitive et symbolique, mais non scientifique ; la nature elle-même y devient comme pour Schelling [°1716], un reflet de l'infini divin. Mais le symbolisme appelle un plan suprême : c'est le cinquième, constitué par *l'Idée*, « tout dialectique » des quatre plans précédents, qui est une sorte d'Âme universelle : en elle, nous nous sentons chacun identique au tout divin et infini, mais en restant en même temps comme à la périphérie par notre moi personnel : les formules ici sont imprécises et floues. Disons qu'Emerson décrit notre moi comme une synthèse dialectique où s'unifient les contraires : la thèse de Dieu infini et l'antithèse de nos limites subjectives.

De cette vue élevée, il déduit une *application morale* sur laquelle il insiste : c'est ce qu'il appelle la « *self-reliance* » : suprême maîtrise de soi qui garantit le plein épanouissement de la liberté personnelle. Ce sentiment largement répandu en Amérique favorisera les mouvements pour l'abolissement de l'esclavage, pour l'égalité des droits de la femme (avec Margaret Fuller), pour une éducation plus humaine (avec Bronson Alcott) ;

et aussi pour une religion élargie et sans dogmes, comme pour la liberté de l'art et de la littérature.

Mais cet aspect psychologique n'est pas le seul, ni le plus profond : Il faut plutôt définir le transcendantalisme par cette thèse fondamentale que « toute expérience, si minime soit-elle, peut nous conduire à un au-delà qui nous révèle l'univers ». « De là un fatalisme dont l'accent rappelle parfois le stoïcisme : puisque tout est dans tout, notre destinée est à chaque instant atteinte et les événements sont indifférents » [[°1717](#)]. Ceci d'ailleurs n'empêche pas Emerson d'être le champion de la liberté, puisqu'il s'accommode d'un « manque de cohérence » dans sa pensée. C'est pourquoi, malgré ses mérites, cette doctrine n'est encore qu'un essai fort imparfait dans l'ordre philosophique.

B) L'Idéalisme et le « Mouvement de Saint-Louis ».

§543). Le transcendantalisme d'Emerson avait déjà, un certain aspect idéaliste dû à l'influence non seulement du kantisme, mais des grandes philosophies allemandes de l'Aufklärung [cf. l'Idéalisme, [§421-430](#)]. Après la révolution européenne de 1848, ce fut surtout l'hégélianisme qui pénétra aux U. S. A. avec les immigrants allemands de plus en plus nombreux, et aussi grâce aux voyages d'études qui conduisirent bien des universitaires américains dans les centres réputés de Bade, Leipzig, Berlin, Vienne, etc.

De là naquit le *Mouvement de Saint-Louis*, quand **Henri Brokmeyer** [[°1718](#)] (1826-1906) vint s'installer en cette ville, sur la rive ouest du Mississippi dans le Missouri où il rencontra William T. HARRIS et Denton J. SNIDER, et leur proposa des réunions périodiques consacrées à l'étude de Hegel. Le groupe comprenait aussi G. H. Howison, qui plus tard professa un idéalisme personnaliste à l'Université de Californie [[§656](#)]. Le « Mouvement de Saint-Louis » créa en 1867 *The Journal of Speculative Philosophy* qui resta pendant 25 ans la seule revue philosophique américaine. Il entreprit aussi la traduction des oeuvres de Hegel et l'application de sa méthode dialectique aux problèmes américains, en particulier à celui de l'esclavage. Ainsi, pour Brokmeyer, le droit abstrait défendu par les sécessionnistes du Sud exprimait la thèse, l'anti-thèse était la morale abstraite des abolitionnistes du Nord ; et la synthèse, l'État-Éthique

établissant la Nouvelle Union. De son côté, Harris s'en inspira dans l'éducation américaine [[°1719](#)].

L'influence du Mouvement de Saint-Louis s'élargit considérablement quand Harris organisa des Cours d'été à Concord près de Boston, où Emerson professait déjà : on y entendit des professeurs éminents comme G. S. Morris, Palmer et même William James.

C) Les Précurseurs du Pragmatisme. Le « *Metaphysical Club* ».

§544). Plus encore que l'idéalisme allemand, c'est le positivisme anglais, d'esprit scientifique, qui éveilla la réflexion philosophique en Amérique. *L'Origine des espèces*, publié par Darwin [[§475](#)] en 1859 y eut un grand retentissement. L'hégélianisme lui-même, prôné par le Mouvement de Saint-Louis, avait préparé les esprits à l'évolutionnisme, et aussi l'orientation des études géologiques alors représentées par C. Lyell, A. Winchell, Ed. Hitchcock (auteur de *The Religion of Geology*, 1851) et J. Le Conte (1825-1901) connu par son *The Correlation of Physical, Chemical and Vital Force* (1859).

Le principal philosophe darwiniste d'Amérique fut alors **Chauncey Wright**, d'abord mathématicien, employé par le *Nautical Almanach* de Cambridge. Il applique la méthode darwinienne de « la lutte pour la vie » à la psychologie, et dans un article de 1873 intitulé *The Evolution of Self Consciousness*, il s'efforce d'expliquer l'apparition, dans l'homme, de la conscience réfléchie, de la raison et de la parole par l'action du milieu, selon les lois d'adaptation, d'usage et non-usage, et de l'hérédité : inutile, à son avis, d'exiger des facultés nouvelles, car les changements dans l'environnement ont obligé les « vieilles facultés » de mémoire et d'imagination à remplir ces nouvelles fonctions.

Vers 1865-1875, Wright rencontrait fréquemment des amis : W. James et C. S. Peirce, alors occupés de sciences comme lui-même, John Fiske, philosophe spencérien, N. St-J. Green, O. W. Holmes, hommes de loi, et quelques autres, pour discuter de divers sujets, surtout du darwinisme et de la théorie de l'évolution. C'est à ces réunions que Peirce, beaucoup plus tard (en 1905) donna le nom de « *Metaphysical Club* », mais par ironie et pour l'opposer aux métaphysiciens idéalistes et religieux : ce nouveau

groupe en effet, suivait plutôt l'empirisme anglais et combattait l'inspiration hégélienne du Mouvement de Saint-Louis.

Wright en particulier, rejetait l'interprétation hégélienne de l'évolutionnisme et il ramenait ce dernier à la méthode expérimentale de F. Bacon. Ce n'était pas pour lui une théorie définitive, de valeur métaphysique, mais une hypothèse et un instrument de travail. D'où sa *neutralité*, comportant quatre points : 1) Appel aux observations et aux expériences méthodiques pour faire avancer la science en vérifiant les hypothèses. 2) Pleine liberté de ces recherches scientifiques à l'égard de toute règle externe, religieuse, morale, politique, etc. 3) Restriction de l'évolution au domaine de la vie ; l'extension à l'univers entier dépassant l'expérience. 4) Conception de la philosophie comme méthodologie scientifique et pluraliste, plutôt que doctrine positive et forme d'intuition [[°1720](#)].

Cette direction vers un réalisme positif et pluraliste en réaction contre les grands systèmes unifiés de l'idéalisme, fit de ce groupe de penseurs les *précurseurs* du *Pragmatisme*.

2. Le Pragmatisme de William JAMES.

[b153](#)) Bibliographie spéciale (William James et le Pragmatisme)

§545). Pour fixer les idées, nous commencerons par une *vue d'ensemble* de ce qu'on appelle philosophie pragmatiste ; puis, après avoir présenté W. James *l'homme et l'oeuvre*, nous préciserons le sens de sa *théorie pragmatique*, dominante chez lui, complétée toutefois par une *psychologie expérimentale* et même une *métaphysique immanentiste*.

1. — Vue d'ensemble.

Le pragmatisme est une doctrine qui se rattache à un large mouvement de réaction contre le positivisme régnant au XIXe siècle. Ce mouvement au début du XXe siècle, se manifesta avec assez de force pour que E. Le Roy, disciple de Bergson, le salue comme la « Philosophie nouvelle ». À ce point de vue, on peut le caractériser par trois thèses fondamentales :

1) **Agnosticisme absolu.** « L'intelligence humaine [[°1721](#)] est radicalement et totalement incapable de connaître le réel ».

C'est le préjugé universellement répandu chez les philosophes modernes comme suite inconsciente de la critique kantienne. Pour eux, l'intellectualisme de la philosophie chrétienne qui veut construire la métaphysique avec les concepts de notre raison abstraite, n'est qu'un système périmé. Ils ne nient pas le fait de la connaissance intellectuelle, mais ils lui donnent une signification toute nouvelle : c'est leur 2^e thèse.

2) **Vérité utilitaire.** « Les conceptions intellectuelles n'ont de valeur que dans la mesure où elles favorisent la vie et son progrès ».

En d'autres termes, la vérité exprimée par nos jugements et nos sciences n'est plus une propriété objective, immuable reflet des Vérités éternelles, participant à l'absolu de Dieu même ; elle devient une propriété toute relative qui dépend de l'état actuel de l'humanité et varie avec lui. C'est là un corollaire de l'agnosticisme : après avoir dépouillé l'intelligence de son rôle propre qui est de conquérir le vrai, on lui donne celui de la volonté qui est d'atteindre le bien et l'utile. Mais comme le sens commun conserve la notion de vérité ontologique, on va, par une transposition paradoxale, charger à son tour la volonté de nous donner cette vérité.

3) **Connaissance sentimentale.** « Le seul moyen d'atteindre le vrai objectif est le sentiment, l'action ou la vie ».

Ce point surtout caractérise la « philosophie nouvelle » qui veut se constituer au moyen de connaissances fournies non plus par une faculté *passive* soumise à l'action de l'objet, mais par l'une de nos puissances *actives, créatrices* ; subconscience, expérience, intuition, action, en un mot *la vie*.

Aussi, en commençant par ce dernier caractère, un auteur américain exprime comme suit les mêmes thèses fondamentales :

1) « La vie vécue en son évolution est la catégorie essentielle du pragmatisme », c'est-à-dire le principe d'où l'on juge de tout. Notons seulement ici que les modernes, selon l'esprit des sciences positives,

oublent en définissant la vie par le mouvement et l'action, qu'il s'agit de mouvement *immanent* [[°1722](#)] ; et ils pensent plutôt à une activité externe qui soit utile à la vie terrestre : de là, les deux autres principes.

2) « La connaissance, pour le pragmatisme, n'est pas la contemplation objective d'une vérité, mais *l'acte* de connaître » en ce sens que « l'idée est *ce qu'elle fait* » : Penser, c'est résoudre des problèmes. La vérité est *utilitaire*.

3) Cette vérité est ainsi un attribut de l'idée conçue sous forme d'une vie qui s'extériorise : « Une idée est *vraie*, quand elle marche, c'est-à-dire quand elle réussit, quand elle remplit sa fonction ou accomplit ce qu'on lui demande. Une idée est essentiellement *pour* quelque chose, et quand elle *fait* ce pourquoi elle est, elle est une idée *vraie* » [[°1723](#)]. Une telle notion de la vérité entraîne évidemment *l'agnosticisme* quant à l'intelligence, car celle-ci est par essence spéculative : c'est une vision, non une action ; et cet aspect négatif *d'agnosticisme absolu* rattache clairement cette nouvelle philosophie à l'esprit kantien qui domine la pensée moderne depuis le XVIIIe siècle. Les deux autres thèses (vérité utilitaire, connaissance sentimentale) marquent l'aspect positif de la réaction pragmatique contre Kant. Et de même que le kantisme, en approfondissant le problème critique posé par Descartes, aboutissait à une nouvelle notion de la vérité infallible ; ainsi le pragmatisme est bien lui aussi une nouvelle théorie de la vérité.

Cependant, défini largement par ces trois principes, le pragmatisme est d'abord un *esprit*, un « mode de pensée » qui se retrouve à différents degrés chez un grand nombre de penseurs contemporains ; mais c'est sur les penseurs américains qu'il a agi le plus profondément. C'est l'un d'entre eux, C. S. Peirce, membre du « Métaphysical Club », qui lui a donné pour la première fois le nom de Pragmatisme dans un article du *Popular Science Monthly* de 1878 : « How to make our Ideas clear ? » paru en français la même année dans la *Revue Philosophique*. Mais c'est principalement William James qui se l'est approprié en en faisant le titre d'un de ses ouvrages ; et avec raison, car mieux que tout autre, il présente sa doctrine comme une nouvelle théorie de la vérité.

2. — **William James (1842-1910) : L'homme et l'oeuvre.**

§546). William James, né à New York, était l'aîné d'une famille de cinq enfants. Son père Henri James, était lui-même écrivain et philosophe, disciple du norvégien E. Swedenborgh : quelques mots sur ces deux précurseurs feront mieux comprendre le caractère de William.

Emmanuel Swedenborgh (1688-1772) né à Stockholm, fut d'abord attiré par l'esprit positiviste et il s'appliqua aux mathématiques et aux sciences naturelles et physiques : son ouvrage *Opera philosophica et metallurgica* (1734) prend « philosophie » au sens scientifique, comme le faisait aussi Newton son contemporain [[°1724](#)] : on y trouve des vues intéressantes de physique et d'astronomie. Son ouvrage *Oeconomia regni animalis* (1741) va dans le même sens. Mais en 1743 au cours d'un voyage à Londres, commencèrent ses nombreuses *visions*, lui révélant l'existence des *esprits*, anges et démons, qui nous entourent et exercent sur nous leur influence. Il entreprit de transmettre aux hommes sa découverte dans un grand ouvrage : *Arcana coelestia* (8 vol., 1749-1757), suivis de plusieurs autres, car il prétendait jouir d'un dédoublement de personnalité et ses « visions » étaient pour lui la preuve expérimentale de sa doctrine. Il enseignait donc l'existence de relations mystérieuses entre notre monde et l'au-delà, et il indiquait le moyen d'établir la communication par une nouvelle religion. Il eut une grande influence et, après sa mort, ses nombreux disciples organisèrent des *associations swédenborgiennes* qui se répandirent en Angleterre et aux États-Unis.

À cette époque, Henri JAMES (1811-1882), pasteur protestant, se préoccupait de morale et il cherchait, selon l'esprit du temps, à rapprocher le christianisme de la nature et des richesses de la vie : on le voit par le titre de ses ouvrages : *Moralisme et christianisme* (1850) ; — *La nature du mal* (1855) ; — *Le christianisme et la logique de la création* (1857) ; — *La substance et l'ombre, ou la Moralité et la Religion dans leur rapport avec la vie* (1863). C'est alors qu'il entra en contact avec les idées de Swedenborgh et s'en fit le zélé propagandiste. Il écrivit en 1869 *Le secret de Swedenborgh* ; puis *La société envisagée comme la forme rachetée de l'homme et comme le gage de l'omniprésence de Dieu dans la nature humaine* (1879). L'influence d'Emerson et de son transcendantalisme se fait également sentir surtout dans les premiers ouvrages, et elle s'accorde fort

bien avec celle du « swedish spiritism ». Par là Henri James inspira à son fils le goût du mystère et l'estime de l'expérience spécialement en religion.

Comme éducateur, Henri James cherchait à développer chez ses enfants, moins l'habitude d'obéir que l'affirmation de leur personnalité intellectuelle et morale : il aimait à provoquer entre eux, en émettant quelque idée paradoxale, de libres discussions, pour leur faire acquérir ce qu'un historien appelle « l'art de la pensée combative » [[°1725](#)]. William en tira sa méthode personnelle d'exposition enthousiaste, vivante et persuasive qui lui fut un précieux moyen d'influence.

Cette éducation était aussi fondée sur le respect de la liberté : respect si absolu qu'il s'accommodait de quelque désordre. Henri aimait les voyages que lui permettait sa fortune : William poursuit donc ses études en diverses villes d'Europe et d'Amérique au hasard des déplacements de la famille. On le trouve à Genève dans un pensionnat polyglote en 1855, à Londres, puis au Collège de Boulogne en 1859-1860, à Bonn, etc.

Revenu en Amérique, après un essai chez un Maître de peinture, il se fixe à Harvard, sans trouver aussitôt sa voie. Il commence par Lawrence Scientific School où il suit les cours de chimie et, en 1863, d'Histoire naturelle avec Agassiz. En 1864, il entre à Harvard Medical School, avec une interruption l'année suivante pour accompagner Agassiz dans une expédition naturaliste sur l'Amazone. Tombé malade à son retour, il part pour une cure en Allemagne où il se propose de reprendre ses études de médecine. Mais il y découvre la « Psychologie expérimentale » [[°1726](#)] ayant pour objet propre les phénomènes psychiques et il conçoit le dessein d'en faire une vraie « science » au sens moderne. Il achève pourtant ses cours de médecine et obtient son doctorat à Harvard en 1869. Il subit alors cette grave dépression nerveuse qu'il parvint à surmonter par la philosophie pragmatique [[§549 \(A, 2\)](#)], ce qui lui permit enfin de commencer son oeuvre.

En 1872, il entre à Harvard comme « instructeur » de physiologie, puis de philosophie ; et bientôt, utilisant des découvertes faites en Allemagne, il y ajoute un cours de psychologie et crée en Amérique le premier laboratoire de psychologie expérimentale (1875). Son grand ouvrage édité en 1890 : *Principles of Psychology* (qu'il résuma ensuite en *Briefer course of Psychology*), est le fruit de cet enseignement. Mais ses rapports avec Peirce

l'éveillèrent aux recherches philosophiques et il élaborait son système qu'il appliqua d'abord, suivant les tendances reçues de son père, aux phénomènes religieux, d'où son célèbre ouvrage : *The Varieties of Religious Experience*, édité en 1902. Puis il fit connaître sa philosophie qu'il appela « *Pragmatism* », en de brillantes conférences populaires données aux Lowell Lectures de Boston en 1907, précisées en 1909 par *The Meaning of Truth*.

W. James ambitionnait d'être le grand philosophe américain : il avait commencé un ouvrage plus technique dont il donna un avant-goût aux Hibbert Lectures en 1908 à Oxford (édité en *Pluralistic Universe*) ; mais il a laissé son travail inachevé. Épuisé par les luttes qu'il dut livrer pour défendre son pragmatisme, il mourut le 26 août 1910 en sa maison de New-Hampshire. Les ouvrages posthumes *Some Problems of Philosophy* (1911) et *Essays in Radical Empirism* (1912) nous ont conservé ses derniers efforts pour organiser sa philosophie en un tout cohérent.

Mais sa pensée, reflet de sa formation peu suivie et de sa personnalité mobile, n'a pas en tous ses détails l'unité d'un système achevé. On peut dire cependant que le centre d'attraction est constitué par la théorie du *pragmatisme* ; il y établit une règle de vérité dont il se sert principalement dans ses recherches de psychologie. C'est là qu'il propose sa célèbre hypothèse de la subconscience et sa métaphysique immanentiste, qui le rattache au mouvement (si sensible au XXe siècle) pour dépasser le positivisme, et qui est aussi une des sources du modernisme.

Précis d'histoire de philosophie

(§547 à §564)

3. — Théorie du Pragmatisme.

§547). La théorie du pragmatisme qui transforme la notion de vérité, n'est au fond qu'un nouvel essai de solution du problème critique. W. James, en effet, y a été conduit par une double préoccupation : d'une part, le souci de s'en tenir à l'empirisme [Sur le sens de ce mot, cf. §356] pour apprécier la valeur de nos connaissances. Rééditant les objections courantes sur l'impossibilité, pour nos idées abstraites et intérieures à la conscience, de s'identifier avec l'objet réel concret et extérieur à nous, il en conclut, sans approfondir davantage, que décidément Kant a raison : l'intelligence se fait illusion en croyant refléter en ses idées la *chose en soi* ; seul ce qui relève de l'expérience peut être accepté comme valable.

C'est pourquoi il se proclame pluraliste [°981], c'est-à-dire qu'à l'encontre de l'explication moniste de l'univers (Spinoza, Hegel, etc.) qui ramène tout à un principe unique découvert par l'intelligence, il pose comme données primitives une pluralité d'éléments hétérogènes, tels que les saisissent les sens, dispersés comme au hasard et formant un assemblage quelconque.

D'autre part, W. James a une seconde préoccupation : faire oeuvre scientifique ; et c'est pourquoi, non content d'énumérer et de classer les faits, il veut exprimer sur eux des « jugements de valeur ». Mais pour cela, il faut une *règle d'appréciation*, et l'on doit la trouver en dehors de la spéculation qui déformerait le réel en s'imposant à lui *à priori*. Il ne reste qu'à la chercher dans l'ordre pratique : pour le philosophe américain, *une doctrine est vraie dans la mesure où elle est utile et profitable* [°1727].

Par là, ajoute-t-il, notre intelligence retrouve son vrai rôle qui n'est pas statique et passif, mais dynamique et actif : « Penser, c'est résoudre des problèmes ». Nous constatons en effet que, dans la vie, nous éprouvons parfois une difficulté au contact de l'expérience : en hiver, par exemple,

nous souffrons du froid. C'est alors seulement que se produit au sens propre le phénomène de la pensée pour résoudre cette difficulté ; c'est en hiver que nous jugeons avec vérité : « Le feu réchauffe » ; car, auparavant, ce jugement n'avait aucun sens, n'ayant pas de raison d'être : il n'était ni vrai, ni faux. Et ainsi en est-il encore pour un bon nombre de questions purement spéculatives.

Par là aussi, le vrai est apprécié sans sortir de l'empirisme, en jugeant la doctrine par les faits concrets qui en sont la conséquence et qui la rendent pour nous utile et profitable. Du reste, il ne s'agit pas uniquement de profit matériel, richesse ou plaisir sensible, mais de tout ce qui favorise le progrès, la civilisation, la vie sociale et même la vie morale et intellectuelle ; ainsi, une absurdité ne sera jamais vraie, car elle ne peut que jeter le trouble dans nos habitudes de pensées. Et, bien que la vérité se mesure en dernière analyse sur le profit qu'en retire, non l'humanité (qui est une abstraction), mais chaque homme concret ; cependant, la communauté de nature entre les hommes assure une certaine stabilité à bon nombre de vérités : ainsi les aphorismes, comme les axiomes mathématiques, par exemple : « Deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles », restent vrais toujours et pour tous, car leur utilisation pratique est universelle. D'ailleurs, le fait que la société est indispensable au bien parfait de chacun garantit la vérité contre l'arbitraire individuel.

Il reste cependant que la vérité pragmatique n'a plus de valeur absolue, mais est toute relative à l'homme et variable avec lui. William James ne craint pas d'en tirer les conséquences, soit en théodicée (comme nous le verrons) [[§551](#)], soit en morale. Pour lui, les notions spéculatives de bien suprême, de devoir, de mérite, de liberté même n'ont plus, comme telles, aucun sens ; elles sont vraies seulement dans la mesure où elles nous suggèrent une direction qui vaut la peine d'être prise, en raison des avantages que nous en espérons. En ce sens, il est vrai que nous sommes libres et qu'il faut faire le bien, parce que ces affirmations sont de nature à développer notre personnalité dont l'élan se porte vers le désintéressement, le beau, le dévouement.

§548). Cette règle d'appréciation pratique résume les trois principes fondamentaux du pragmatisme, parce qu'elle s'attaque à la notion même de

la vérité qu'elle enlève à l'ordre spéculatif pour la conférer à l'ordre pratique. Ce qui lui donne une apparence de valeur, c'est qu'en effet une doctrine vraie ne peut avoir en tant que vraie, de mauvais résultat ; c'est pourquoi les « profits » [°1728] que nous y trouvons peuvent être un signe, une conséquence capable de démontrer au moins avec probabilité que telle doctrine est vraie. Mais les pragmatistes en concluent que l'utilité constitue *intrinsèquement* [°1729] la vérité, de sorte qu'un jugement n'est pas utile parce que vrai en soi, mais au contraire il est ou devient vrai au moment où il devient profitable : et telle est leur erreur.

Aussi, à prendre à la lettre le principe pragmatiste, les sciences et en particulier la morale sont ruinées par la base ; il ne leur reste pas plus de stabilité que dans le phénoménisme de Hume, puisque leur vérité dépend de l'utilité individuelle [°1730]. De plus, impossible de comprendre « quel est notre profit » en ignorant totalement ce qu'est en soi la nature humaine. Impossible de juger vrai ce qui nous est profitable, sans affirmer implicitement que « l'homme est à soi-même l'unique fin dernière en fonction de laquelle doit se mesurer la valeur de tous ses actes » : principe purement spéculatif et d'ailleurs erroné, puisqu'il revient à nier toute raison d'être extrinsèque à notre nature finie et contingente. Le pragmatisme se détruit ainsi en se posant ; il ne peut proposer son principe fondamental « qu'il n'y a pas de vérité purement spéculative », sans affirmer en même temps une vérité de ce genre.

On peut comparer à cette incohérence l'inébranlable fermeté du thomisme qui, fidèle au bon sens, se contente de philosopher avec l'intelligence, comme l'on regarde avec les yeux. Il sait d'ailleurs, en approfondissant le bon sens, résoudre toutes les antinomies qui arrêtent les modernes [°1731] et qui ont conduit W. James à ses positions paradoxales [°1732].

Celui-ci sera plus heureux dans ses recherches psychologiques.

4. — **Psychologie expérimentale et Métaphysique immanentiste.**

§549). William James est un des principaux représentants de la psychologie expérimentale, et son livre des « *Principes* » est devenu le manuel pour l'enseignement de cette science dans les universités américaines. Il y étudie d'abord les *faits conscients* et propose plusieurs théories originales ; puis,

ayant mené une large enquête sur le sentiment religieux, il l'explique par l'hypothèse de la *subconscience*, sur laquelle est greffée une *métaphysique immanentiste*.

A) La vie consciente.

Les analyses psychologiques de W. James ne s'inspirent pas d'un système fortement unifié : elles suivent l'expérience [°1733] et exposent à cette lumière, soit la vie consciente en général, soit divers points spéciaux.

1) **En général**, la conscience pour les positivistes [°1734] était simplement la série des faits intérieurs liés par les lois d'association et dont toute la réalité était celle des phénomènes physiologiques. W. James proteste, comme Bergson, contre cet épiphénoménisme. Au nom de l'intuition psychologique, il affirme que la conscience est une réalité irréductible à l'ordre physique ; son caractère essentiel est d'être un courant vital ininterrompu, inexprimable en concepts, et dont il s'efforce de décrire l'unité et la variété. Dans ce but, il distingue, à côté des **états transitifs**, les plus fondamentaux, parce qu'ils constituent le courant même de la vie intérieure, les *états substantifs* qui marquent dans ce courant des haltes ou des points de repère suggérés par l'expérience et qui permettent ainsi des divisions naturelles : on parle en ce sens de diverses facultés, l'intelligence, la sensibilité, la volonté.

Cette nature propre reconnue aux faits psychologiques permet de préciser leurs rapports avec le corps. L'interdépendance du fait de conscience en général et des phénomènes physiologiques, spécialement ceux du cerveau, est une loi certaine ; mais le *parallélisme parfait* n'est pas démontré. L'expérience s'explique mieux, selon W. James, en considérant le cerveau comme un instrument de transmission, reliant à l'organisme corporel les activités essentiellement distinctes de la conscience [°1735].

La loi la plus universelle en psychologie est la *loi d'intérêt* ; les réactions spontanées du monde intérieur sont ordonnées par nature au bien général de la personne. De même, les centres supérieurs du cerveau sont spécialement adaptés à répondre aux excitations de l'ordre supérieur, psychologique, dans un but évident d'intérêt pour la vie.

2) **Points spéciaux.** a) Ce qui distingue la perception de la sensation, selon W. James, c'est uniquement l'éducation, qui apprend à découper dans le champ de l'expérience des objets précis. L'un et l'autre acte est originellement une *intuition* du monde extérieur et de *qualités* saisies comme douées objectivement d'extension [[°1736](#)] (nativisme).

La loi de Weber a donc un fondement du côté de l'excitant d'où elle tire une réelle valeur ; mais les précisions mathématiques de Fechner n'ont guère de signification.

b) Le *concept abstrait* s'explique, selon W. James, grâce aux lois de l'attention. Celle-ci en effet est régie par la *loi de sélection*, selon laquelle la perception attentive ne saisit dans l'objet que ce qui intéresse en omettant le reste. Lorsque le résidu commun de plusieurs actes d'attention est fixé dans la mémoire, il forme une idée générale qui est enfin rendue pleinement utilisable par le symbole verbal (nominalisme) [[°1737](#)].

c) Enfin, W. James soutient la théorie de *l'origine physiologique des émotions*. On cherche d'ordinaire la cause des émotions et des passions dans l'objet bon ou mauvais porté à notre connaissance, et les mouvements d'attrait et de recherche ou de répulsion et de fuite qui s'ensuivent sont considérés comme des effets. W. James, d'accord en cela avec Lange, corrige cet ordre. Au lieu d'avoir : objet connu, — émotion, — réaction ; il y aura : objet connu, — réaction, — émotion. Celle-ci devient simplement le sentiment conscient que nous prenons des réactions viscérales, circulatoires, musculaires ou motrices, qui suivent la perception de l'objet ; ainsi, à la vue d'un loup, nous ne fuyons pas parce que nous avons peur, mais nous avons peur parce que nous fuyons. La preuve en est, selon James, qu'on arrête la passion en dominant les réactions ; et si l'on retranchait d'une émotion toutes les réactions concomitantes, extérieures et intérieures, il n'en resterait rien ou presque rien [[°1738](#)].

On peut trouver un rapport entre cette psychologie et le pragmatisme, grâce à la loi générale d'intérêt, car en considérant comme vrai ce qui est profitable, on se contente d'appliquer cette loi à l'ordre spéculatif. W. James en avait d'abord fait lui-même l'expérience : en 1870, au milieu d'une crise aiguë de neurasthénie, il trouva la guérison en faisant siennes la croyance

que Dieu l'assisterait et la conviction que sa propre liberté l'aiderait à améliorer son sort.

B) La Subconscience.

§550). L'inconscient ou subconscient était connu depuis Leibniz ; W. James en précise l'idée grâce aux recherches de psychologie expérimentale. Celles-ci ont en effet démontré, pour la sensation externe, la nécessité d'un *seuil*, c'est-à-dire d'un minimum d'intensité dans l'excitant, au-dessous duquel la qualité sensible, bien qu'existante, n'est plus connue, de même qu'au delà de l'horizon, il y a des objets visibles soustraits à notre vue. Par analogie avec ce seuil et ce champ visuel, la conscience est conçue comme un vaste champ d'observation où les objets doivent avoir une intensité minima pour frapper l'oeil intérieur. C'est là, en plein jour, que se constitue notre personnalité actuelle, grâce à la loi d'association qui groupe autour d'une tendance dominante nos idées, nos sentiments et nos autres faits psychologiques.

Mais au-delà de cette conscience éclairée, il y a la conscience subliminale ou subconscience où vivent dans l'ombre plusieurs consciences ou personnalités secondaires [[°1739](#)]. Ce n'est là évidemment qu'une hypothèse, puisqu'elle échappe aux constatations expérimentales ; mais elle est légitime, parce qu'elle fournit une bonne explication à de nombreux faits psychologiques, tels que le rétrécissement de la vue consciente lorsqu'on réfléchit fortement sur un point, le somnambulisme, les névroses et autres cas pathologiques où l'on change d'habitude, de mémoire et de caractère (dédoublement de la personnalité), etc. [[°1740](#)].

W. James explique de même le mécanisme des *conversions*, soit lentes, soit soudaines ; elles résultent, selon lui, du simple fait qu'une conscience jusque-là cachée apparaît en plein jour sous l'influence de circonstances favorables et réussit, tantôt d'un seul coup, tantôt après une lutte plus ou moins longue, à s'imposer et à refouler la personnalité précédente dans la subconscience.

Cette hypothèse de la subconscience a sa place légitime dans une science positive comme la psychologie expérimentale. Rien n'empêche que certaines sensations externes ou internes, capables d'être perçues par la

conscience, existent parfois sans être l'objet d'une introspection actuelle, car l'acte de *prendre conscience* relève d'une fonction spéciale qui accompagne normalement les autres faits intérieurs, mais peut s'en séparer [[°1741](#)], et les faits invoqués semblent l'exiger.

Mais par là tout n'est pas expliqué et la personne humaine au sens de réalité substantielle douée d'âme spirituelle n'en devient pas inutile ; elle est au contraire requise par plusieurs faits psychologiques, comme le sentiment de notre identité permanente et de notre responsabilité. Bref, si les observations positives du psychologue sont riches et profondes, les négations du positiviste restent arbitraires.

C) Métaphysique immanentiste.

§551). À cette théorie purement psychologique, le philosophe américain ajoute un important complément dans le but d'expliquer le caractère transcendant du sentiment religieux. Il constate en effet que toutes les expériences religieuses de conversion, malgré leurs diversités, ont en commun un double état d'âme : d'abord, une même inquiétude ou sentiment qu'il y a quelque chose qui va mal ; puis, une même délivrance, sentiment d'être sauvé de ce mal par une *Puissance supérieure* dont l'action réelle se constate par ses résultats bienfaisants dans la vie des âmes. Tout s'explique, selon W. James, si l'on admet que, par la subconscience nous nous identifions à un Être ou à un Moi plus grand que notre moi conscient, Être que l'on peut appeler Dieu ou le Divin.

Appliquant ici le principe pragmatiste, W. James affirme la vérité de cette croyance, parce qu'elle produit de bons résultats dans les convertis. Mais à la conception d'un Être infini et immuable, il préfère celle d'un Dieu fini, parce qu'elle explique plus facilement le mal et favorise davantage l'élan de la liberté vers le bien, pour « aider Dieu » à travailler plus efficacement aux destinées de l'univers. De plus, les attributs divins purement spéculatifs, comme l'aséité, l'immutabilité, l'immatérialité, la simplicité, doivent être écartés comme n'ayant aucun sens ; et il ne faut retenir que les attributs moraux, capables d'être utiles à notre vie : ainsi, ceux qui excitent en nous la crainte, comme la sainteté, la justice, l'omniscience ; ou qui éveillent l'espoir, comme la toute-puissance, la bonté.

Bref, pour le pragmatisme, les preuves de l'existence de Dieu abattue par la critique kantienne restent bien mortes. Cette existence n'est pas démontrée, mais c'est l'expérience religieuse qui y conduit comme à une croyance profitable, donc vraie. Il y a là, à l'état de tendance, dans cette *expérience interne du Divin*, les matériaux systématisés par les modernistes.

CONCLUSION.

§552). Inutile d'insister sur la faiblesse radicale d'une telle doctrine de Dieu ; nous y reviendrons en montrant la valeur très mesurée en philosophie de la méthode d'immanence [[°1742](#)] : celle qu'emploie William James pour donner une base expérimentale à ses thèses métaphysiques ; ses conclusions dépassent manifestement ses prémisses. Quant à son critère pragmatiste, règle qu'il adopte pour trouver la vérité dans notre connaissance de Dieu, nous en avons montré la fragilité [[§548](#)]. La vraie gloire de William James ne fut pas, comme il le désirait, de devenir un « grand philosophe », mais plutôt d'avoir dignement représenté l'Amérique parmi les bons ouvriers de la Psychologie expérimentale en coopérant efficacement à ses progrès si notables aux XIXe et XXe siècles [[°1743](#)]. Le psychologue des « *Principles...* » vaut mieux, à notre avis, que le philosophe de « *Pragmatism* ».

En ce dernier domaine d'ailleurs, son interprétation de la doctrine générale a été contestée par d'autres penseurs américains très remarquables, qu'il nous faut maintenant étudier.

3. Les pragmatismes dérivés.

§553). Le problème de la vérité que s'efforce de résoudre le pragmatisme de W. James, est un des plus importants de la philosophie : et de même que les premiers penseurs du Moyen Âge le rencontrèrent en expliquant dans leurs leçons l'Isagoge de Porphyre, ainsi les premiers philosophes américains le posèrent eux aussi spontanément en réfléchissant sur les théories des philosophes européens : l'idéalisme de Hegel, le transformisme de Darwin, et plus encore sur les découvertes des sciences modernes et les exigences des méthodes positives. Et, selon le génie très pratique du peuple américain, ils s'orientèrent vers la solution pragmatique. Mais à côté de W.

James qui mit au centre de sa doctrine le problème de la vérité, d'autres abordèrent la question de biais, et l'on peut les appeler « pragmatistes dérivés ».

Trois penseurs surtout se présentent avec un système assez complet : C. S. Peirce dont la vue centrale est d'ordre *logique* ; J. Dewey qui cherche un au-delà et ne prend le pragmatisme que comme un *instrument* pour atteindre la vérité totale ; J. Royce dont l'horizon est celui de *l'idéalisme*. Dans ces trois systèmes, pourtant, le problème de la vérité tient une place importante et il est résolu en un sens voisin de celui de W. James : par là se justifie l'appellation de pragmatisme. Ils ne dérivent pas, notons-le, de celui de James comme l'oeuvre du disciple dérive du maître : ce sont des constructions contemporaines, parfois rivales, mais apparentées. Si, du point de vue pragmatique nous les appelons *dérivées* parce que le problème de la vérité y joue un rôle plus secondaire, comme système philosophique, celui de W. James n'est sans doute ni le mieux construit, ni le plus achevé, ni le plus solide.

À ces trois pragmatismes, nous rattacherons plusieurs auteurs secondaires, parmi lesquels le plus notable est G. H. Mead, dont le *pragmatisme social* reste inachevé.

1. Le Pragmatisme logique. C. S. Peirce.
2. Le pragmatisme idéaliste. J. Royce.
3. Le pragmatisme de vérification ou Instrumentalisme. J. Dewey.
4. Le pragmatisme social. G. H. Mead.

1. Le Pragmatisme logique. C. S. Peirce (1839-1914).

§554). Né à Cambridge (Massachusetts), Charles Sanders PEIRCE [b154] reçut une éducation fortement marquée par les sciences modernes, mathématiques, chimie, astronomie, géodésie. Après ses études à Harvard où son père était professeur de mathématiques et d'astronomie, il entra au *United States Coast and Geodesic Survey* où il resta jusqu'en 1891 et qui lui demanda plusieurs voyages de missions scientifiques en Amérique et en Europe : il en profita pour écrire de nombreux articles scientifiques, et un ouvrage : *Photometric Researches* (1878). Ces occupations d'ailleurs lui

laissaient le temps de s'intéresser aux problèmes philosophiques et nous l'avons rencontré comme membre du « Métaphysical Club » [[§544](#)]. Ses préférences allaient vers les études *logiques* : de 1879 à 1884, il enseigna cette branche à Johns Hopkins University qui venait de s'ouvrir à Baltimore en 1865 ; il avait, dès 1866-1867, donné au Lowell Institute de Boston des conférences sur les logiciens anglais.

Il était convaincu d'avoir quelque chose de neuf à dire en ce domaine, et vers 1890, il résolut de se consacrer uniquement à son oeuvre logique, dont il prévoyait 12 volumes. Mais pour diverses raisons tenant surtout à son caractère, il ne trouva pas d'éditeurs et ne put se faire agréer comme professeur d'Université. Peu apte à gérer ses affaires matérielles et grevé de dettes, il dut vendre sa magnifique bibliothèque logique de 295 volumes et vécut ses dernières années dans les privations. Il continua pourtant avec courage son oeuvre, soutenu par ses amis, surtout W. James, et aussi Royce, Dewey et Mead qui appréciaient la valeur de ses travaux philosophiques. Il mourut avant de l'avoir achevée, en 1914. Après sa mort, un premier recueil d'essais fut édité par Morris R. Cohen, sous le titre : *Chance, Love and Logic* (1923) ; puis parurent : *Collected Papers* en six parties : 1. Principles of Philosophy ; 2. Elements of Logic ; 3. Exact Logic ; 4. The Simplest Mathematics ; 5. Pragmatism and Pragmaticism ; 6. Scientific Metaphysics [[°1744](#)].

Le **Principe fondamental** de Peirce peut s'exprimer ainsi :

Le rôle logique de signe joué par le mot et le concept pour nous conduire à la vérité totale, tire sa valeur des effets pratiques aptes à être produits par l'objet connu ou signifié. Par exemple, l'idée d'une âme immortelle sera vraie en raison de ses nombreux effets bienfaisants pour notre existence.

Ce principe est la théorie même du pragmatisme comme nous l'avons exposé plus haut [[°1745](#)]. Mais l'intuition philosophique de Peirce est plus complète et mieux unifiée que celle de W. James ; malheureusement, elle est aussi moins claire, plus difficile à comprendre. En suivant le mouvement le plus naturel de la pensée de Peirce, on peut distinguer quatre ordres successifs où les divers aspects du système s'éclairent en réagissant les uns sur les autres : l'ordre *logique* du signe, l'ordre *psychologique* de la

croyance, l'ordre *physique* des degrés abstraits, l'ordre *métaphysique* de la vérité totale.

A) **Ordre logique du signe.**

§555). La logique est l'étude des *mots* [[°1746](#)], signes sensibles des idées qui sont elles-mêmes signes de choses connues. Pour le philosophe chrétien, héritier des réflexions psychologiques d'Aristote et de toute la tradition des anciens, le signe se définit clairement : « *tout ce qui fait connaître autre chose* ». Bien que la plupart de nos signes soient corporels ou sensibles, la définition peut aussi se réaliser dans les choses spirituelles ; par exemple, la beauté d'un acte héroïque peut être signe de la présence de Dieu dans l'âme du héros. De là une distinction importante en notre logique entre le signe *formel* et le signe *instrumental*. Ce dernier est celui qui est d'abord connu en lui-même avant de faire connaître autre chose, par exemple, le drapeau dont on connaît les couleurs avant de savoir quel pays il désigne. Le *signe formel* est celui qui fait connaître autre chose sans être d'abord connu lui-même : il est d'ordre psychologique et spirituel. Telles sont nos idées ; par exemple, si je pense à un arbre, j'en ai évidemment l'idée dans mon esprit ; et cette idée est un *signe*, puisqu'elle me fait connaître l'arbre. Mais il n'est pas nécessaire de savoir qu'on a une idée, ni ce qu'est une idée pour connaître un arbre : l'idée est un *signe formel*.

Peirce semble avoir ignoré cette précision. Mais il commence par établir une distinction que nous éclairerons par celle des anciens entre signe *naturel* et signe *arbitraire* : c'est ce qu'il appelle la « fonction *dénotative* et la fonction *représentative* » du signe. La première, dit-il, est la fonction qui est dans une *propriété* du signe *liée physiquement* à la chose signifiée : c'est le signe naturel ; par exemple, la fumée signe du feu. La seconde est celle qui est le lien ou le rapport imposé par l'intelligence à un objet pour passer par lui à la connaissance d'un autre ; c'est le signe arbitraire, par exemple, la branche de laurier signifie la *paix*, parce que l'intelligence a décidé de mettre un rapport entre les deux, cette convention étant acceptée par la société. Elle est, dit Peirce, « quelque chose que le signe est, non en lui-même ou dans une relation réelle avec son objet (ce n'est ni la couleur des feuilles de laurier, ni leur lien avec la paix : il n'y en a pas), mais ce qu'il

est *par rapport à une pensée qui l'interprète* » ou, comme il dit en terme technique « *par rapport à un interprétant* » [[°1747](#)].

D'ailleurs, dans le signe naturel, il y a aussi cette « interprétation » puisque tout signe, par définition, doit faire connaître autre chose. Disons donc que la fonction représentative est celle qui s'exerce *seule* dans le signe arbitraire, à l'exclusion des liens physiques qui imposent à l'esprit l'explication dans le signe naturel.

Partant de cette notion ainsi comprise, Peirce en conclut que *toute* idée, étant signe de son objet, renvoie nécessairement à une autre idée par laquelle elle est interprétée. Mais cet « interprétant » étant lui-même une idée, en exige une autre, et ainsi à l'infini : ce qui, pour lui, signifie, semble-t-il, que jamais notre connaissance n'atteindra la pleine explication ou vérité absolue, comme nous le verrons au degré métaphysique. Seule la mort du logicien met un terme réel à sa régression à l'infini : « Toutes les pensées-signes, dit-il, sont traduites ou interprétées par les pensées-signes suivantes, sauf dans le cas de la fin brutale de toute pensée par la mort » [[°1748](#)].

Nous avons là une théorie dont la juste valeur ne pourra être mesurée que plus loin. Disons seulement ici que la notion de *signe formel* nous permet d'éviter la régression à l'infini. Si l'idée est signe de l'objet, puisque c'est par elle que nous connaissons cet « objet, *autre* que l'idée », elle n'a pas besoin d'une autre idée pour « faire connaître » ou être interprétée ; elle le fait par son essence même : l'idée est un signe qui est à lui-même son propre « interprétant ».

B) Ordre psychologique de la croyance.

§556). La logique a deux parties : la 1re (logique formelle) est dominée par la notion de *signe*. La 2e (logique matérielle) donne les règles pour atteindre la *vérité*, celle-ci étant la matière de nos jugements et raisonnements. Nous rencontrons ici le pragmatisme et sa nouvelle notion de vérité : l'originalité de Peirce est de l'envisager du point de vue de *notre activité de pensée* elle-même, sans doute parce qu'il en faisait, comme logicien, l'objet spécial de ses études. Mais peu soucieux de définir les sciences par leurs objets formels, il mélange les problèmes ; et pour montrer selon le programme

pragmatiste, comment se distinguent les idées vraies des fausses, il aborde une question de psychologie, celle de la croyance.

La « *croyance* » en psychologie moderne désigne en général « l'assentiment donné par l'esprit à un objet de pensée ». C'est une notion riche et complexe qui doit être précisée selon les problèmes [°1749]. Mais Peirce commence par la prendre au sens du langage courant où « toute affirmation [°1750] est une croyance » et au sens fort ou propre, si elle est « certaine », c'est-à-dire si on y adhère en excluant tout doute et par conséquent toute hésitation ; et il en relève d'abord le rôle fondamental en toute action digne d'un homme, parce qu'elle est *réfléchie*. L'homme, dit-il, agit parce qu'il *croit* à l'efficacité de son action ; et analysant cette croyance « pratique », il la distingue des croyances « spéculatives » comme celle qu'on donne au dogme religieux. Elle est, dit-il, une « habitude d'esprit » qui détermine nos actions [°1751].

Mais l'acte par lequel nous formons des idées, et les organisons en sciences comme font les astronomes, les chimistes, etc., est une véritable *action humaine* : nous agissons donc ainsi parce que nous croyons à l'efficacité de notre action : d'où la règle pour distinguer les idées vraies des fausses : « Considérer les *effets pratiques* que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de nos idées. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet » [°1752]. Si les résultats dont il s'agit sont utiles et favorables à la vie humaine, l'idée est vraie ; sinon, elle est erronée et doit être combattue.

Cette application originale du pragmatisme a le mérite de pénétrer jusqu'à la source même de la vérité qui est notre activité intellectuelle : elle donne ainsi un critère qui est *de droit* universel. Peirce l'applique d'abord en logique, pour déterminer le sens des mots, en donner la définition et dévoiler les équivoques : si, par exemple, le même mot « Démocratie » appliqué selon la double méthode de Russie et des U. S. A. produit des effets diamétralement opposés, c'est qu'il est équivoque. Mais la règle doit aussi s'appliquer au monde des réalités physiques auquel nous pensons par nos idées et nos sciences. Peirce prend comme exemple la *dureté du diamant*. L'affirmer c'est avoir une « croyance vraie » dans la mesure où nous savons que le diamant ne sera pas rayé par un grand nombre de

substances capables d'en rayer d'autres, comme le fer, l'acier, le marbre, etc. ; et nous retrouvons ici le paradoxe du pragmatisme : C'est en faisant la vérification que nous « produisons » la vérité que « le diamant est dur ». Deviendrait-il donc mou en l'absence de cette vérification ? Peirce, logiquement, concède qu'en un sens cela se peut ; mais, en un autre sens, il corrige ce paradoxe en arrivant à l'ordre *métaphysique* ; il convient d'attendre cette précision pour apprécier définitivement cette théorie.

C) Ordre physique des degrés d'abstraction.

§557). Cet ordre métaphysique est au sommet d'une échelle à trois degrés que Peirce a découvert dans les choses physiques en y appliquant par analogie les trois aspects du signe logique : *l'idée-signé*, *l'objet signifié*, *l'interprétant* qui rejoint le signe au signifié. Vivant habituellement dans le monde logique, il déduit à priori (par ordre descendant) de l'unité la dualité, de celle-ci la « tercité » comme il dit. Pour plus de clarté, nous prendrons l'ordre inverse, ascendant, qu'il décrit aussi d'ailleurs.

Le premier objet spontanément connu est le *monde corporel*, celui de la perception sensible : nos idées ont d'abord un caractère empirique ; elles expriment des objets d'expérience et leur vérité dépend des vérifications corporelles qui en montrent l'utilité pour la vie terrestre. Mais notre esprit n'est nullement emprisonné dans ce monde sensible et matériel, car il est capable d'abstraction et il la pratique sur les données venues des sens à un triple degré :

Au premier degré, l'abstraction sensible forme l'idée d'un phénomène complexe en rassemblant les divers résultats qu'il peut produire pour former un tout, un ensemble organisé : on aura, par exemple, l'idée du diamant, de l'eau, de l'homme.

Au deuxième degré, l'abstraction mathématique prend dans le phénomène des aspects corporels bien déterminés : les *figures* qui distinguent et multiplient les corps ; les *propriétés mesurables* : volumes, poids, etc. ; d'où le monde de la géométrie et des nombres, et les formules des lois mathématiques, qui servent en sciences modernes à définir et classer les corps et les phénomènes.

Au troisième degré, l'abstraction métaphysique s'attache aux lois et aux cadres les plus généraux et aboutit enfin à l'être universel qui contient tout.

À d'autres points de vue, Peirce distingue encore plusieurs autres formes d'abstractions : trois en particulier qu'il appelle *logique*, *hypostatique*, *abductive*, et qu'on peut rapprocher des trois degrés signalés :

a) L'abstraction *logique* est définie par lui « l'acte de supposer quelque chose concernant un élément d'un "percept" sur lequel l'esprit se pose sans tenir compte des autres éléments » [[°1753](#)] ; disons plus simplement « l'acte par lequel l'intelligence saisit son objet sous un aspect (ou mode d'être) en laissant de côté les autres » [PDP [§11](#) et [§566](#)]. Cette définition très générale est un genre qui convient à toutes les formes possibles ; mais tout d'abord à l'abstraction *physique* qui domine au début du travail scientifique.

b) L'abstraction *hypostatique* dégage de l'expérience un élément à part et le présente sous forme *d'entité*, ainsi, dans le diamant, la propriété de résister aux autres corps devient « dureté ». Or cette méthode d'hypostasier les propriétés s'adapte spécialement au 2^e degré qui traite des figures géométriques, comme *d'entités* mesurables devenues sujet d'étude, alors qu'elles ne sont que des manières d'être des corps. Pourtant, elle s'adapte aussi aux propriétés physiques [[°1754](#)].

c) L'abstraction *abductive* enfin aboutit à des lois et des catégories plus générales et ainsi, convient spécialement au degré métaphysique.

Deux observations méritent ici d'être faites. D'abord, l'objet de ces diverses abstractions étant ce qui apparaît directement aux sens (en grec : *phanairon*), Peirce intitule son étude « Phanéroskopie » ; mais c'est aussi ce que beaucoup de modernes appellent « phénomène », autre mot grec de même sens ; aussi, pour épargner un néologisme, vaut-il mieux parler pour Peirce comme pour Hegel et Husserl, de « phénoménologie ». La philosophie américaine apporte ainsi sa note propre à ce courant important de philosophie européenne.

Ensuite, Peirce est très frappé par l'extension de la *triade* : « Trois conceptions, dit-il, se retrouvent perpétuellement à tout propos dans toutes les théories logiques : ce sont les conceptions de Premier, Second,

Troisième, et il cite des exemples : En biologie, l'“arbitrary sporting” est premier, l'hérédité, seconde, et la fixation des caractères accidentels, troisième ; — dans la nature, le hasard est 1er, la loi, 2e ; la tendance à prendre des habitudes, 3e ; — L'esprit est premier, la matière seconde, l'évolution troisième. En logique également, l'idée-signe est première, la chose signifiée seconde, la liaison par l'interprétant, troisième » [[°1755](#)]. Peirce y voit trois catégories fondamentales qui marquent la structure des sciences et qu'il appelle, non sans abus de néologismes, « priméité, secondéité, tiercéité ». Elles se déduisent dans l'ordre logique, à priori. La « priméité » est un principe idéal unique avant lequel il n'y a rien et duquel tout le reste procède. Ce qui vient en second, c'est le fini concret, ce qui doit s'opposer à un autre pour exister. Le troisième, c'est le lien qui réunit en un tout les éléments du concret : la relation ou la médiation.

Mais cette déduction s'éclaire à la lumière de l'expérience, en remontant les trois degrés d'abstraction qui correspondent en ordre inverse aux trois catégories. Car c'est surtout dans l'abstraction physique qu'il faut lier en un faisceau (en un concept empirique, comme l'idée de diamant) les divers résultats qu'on expérimente pour réaliser une « idée vraie » ; ce premier degré correspond donc à la *tiercéité*. Dans les idées mathématiques plus simples et plus claires, c'est la *limite* qui est en relief pour distinguer chaque nombre, chaque figure, chaque corps ou chaque formule (chimique ou autre), cas fréquents en sciences modernes ; et la limite, c'est la *dualité* quantitative qui oppose deux objets et les distingue l'un de l'autre : elle correspond au 2e degré d'abstraction. Enfin le 3e degré métaphysique atteint *l'être*, premier principe.

Mais avant d'aborder ce dernier aspect, il faut relever en cette théorie de l'abstraction une application originale du *pragmatisme*. Il s'agit surtout des propriétés physiques obtenues par abstraction hypostatique, comme la dureté, la chaleur d'un corps, la pureté de l'eau, etc. Ces abstractions, selon Peirce, ne sont pas des qualités réelles des êtres (comme en scolastique), ce sont des *êtres de raison*, produits par le travail de notre esprit sur l'expérience. Mais ils nous fournissent un moyen d'agir sur la nature, et, si l'idée est vraie, à notre avantage. Directement, nous n'avons là qu'un signe verbal, un mot pour désigner l'objet d'expérience, comme en nominalisme. Mais ce signe suppose un fondement réel vrai, qui est le résultat utile de

l'idée bien faite. On pourrait appeler cette théorie un « *Nominalisme pragmatique* », et il s'oriente vers le *réalisme*. Une telle abstraction, dit Peirce, est un être de raison qui a une réalité : « Que le mot *dureté* soit réel ou non, la propriété, le caractère, le prédicat *dureté* n'est pas l'invention des hommes, comme le mot, mais est réellement et vraiment dans les choses *dures* ; elle est en elles toutes comme une sorte d'habitude, disposition ou comportement » [[°1756](#)].

Cette solution est incomplète et doit être précisée par les distinctions du *réalisme modéré* [[°1757](#)] : à condition de ne pas dépasser la règle de *l'évidence objective*, et de construire patiemment nos sciences à partir des intuitions sensibles prudemment constatées et clairement interprétées par l'intelligence à la lumière des premières vérités évidentes par soi, notre raison peut former des concepts et des jugements qui expriment avec *vérité* ce que sont les choses en elles-mêmes. Cette science humaine n'est pas exhaustive comme celle de Dieu, mais en son humble domaine elle est infailliblement vraie ; et la Foi surnaturelle nous apporte par divine Révélation un complément précieux, bienfait tout gratuit de Dieu ordonné d'abord à notre salut éternel, mais où notre raison trouve aussi un grand secours pour mieux voir les vérités même d'ordre naturel, comme le montrent en notre histoire les remarquables réussites de la philosophie chrétienne [[°1758](#)].

Peirce a lui aussi l'intuition, juste en soi, que les propriétés (*dureté*, *chaleur*, etc.) qui nous sont utiles et que l'abstraction hypostatique érige en substantifs, ont une valeur *réelle* ; mais il ne parvient pas à se dégager totalement de l'agnosticisme kantien : ce qui est *dans le réel*, selon lui, nous reste inconnu : la pensée qui en est le signe contient donc un « être de raison », c'est-à-dire un objet qui n'existe et ne peut exister comme tel, en dehors de la considération de l'esprit [[°1759](#)]. Le mot qui exprime cette idée abstraite est donc un simple signe vocal vide de contenu réel.

Bien plus, selon la logique du pragmatisme, c'est plutôt notre expérience qui, en constatant *l'utilité* de l'idée ainsi « nommée » en produit la vérité et lui donne son contenu réel, ce qui est un paradoxe difficile à admettre. Peirce s'est efforcé de l'éclairer, ce qui nous conduit au dernier aspect de sa doctrine.

D) Ordre métaphysique de la Vérité totale.

§558). Le pragmatisme, en cherchant ce qui est utile (comme source du vrai), se met en mouvement vers un but qui doit avoir un premier principe : l'ordre des fins ou des biens particuliers suppose un Bien suprême ou une fin dernière qui donne leur valeur et leur efficacité aux autres fins subordonnées. C'est là un instinct, une inclination nécessaire fondée sur notre nature intellectuelle où la volonté (appétit rationnel) suit spontanément la lumière spirituelle de la raison qui lui indique ce qui est bien : d'où le principe fondamental qui régit toute notre vie pratique : « *Il faut vouloir le bien !* » et d'une façon absolue, le Bien qui n'est que bien : le Bien absolu !

C'est là précisément que Peirce aboutit en appliquant le pragmatisme au troisième degré de l'abstraction métaphysique. Celle-ci, selon lui, est un travail de l'esprit sur les premiers résultats des deux autres degrés : sur les concepts empiriques et hypostatiques. Nous formons ainsi des *catégories* et des lois qui sont, sur un plan plus général, des « aperçus sur des conceptions », ce qui permet d'unifier et d'organiser en science les multiples observations rassemblées en concepts physiques et mathématiques. Kant avait ainsi résumé le travail des sciences positives en 12 catégories [[°1270](#)]. Peirce se proposait de réviser cette liste, et les trois catégories suprêmes (Premier, Second, Troisième) sont une indication de ce qu'il cherchait ; mais sa logique restée inachevée manque ici de précision. Ce qui importe d'ailleurs, c'est la manière dont il comprend le rôle et la valeur de ces catégories : nous y trouvons très logiquement une application du principe pragmatique, mais avec un remarquable effort d'approfondissement.

L'ordre métaphysique, évidemment, a la même valeur que l'abstraction hypostatique : « Les principes généraux, dit Peirce, les conceptions et les lois agissent réellement dans la nature » [[°1760](#)] : ce sont des êtres de raison avec fondement dans la chose. Mais en pragmatisme, c'est en formant l'idée grâce à l'expérience qui en découvre ses avantages, que l'on « produit » sa vérité. Le fondement réel de l'idée vraie est donc le pouvoir qu'elle nous donne d'agir sur la nature et, par là, de la rendre vraie. La théorie est logique, mais elle va contre les constatations du bon sens : ce

n'est pas nous, par exemple, qui mettons la *dureté* dans le diamant : nous l'y découvrons ; c'est plutôt le diamant (comme objet d'expérience) qui agit sur nous [°1761]. Peirce cependant, maintient qu'en un certain sens, *c'est l'utilité qui fait la vérité* : la non vérification des effets, dit-il, « empêche la dureté du diamant d'avoir la réalité qu'elle aurait sans doute eue autrement » [°1762]. Mais en même temps, il se met d'accord avec le bon sens : les expériences qui vérifient la dureté du diamant sont toujours *possibles*, même avant d'être faites. Il y a ainsi deux sortes de vérités : a) *la vérité au sens plénier*, qui est produite par l'esprit vérifiant les résultats d'une idée ; b) *la vérité qu'on peut appeler hypothétique*, qui se réfère à la possibilité d'une telle vérification : c'est la vérité d'une *proposition conditionnelle* dont Peirce donne la formule suivante : « Si une certaine sorte de substance est soumise à une certaine sorte d'action (agency), une certaine sorte de résultats sensibles s'ensuivra conformément à l'expérience acquise jusqu'alors » [°1763].

Cette vérification *incomplète* où l'on affirme [°1764] une idée comme vraie dès les premières expériences, est fréquente en divers domaines ; mais elle devient nécessaire au troisième degré d'abstraction où les lois et les catégories formées par l'esprit sont tellement générales qu'il y a toujours de nouveaux cas à expérimenter : on a une série pratiquement inépuisable qui se poursuit à l'infini.

On peut comparer cette *série infinie* à la série des idées comme signe logique qui renvoie à un « interprétant » lui-même signe logique, et ainsi sans terme. Mais dans l'ordre des vérités hypothétiques, rien n'empêche l'esprit de « passer à la limite ». Cette *limite* est un idéal semblable aux Idées de Kant (noumènes), réalisant pleinement, pour *l'utile*, la catégorie de « priméité » dont tout le reste découle : Bien absolu dont tous les avantages participent, Être infini dont tous les résultats d'expérience tirent leur être. C'est le mouvement vers le réalisme conduit à son terme, où le « nominalisme pragmatiste », tout en définissant l'abstraction comme un être de raison, croit qu'il y a, sous-jacent, un être en soi, une réalité, mais inconnaissable.

Car sur la valeur de cet idéal (Être ou Bien suprême) Peirce fait deux graves réserves. D'abord, le mouvement de l'esprit qui y conduit, appelé

« abduction », n'a rien d'une « inférence infallible » : c'est pour cela que Peirce appelle parfois sa philosophie un « faillibilisme ». L'abduction comme acte de l'esprit ne produit que des êtres de raison, y compris l'Idéal suprême.

De plus, la régression à l'infini n'étant jamais épuisée, cet Idéal est de droit inaccessible, comme vérité pleine où tout serait vérifié. En ce sens il est l'« Inconnaissable » au sens de Spencer [[§481](#)].

Pourtant, les premières vérifications suggèrent la possibilité de beaucoup d'autres ; d'où une première vérité hypothétique conférée à ces abstractions métaphysiques. Nos sciences expérimentales ont pour but de multiplier méthodiquement ces vérifications ; les catégories et les lois qu'elles obtiennent ne sont en soi que des approximations ; mais les échecs dans leurs applications deviennent des occasions de les préciser et de tendre à la pleine vérité. Dans l'ordre moral, où il s'agit du Bien suprême, tous les hommes organisés en société doivent coopérer à ce progrès : c'est leurs expériences mises en commun qui donnera à l'idéal du Bien suprême sa pleine vérité. Cet Idéal devient ainsi une réalité, mais pour l'avenir : Ce n'est pas un noumène sous-jacent qu'il faut découvrir, c'est un résultat favorable que la communauté des hommes doit produire. Si chacun ne possède pas le Bien suprême, l'humanité s'en approche ainsi indéfiniment. Peirce, en ce sens, dit qu'elle est régie par une évolution soumise à la loi de *l'amour*, et il appelle sa philosophie, un « *Agapisme* » !

§559) CONCLUSION. Bien qu'il ait voulu être d'abord un logicien, Peirce a posé les bases d'un système complet de philosophie et il a réussi, en approfondissant le pragmatisme, à lui donner une vraie *unité organique*. Dans son principe fondamental ; le rôle de la logique semble prédominant ; mais, si l'on regarde les écrits du philosophe, c'est, dirons-nous, l'aspect métaphysique de la *pleine vérité* qui a le plus de valeur ; car c'est en approfondissant sa doctrine en ce sens que Peirce a dépassé les limites, non seulement de la logique formelle qui s'occupe uniquement des signes de la pensée, mais aussi celles de l'utilité terrestre qui s'en tient aux valeurs d'ordre physique ou mathématique : Il aboutit à un idéal qui évoque, à la manière de Spencer, l'existence de Dieu, Bien suprême, capable de fonder toute vie morale comme tout travail intellectuel et scientifique.

Malheureusement, son élan vers la pleine vérité garde quelque chose d'inachevé : cette impression s'explique en partie par l'état des documents qu'il nous a laissés sans avoir eu le temps de les mettre tous au point. Mais le grand défaut de Peirce, (qui est celui de beaucoup de modernes) c'est d'avoir voulu à lui seul repenser tout le système philosophique, au lieu de s'assimiler d'abord les vérités découvertes par la sagesse des Anciens, surtout des penseurs chrétiens. Ainsi ses conceptions du signe en logique, de la croyance en psychologie, des degrés d'abstraction et des propriétés en physique et, en métaphysique, des transcendants, l'Un, le Vrai, le Bien, restent vagues et indéterminées.

Il eut le mérite d'ouvrir de nouveaux horizons et d'attirer l'attention sur le monde spirituel des idées et sur leur fondement dernier. L'influence considérable qu'il exerça sur les philosophes américains du XIXe siècle fut en général bienfaisante pour élargir leurs vues et les faire pénétrer dans le monde spirituel en surmontant le positivisme. Il reste encore peu connu en dehors des U. S. A. ; et sa doctrine, malgré sa réelle valeur, est moins un système achevé qu'une initiation riche en suggestions fécondes.

2. - Le Pragmatisme Idéaliste: J. Royce [[b155](#)] (1855-1916)

§560). Né en Californie dans un camp de pionniers (Grass Valley) où il n'y avait pas d'école, Josias Royce reçut sa première instruction de sa pieuse mère qui lui transmit le sens des valeurs spirituelles. Entré en 1871 à l'Université de Californie récemment fondée, il manifesta son goût pour la philosophie : il obtint une bourse d'étude pour l'Allemagne où il s'initia à Schelling, Schopenhauer et aussi Lotze. De retour en Amérique, il travailla à Johns Hopkins University sous la direction de l'hégélien G. S. Morris ; et il conquit son doctorat en 1878, avec sa thèse : *The Possibility of Error*. Après quelques années d'enseignement en Californie, il obtint enfin, selon son désir, et sur la recommandation de W. James, une chaire de philosophie à Harvard, en 1882, où il enseigna jusqu'à sa mort en 1916.

Ce fut là qu'il écrivit son oeuvre à la fois philosophique et littéraire. Son premier ouvrage : *The Religious Aspect of Philosophy* (1885) lui valut l'invitation de donner les *Lowell Lectures*, consacrées à la religion ; mais il n'accepta pas la condition qu'on y mettait de donner par écrit une

« Profession de foi » et il se consacra à des essais plus littéraires (« Souvenirs de Californie »). Cependant, il n'abandonnait pas la philosophie et il publia en 1892 *The Spirit of Modern Philosophy* ; et ayant donné à Edimburg les Giffords Lectures, il les publia en deux volumes : *The World and the Individual*.

Royce était d'abord, à Harvard, l'ami et le collègue de W. James ; mais au début du XXe siècle, celui-ci se mit à attaquer violemment son idéalisme. Aux reproches plutôt négatifs de James, se joignirent les critiques plus positives de Peirce qui lui conseillait fortement l'étude de la logique mathématique ; Royce suivit le conseil : il écrivit plusieurs articles sur ce sujet, et surtout il y puisa une orientation plus sociale pour sa doctrine : son système idéaliste mérite par là de prendre rang parmi les pragmatismes dérivés. Les derniers ouvrages où il développe ce nouvel aspect sont : *The Philosophy of Loyalty* (1908) ; *The sources of Religious Insight* (1912) ; *The Problem of Christianity* (1913) ; *War and Insurance* (1914) et un article de Yale Review : *The Hope of the Great Community* (1916).

Nous proposerons comme suit son **Principe fondamental** :

Tout s'explique par l'unité de l'Esprit, qui contient toutes les vérités sous forme d'intentions d'où découle le monde des volontés libres.

Le monde, dit en ce sens Royce, dans lequel « l'homme libre se tient droit et avance, est le monde de Dieu tout en étant le sien » [[°1765](#)]. Il traduit ainsi en système philosophique l'unité paulinienne du « Corps mystique » qui inspirait la piété de sa mère et qui demande à chaque âme chrétienne de réaliser sa destinée personnelle en participant avec tous les saints à la même vie toute spirituelle du Christ. Il donne ainsi à l'idéalisme hégélien une signification plus conforme au bon sens, et il utilise pour cela la thèse pragmatiste, soit en l'appliquant à Dieu (*pragmatisme absolu*), soit en le réalisant dans la « communauté des personnes humaines » (*idéalisme communautaire*) : mais d'abord, pour fonder sa doctrine, il s'attaque au problème de l'Esprit absolu.

A) Existence de l'Esprit absolu.

§561). Toute philosophie, en effet, demande la justification rationnelle des thèses adoptées par le penseur. Or, l'existence d'un Esprit unique et infini, qui explique tout, même si elle est suggérée par la Révélation, n'est pas une vérité immédiatement évidente comme un premier principe. Royce en présente une démonstration originale, fondée sur l'existence de nos *erreurs* : celles-ci sont un fait évident, certes, qu'on ne peut nier et qu'il faut expliquer.

Or ce fait ne s'explique que s'il existe un Esprit unique contenant toutes les vérités. Royce note d'abord que le scepticisme universel lui-même ne met pas en doute la vérité en soi : il la cherche au contraire comme un idéal désirable ; mais il doute de chacune de nos affirmations, ou parce qu'elles se contredisent ou parce qu'on constate trop souvent qu'elles étaient erronées. C'est pourquoi, quand, à cause des erreurs, plusieurs affirmations se rencontrent sur un même fait, on doit supposer « que ces pensées différentes ont la même fin et ne font qu'un », comme dit Royce [[°1766](#)] : elles nous renvoient ainsi à un esprit qui doit être *un* comme la fin poursuivie et qui, pour expliquer toutes les erreurs possibles, possède en lui toutes les vérités.

Un raisonnement semblable aboutit au Bien suprême en partant de l'existence des maux et de ce qu'il y a de vrai dans le pessimisme de Schopenhauer : car on peut avec ce dernier, mettre en doute la valeur de toutes les fins particulières poursuivies par les hommes comme source de bonheur, puisqu'elles engendrent au contraire le malheur ; mais, dit Royce, ce doute contient en son sein une vérité, à savoir que tous les buts particuliers doivent se conformer à un idéal absolu [[°1767](#)]. C'est ce Bien absolu qui explique tous les échecs pratiques de nos malheurs, comme la Vérité absolue explique tous les échecs théoriques de nos erreurs.

Cette manière d'atteindre le Bien et le Vrai par leur contraire est assez détournée ; Royce prend aussi le chemin direct ; par exemple, pour fonder la valeur de nos expériences particulières : « Toute interprétation intelligente d'une expérience, dit-il, implique qu'on fasse appel... à partir d'un fragment d'expérience à un "tout expérientiel" plus organisé, dans l'unité duquel on conçoit que ce fragment ait sa place organique » [[°1768](#)]. On trouve là le mouvement naturel de l'esprit qui cherche l'explication du

multiple dans l'Un ou d'une perfection participée (mêlée et changeante) dans son Idéal parfait.

Ce raisonnement rappelle le néo-platonisme qui commence par l'intuition du Bien, Être absolu (*l'Un*), évidemment réel, selon lui, pour expliquer tout le reste. L'originalité de Royce, qui part du fait, soit de l'erreur soit du mal, a au moins l'avantage de ne pas nier l'évidence, comme fait Plotin en excluant tout mal de l'univers. Il faudrait sans doute donner à la théorie plusieurs précisions pour éviter le panthéisme ; mais elle ne manque pas en soi de valeur [[°1769](#)].

B) Le Pragmatisme absolu.

§562). En s'élevant à la notion d'Esprit absolu, le philosophe idéaliste est souvent tenté d'absorber dans son unité toutes les pensées partielles réalisées dans les sciences humaines : il tombe alors dans le panthéisme, et ce fut l'erreur fondamentale de l'idéalisme allemand après Kant. J. Royce réussit à vaincre ce danger en concevant la vérité comme l'y invitait le pragmatisme, sous une forme active ; dans la totalité des idées que synthétise l'Esprit, il distingue deux aspects : le monde de la *description* et celui de *l'appréciation*.

L'idée prise en soi est d'abord une simple représentation d'un objet, par exemple d'un carré ou d'un cercle, d'un homme ou d'un vivant comme l'arbre. Définir une idée, c'est la décrire par ses limites qui la distinguent des autres ; et dans les réalités d'expérience sensible, les limites corporelles distinguent et opposent clairement les objets représentés : c'est le *pluralisme* qui s'impose. Mais dans la pensée toute spirituelle de l'Esprit absolu, toutes les limites réelles dues à la matière sont exclues : sous l'angle de la *description*, l'Absolu absorbe en son unité toutes les idées qui se multiplient, se diversifient et s'organisent dans nos sciences.

Mais nos idées ont un autre aspect : celui de *l'efficacité* pour produire des effets utiles ; par exemple, l'idée d'une humanité rivée au déterminisme des lois de l'univers est bien moins tonique, moins féconde et utile que celle d'une âme humaine libre et immortelle. Considérées ainsi, les notes d'une idée n'ont pas seulement un aspect *interne*, descriptif, mais un aspect *externe*, intentionnel qui est un plan d'action et suggère une expérience où

elles montrent leur prix ou leur valeur : c'est le monde de l'appréciation ; et, selon Royce, ce caractère *intentionnel* d'où surgit l'amour et la volonté, est le *principe d'individuation*, c'est-à-dire ce qui donne à la nature pensée, sa réalité individuelle, ce qui la place dans l'univers comme distincte des autres, chargée d'accomplir sa destinée propre.

Déjà dans nos idées humaines, on peut constater cet aspect pratique, bien qu'assez mesuré et incomplet : le réel qui nous entoure nous oblige souvent à modifier nos intentions ; mais celles-ci à leur tour sont des instruments qui modifient le réel. Plus une idée est efficace, plus elle est vraie, comme celle de l'âme libre immortelle. Cependant c'est dans l'Esprit absolu que se rencontre pleinement ce caractère de l'idée. Toutes les représentations, en effet, synthétisées dans l'unique vérité qui fonde toutes nos sciences, sont comme le *plan* de l'univers avec toutes ses richesses et ses lois. Elles présentent à l'Esprit absolu les objets dignes d'être aimés et voulus qu'il réalise en créant et gouvernant l'Univers. Les Idées divines ainsi considérées réalisent parfaitement l'idéal du « monde de l'appréciation » ; et aussi la définition de la vérité selon le pragmatisme, car elles ne *constatent* pas, comme les nôtres, les richesses qui préexistent dans la nature des choses : elles les *produisent* réellement. Royce avec raison appelle sa théorie, le « *Pragmatisme absolu* ».

Un tel pragmatisme est un juste équilibre entre le monisme panthéiste de l'idéalisme, et le pluralisme anarchique de W. James : il maintient la distinction réelle des objets pensés par Dieu, puisque leur principe d'individuation est cet aspect intentionnel qui définit le pragmatisme ; et il fonde l'unité et l'harmonie des lois de l'Univers, parce que l'Esprit absolu est aussi, et d'abord, la synthèse de toutes nos vérités partielles.

C) L'idéalisme communautaire.

§563). C'est dans le monde de la vie consciente dont nous avons l'expérience en nous-mêmes que le principe d'individuation pragmatiste prend toute sa valeur. Tous les êtres inférieurs y compris les animaux ont sans doute une destination individuelle, mais, pour la réaliser ils obéissent aveuglément au déterminisme de la nature dont ils sont un simple rouage. L'homme au contraire, esprit conscient, peut choisir sa destinée et la réaliser

librement. Il est une *personne* qui existe au sens plénier. C'est pourquoi nos idées ont un caractère pragmatique surtout dans l'ordre moral.

Royce, nous l'avons dit, constate que l'efficacité de nos *intentions* ou de nos idées, *vraies* en ce sens, est limitée en fait ; or il explique ce fait par l'action universelle de l'Esprit absolu : car chaque personne humaine est un élément prévu et voulu par le plan universel des Idées divines, et nos idées trouvent précisément leur efficacité en rejoignant un aspect de ce plan divin. Cette excellente remarque peut éclairer une façon valable de comprendre la théorie de Royce.

Si en effet, en pragmatisme, « est vrai ce qui est utile ou efficace », on peut le dire avec raison d'une décision personnelle, quand elle choisit précisément ce qui est l'objet d'une « intention divine », ce qu'exprime l'Idée éternelle où Dieu fixe à chacun sa destinée. Dans l'ordre moral, la « vérité » de nos décisions libres est ainsi garantie par la Vérité de l'Esprit de Dieu : ce pragmatisme moral est une participation valable au pragmatisme absolu dont parle Royce. Sans être explicitement donnée par les textes, cette interprétation ne semble pas dépasser la pensée de notre philosophe.

Celui-ci, sous l'influence de Peirce, a plutôt donné une orientation *logique* à sa doctrine, mais dans un domaine qui lui est propre, celui de la vie religieuse et du christianisme interprété philosophiquement [[°1770](#)]. Il rêvait de présenter à l'humanité entière, un peu à la façon de Leibniz [[§359](#)] une doctrine qui réconciliât tous les chrétiens et tous les hommes de bonne volonté en une *Grande Communauté* où l'Esprit absolu serait la règle suprême : à la fois source efficace de réussite pour nos efforts et idéal que chaque personne devrait atteindre librement. Mais n'ayant d'autre autorité que celle de la philosophie pour transmettre son message, il se confia à la théorie de l'interprétation du signe logique exposée par Peirce [[§555](#)]. Cette *interprétation*, en effet, (qui donne leur sens à nos idées interprétées comme *signe*) dépasse par sa nature même les limites de l'individu. Elle exige « quelqu'un » qui s'adresse à « quelqu'un » pour se faire comprendre : c'est un processus mental *social* qui se distingue par là de la perception sensible et de la conception des idées. Et puisqu'elle constitue, comme le prouve

Peirce, une série de soi *infinie*, ce processus donne naissance à une Communauté indéfiniment extensible qui tend à englober tous les hommes.

Royce montre d'ailleurs qu'on retrouve partout l'interprétation : dans les recherches qui paraissent personnelles, car elles supposent implicitement l'intention de les communiquer à d'autres ; et même sous un aspect *cosmique*, quand le présent nous livre l'interprétation du passé par l'avenir : « Ainsi les érosions et les dépôts d'une période géologique présente laissent des traces qui, lues par un géologue, interpréteraient l'histoire passée de la croûte terrestre pour les observateurs des périodes géologiques à venir » [[°1771](#)].

Mais c'est surtout dans la vie humaine que s'applique ce processus d'interprétation, où les hommes d'une génération réagissent les uns sur les autres pour résoudre leurs problèmes, et où les générations successives qui font l'histoire se conditionnent mutuellement. « L'Histoire de l'univers, dit Royce, dans l'ordre du temps, est l'histoire, l'ordre et l'expression de la “Communauté universelle” » [[°1772](#)].

Une première application est celle des « assurances » où Royce montre [[°1773](#)] le moyen efficace d'éviter les guerres et de sauver la paix. Mais ce n'est là qu'un cas particulier où se révèle l'aspect pratique de l'esprit américain.

En vrai philosophe, Royce s'élève au plan universel de Dieu Esprit absolu et il traduit son idéalisme communautaire dans ce qu'il appelle la « Religion de la Loyauté » ; car l'« Interprète » souverain qui commande le processus social dont nous venons de parler, c'est Dieu lui-même, selon la doctrine du Pragmatisme absolu. La Communauté qui doit en résulter se présente au philosophe toute semblable au « Corps mystique du Christ » conçu par saint Paul : elle unit toutes les âmes de bonne volonté dans une société fondée sur l'estime et l'amour mutuel, fruit de la *loyauté* avec laquelle chaque membre, chaque personne libre, cherche et trouve en sa conscience *l'intention* spéciale qui traduit l'Idée exemplaire de Dieu et que chacun doit réaliser dans sa vie. Certes, si chaque homme prenait cette « loyauté » comme règle de sa vie, l'humanité rejoindrait progressivement « l'interprétation » même de l'Esprit absolu et créerait la « Grande

Communauté » annoncée et proposée comme Idéal par la philosophie de Royce.

§564) CONCLUSION. La philosophie de Royce ne nie pas les réalités matérielles, mais elle ne leur porte que peu d'intérêt : elle explique le monde par les Idées divines et insiste surtout sur la vie spirituelle des personnes libres unies en société religieuse ; et c'est en ce sens qu'elle est un *idéalisme*. Elle a trouvé dans l'Esprit absolu un principe d'unité qui en fait en droit une synthèse complète, bien qu'en fait elle n'ait pas atteint les vastes proportions du système de Hegel ; mais l'inspiration chrétienne lui assure un équilibre plus conforme au bon sens, évitant le panthéisme, affirmant la responsabilité des personnes humaines et leur devoir de se soumettre aux directives de la Providence : c'est là un grand progrès sur le monisme hégélien. Il est très vrai en effet, que « le monde moral où vit l'homme libre est le monde de Dieu tout en étant celui de l'homme » [[°1774](#)], et le chrétien reste philosophe s'il montre la valeur rationnelle d'une telle morale, même s'il l'a d'abord connue par la Foi. Mais pour rester « philosophe chrétien », il doit aussi réserver explicitement une distinction nette entre *nature* et *supernature* : car, ramener la doctrine révélée au niveau d'une philosophie, c'est l'erreur fondamentale du *rationalisme* ; et le pragmatisme idéaliste de Royce ne semble pas l'éviter clairement. Le bel idéal spiritualiste qu'il propose est irréalisable sans la grâce du Christ.

Enfin, comme pragmatisme, il tombe sous les remarques déjà faites à ce système [[§548](#)] ; s'il peut s'appliquer aux Idées créatrices de Dieu, seules capables de « produire » la vérité, chez les hommes, il est indéfendable.

Précis d'histoire de philosophie

(§565 à §584)

3. - Le Pragmatisme de Vérification: L'Instrumentalisme de J. Dewey [[b156](#)] (1859-1952)

§565). Né à Burlington dans le Vermont, John DEWEY suivit les cours de l'Université de Vermont où il s'intéressa à la physiologie de Huxley et à l'évolutionnisme de Darwin. En 1888, il vint à Johns Hopkins University où G. S. Morris l'initia à la philosophie de Hegel et G. S. Hall à la psychologie expérimentale et à la pédagogie. Ayant obtenu son doctorat avec une thèse sur la psychologie de Kant, il professa à Ann Arbor à l'Université de Michigan (1884-1894). Les écrits de ce temps : un manuel de Psychologie (1887), deux opuscules de morale : *Outlines of a Critical Theory on Ethics* (1891) et *The Study of Ethic* (1891), etc., montrent une évolution dans sa pensée : il se détache de l'idéalisme hégélien sous la pression des faits que lui révèlent la psychologie de W. James et le comportement de ses enfants [[°1775](#)].

En 1894, il quitte Ann Arbor pour Chicago où l'Université avait une chaire de pédagogie ; il y fonde la célèbre École laboratoire appelée communément École-Dewey. Pour la soutenir, il donne des conférences qu'il édite sous le titre *The School of Society* (1900). Son article *The Reflex-Arc Concept in Psychology* (1896) le montre partisan d'une psychologie « globale » qui fut à l'origine du mouvement appelé « fonctionnalisme », apparenté à la psychologie du comportement. Ses occupations pédagogiques contribuèrent fortement à l'éloigner des théories à priori de l'idéalisme et à adopter la démocratie comme force directrice de l'éducation. En 1904, il donne sa démission de professeur à Chicago pour protester contre l'annexion de son École à l'Université, décidée sans son accord ni celui des parents d'élèves. Après un voyage en Europe, il revient enseigner à Columbia University en 1905 jusqu'à 1930, date à laquelle il prit sa retraite. Entre-temps il avait accompli divers voyages, au Japon et en Chine (1908-1909), en Turquie (1924), au Mexique (1926), en Russie

Soviétique (1928), en Angleterre (1929) pour exposer ses idées en pédagogie et sur la Démocratie.

L'enseignement de Chicago se traduit par l'édition de plusieurs ouvrages : *Ethics* (1908, en collaboration avec Tufts) ; *How we Think* (1910) ; *Interest and Effort in Education* (1913) ; *Democracy and Education* (1916) ; *Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (1922). La période de Columbia correspond au plein épanouissement du pragmatisme de W. James. Dewey qui, par ailleurs, était sympathique aux directives générales du système, tint à préciser sa position et à la distinguer de celle de James. Il écrivit dans ce but, en 1910 : *The influence of Darwin*, et en 1916, *The Pragmatism of Peirce*, où il rattache plutôt son « Instrumentalisme » à ces deux philosophes. Il précise sa conception du pragmatisme dans l'ouvrage collectif : *Creative Intelligence* auquel collaborèrent avec lui A. W. MORE, H. C. BROWN, G. H. MEAD, B. H. BODE, H. W. STUART, J. H. TUFTS et H. M. KALLEN. L'influence de Peirce se fait aussi sentir dans son *Essay in Experimental Logic* (1916). Mais sa pensée s'élargissait vers la métaphysique, comme le montrent ses deux ouvrages : *Experience and Nature* (Carus Lectures 1925) et *The Quest for Certainty* (Gifford Lectures, 1929). Après sa retraite il écrivit encore principalement : *Philosophy and Civilisation* (1931) ; *Logic : the Theory of Inquiry* (1838) ; *Experience and Education* (1938) ; *Theory of Valuation* (1939) ; *Problem of Men* (1946) ; et en collaboration avec Bentley : *Knowing and the Known* (1949). — Citons encore *Art as Expérience* (1934), conférence où il expose son esthétique.

Outre ce domaine plus théorique, Dewey entra résolument dans celui de l'action, soit en pédagogie, soit en politique où ses convictions démocratiques le firent considérer par plusieurs comme favorable au Communisme. Il exprime ses convictions en plusieurs ouvrages ou articles de revues. Mais, comme il convient en cette Histoire de la Philosophie, nous n'entrerons pas dans ce domaine de l'actualité, et nous nous efforcerons de montrer la valeur doctrinale de cette oeuvre si riche, où le pragmatisme est intégré en un système complet de philosophie.

A) Principe fondamental.

§566). Dewey s'élève en effet à une vue universelle du système pragmatique, et cette vue comporte deux parties, comme suit :

La vérité au sens propre est celle que doivent produire toutes les générations d'hommes unis en société, où les efforts de chacun dépendent dans leur succès de l'influence de tous les autres.

Cette activité de chaque esprit individuel tendant vers la pleine vérité prend la forme d'une « enquête » dont le terme est une « vérité provisoire », parce qu'il est le « résultat garanti », c'est-à-dire la solution dûment vérifiée d'un problème.

La première partie de ce principe exprime le pragmatisme absolu, en le concevant à la manière de W. James, comme la solution du problème de la vérité ; mais Dewey considère cette solution comme un idéal qui est toujours loin d'être acquis. D'où la deuxième partie : nous ne résolvons que des problèmes particuliers qui aboutissent à des vérités partielles ; et celles-ci ne sont qu'un chemin vers le but. *L'enquête* qui les découvre n'est qu'un « instrument » pour construire peu à peu la vérité pleine, et l'on parle en ce sens *d'instrumentalisme* pour désigner cette théorie que Dewey appelle un *Pragmaticisme* pour le distinguer du « Pragmatisme » sans nuance de W. James. Nous l'appellerons plus simplement « Pragmatisme de vérification », ce qui résume bien la première étape qui aboutit aux vérités partielles.

Le principe fondamental que nous proposons synthétise tout le système : Dewey ne l'exprime nulle part de cette façon et n'essaie pas d'en donner directement la preuve. Pour en voir la valeur, nous allons exposer successivement sa théorie de *l'Enquête* qui est bien une forme de pragmatisme ; puis, son intuition métaphysique de la Vérité totale, d'où découlent ses vues de Morale et de Pédagogie.

B) L'Enquête : Pragmatisme de vérification.

§567). Si Dewey a mis le meilleur de sa philosophie dans ses réflexions sur la vérité, il commence par s'établir fermement sur le terrain de l'expérience sensible : lui-même nous engage à entrer dans sa pensée par ces *présupposés empiristes*, quand il relie son pragmatisme au darwinisme [[°1776](#)] : c'est une théorie de la nature conforme à l'évolutionnisme anglais qui sous-tend la description du *mécanisme de l'enquête*, et ses *applications logiques*.

1) **Présupposés empiriques.** Le philosophe chrétien, fidèle au bon sens, admet comme vérité fondamentale justifiée par son évidence, que la nature est constituée d'un ensemble de *réalités substantielles* (parmi lesquelles l'homme tient une place éminente) qui se manifestent par leurs opérations, leur inter-action. Mais les « sciences positives », selon les vues d'A. Comte, remplacent par leurs « lois » ces notions métaphysiques déclarées caduques ; et, au XXe siècle surtout, le philosophe moderne ne voit plus dans la *nature* qu'un ensemble de phénomènes ou de faits d'expérience. Tel est le présupposé empiriste admis par Dewey, sous l'influence du milieu semble-t-il, car il n'essaie pas de le justifier ; mais il étudie les propriétés de cette « nature » de façon originale.

Il appelle cet ensemble de faits constitutifs de la nature, des *transactions* [[°1777](#)], parce qu'il n'y a pas d'actions isolées : chaque fait provient d'un autre et en produit d'autres. Mais cette dépendance mutuelle ininterrompue n'est pas désordonnée : elle est réglée par des lois, dont celle *d'adaptation* décrite par Darwin [[§476](#)], est une des plus importantes. Ces lois produisent des groupements de phénomènes nommés *structures*, qui se transforment sans doute, mais plus lentement. Les structures ont entre elles des affinités et forment ainsi des ensembles doués d'une certaine stabilité qu'on appelle les « substances ».

Bref : il n'existe dans la nature que des transactions ; mais les structures sont des transactions lentes ; les substances sont des groupes stables de transactions et de structures : la nature enfin, est l'ensemble structuré de toutes les transactions.

Dewey applique cette théorie à l'homme qui n'est pour lui qu'un groupement mieux réussi de phénomènes. L'âme comme substance ou le moi comme sujet personnel n'est qu'une illusion due à l'extraordinaire multitude des transactions qui s'équilibrent en nous ; malgré le changement continu, il y a toujours un résidu relativement stable qui nous fait croire à un principe distinct d'unité. Mais, pour Dewey, les lois naturelles qui commandent notre vie consciente suffisent à rendre compte de cette stabilité : « Puisque l'homme, dit-il, en tant qu'organisme s'est développé avec les autres organismes au cours de l'évolution dite "naturelle", ses comportements (behavings), y compris ses connaissances (knowings) les

plus élevées ne sont pas des activités qui lui appartiennent en propre ni même qui soient d'abord siennes, mais des processus de la situation globale de l'organisme et de l'environnement » [[°1778](#)]. Et c'est pour garantir la durée de sa vie que l'organisme humain « s'adapte » par l'activité de l'enquête.

§568). 2) **Mécanisme de l'enquête.** Il y a une certaine analogie et continuité entre les lois des activités inférieures surtout chez les vivants, et celles de l'homme raisonnable : Hobbes l'avait déjà souligné dans sa « psychologie mécaniste » [[§368bis, \(C\)](#)] ; Dewey reprend la même idée en utilisant les progrès réalisés par Darwin. Celui-ci avait montré que le vivant, sous l'influence du milieu, pouvait s'adapter, acquérir des organes convenables, atteindre un équilibre plus parfait. Cette loi physiologique se retrouve dans la psychologie des animaux qui, par leur instinct, sont capables de vaincre les circonstances hostiles et d'utiliser les favorables. Dans l'homme enfin, ces réactions instinctives reparaissent avec un progrès important ; car l'instinct est soumis à un déterminisme aveugle, son champ d'action est limité et, quand les résistances du milieu dépassent ses ressources, l'animal est condamné à mort. L'homme au contraire peut prendre conscience de son comportement et des problèmes que pose parfois l'influence du milieu en mettant en danger la stabilité de l'organisme : si, par exemple, le froid menace de le glacer ou le feu de le dissoudre. L'homme est, de plus, capable de découvrir les lois générales qui dirigent les activités de la nature et assurent l'équilibre des « transactions » incessantes ; et, par ce moyen, il peut élargir indéfiniment le domaine de ses adaptations. Dewey exprime et résume ces constatations en trois notions techniques :

a) *La loi de continuité* : c'est la base de ce *naturalisme transactionnel*. Si, en effet, la nature n'est pas constituée de substances mais par des équilibres entre actions opposées et compensatrices, tout phénomène est en continuité avec tous les autres. Cette loi, ainsi liée au « présupposé empirique », apparaît aussi comme une adaptation darwinienne de la dialectique de Hegel : l'équilibre est la synthèse de deux contraires ; Dewey donne comme exemples : sujet et objet ; moi et non-moi ; monde intérieur et extérieur ; individu et société ; en celle-ci, acheteur et vendeur, etc. Ajoutons : l'organe vivant et le milieu physique ; d'où les deux définitions suivantes :

b) *L'expérience* est proprement l'adaptation de la nature et du vivant à son milieu : Dewey donne au mot un sens générique très large ; il distingue trois degrés de plus en plus parfaits :

Au degré *inconscient*, c'est la vie elle-même se développant sans obstacles et sans heurts.

Au degré du *monde sensible*, c'est l'aperception d'une interruption momentanée ou d'une déviation dans le courant de vie (1er degré) avec le remède spontané de l'instinct qui rétablit l'équilibre.

Au degré *humain* de la conscience pleine ou rationnelle, c'est *l'enquête*.

c) *L'enquête* est donc, dans l'homme, l'adaptation réfléchie à son milieu vital pour rétablir l'équilibre menacé de rupture. Dewey la définit : « la transformation dirigée d'une situation indéterminée en une situation si déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un "tout unifié" » [[°1779](#)].

Cette forme d'expérience appelée « enquête » appartient de droit à tous les hommes, et chacun l'exerce dès qu'il fait usage de la raison ; mais, note Dewey, chez beaucoup, les influences du milieu, les préjugés religieux, les interdits de la société, etc., en compliquent et en obscurcissent l'activité. Pour en retrouver la structure dans sa pureté, il faut s'adresser aux expériences de la science moderne où, en devenant l'oeuvre exclusive de la raison, l'enquête est une activité proprement humaine. Ici, l'originalité de Dewey est d'interpréter cette expérience par le pragmatisme : il pouvait y être incliné par le caractère utilitaire que prend de plus en plus la science moderne depuis Fr. Bacon ; mais il va jusqu'au bout de la tendance en définissant le *vrai* par *l'utile*.

L'enquête scientifique est une activité intellectuelle, mais commandée par la vie : penser, c'est résoudre un problème. Si l'homme rencontre une situation difficile où il est menacé de périr et qu'il l'affronte, alors, il réfléchit, il *pense*, parce qu'il cherche à résoudre le problème pour s'en tirer ; et il applique spontanément la méthode expérimentale. Il pose des hypothèses qui suggèrent la solution, il les soumet aux faits selon les diverses méthodes de Stuart Mill : concordance, différence, variations concomitantes [[§486](#)

(5)] : c'est leur succès qui fonde la vérité des hypothèses. Dewey donne l'exemple d'un voyageur au bord d'un large fossé à traverser : l'idée vraie sera celle qui lui permettra en fait d'atteindre l'autre côté [[°1780](#)].

La vérité de cette solution ne dépend pas du bon vouloir du sujet ni de son imagination : elle est commandée par les données du problème. Elle a donc une valeur objective. Cependant, pour Dewey, elle n'appartient pas à l'objet comme ferait une *loi* de la nature qui s'impose à notre esprit du dehors grâce à l'expérimentation. Elle est le résultat de cette expérimentation quand la vérification réussit : *l'idée vraie* est celle qui est un *instrument* efficace pour construire un fait ; l'idée vraie du pont pour passer le fossé, est celle qui sert à construire un moyen assez solide pour atteindre *vraiment* l'autre côté.

§569). 3) **Applications logiques.** La manière dont Dewey en tire quelques conclusions en logique, fera mieux saisir le caractère pragmatique de la solution ainsi obtenue.

Pour établir les lois de la pensée à travers les expressions verbales, la logique étudie les *propositions* formées d'un *sujet* et d'un *prédicat* liées par la *copule* verbale « est » ; puis, leur arrangement dans une *argumentation* pour que la conclusion en soit une *vérité* scientifique : tout dépend de ce but à atteindre. C'est pourquoi le pragmatisme en concevant autrement la vérité bouleverse toutes les notions de la logique aristotélicienne ; et Dewey en vient à créer un grand nombre de néologismes ou termes techniques, non pas fondés, comme en notre philosophie, sur l'usage courant conforme au bon sens, mais définis en fonction d'une vérité pratique que l'expérience produit en vérifiant *avec succès* l'hypothèse. Ainsi, pour avoir un « sujet », un « prédicat », une « copule », il faut que la proposition exprime le jugement vrai qui termine l'enquête ; avant cela, il n'y a dans la recherche que des *affirmations* qui ne sont ni vraies ni fausses : elles indiquent des hypothèses à vérifier ; elles sont signes, non d'un jugement, mais d'un « ad-jugement », dit Dewey.

Pour lui, le sujet dans la proposition au sens propre, est toujours finalement, comme pour Aristote, une réalité existante, mais non une substance ; c'est un phénomène [[°1781](#)] posant un problème dont on cherche la solution : par exemple : « L'homme est libre », ne peut désigner comme sujet une essence

humaine dont l'intelligence voit et affirme comme propriété nécessaire la liberté. C'est un « fait de conscience », un « je » qui se trouve par exemple, comme W. James, dans un état de dépression dont il désire guérir [[°1782](#)]. Le prédicat « libre » ne désigne pas une qualité préexistante dans l'âme ; c'est, au cours de l'enquête, l'idée-force qui suggère les expériences à faire et, au terme, l'expression du résultat favorable obtenu par le succès. Quant à la copule, elle n'exprime plus l'identité d'une même nature connue sous deux aspects (ce qui est « homme » et ce qui est « libre ») ; mais elle est l'expression synthétique des multiples démarches de l'esprit requises pour résoudre avec succès le problème posé. Dewey applique ces notions aux objets des sciences positives, par exemple si on établit que telle substance est sucrée : « Le sucre, dit-il... est une substance, parce qu'à travers un nombre de jugements partiels réalisés opérativement et qui ont des conséquences existentielles, des qualifications diverses sont soudées les unes aux autres de telle sorte qu'elles forment un objet que l'on peut utiliser et dont on peut jouir comme d'un tout unifié » [[°1783](#)].

À propos des propositions qui précèdent la conclusion et y mènent, Russell lui objecta [[°1784](#)] que souvent elles sont des lois scientifiques appliquées à un fait nouveau : dès lors, en jouant bien leur rôle dans l'induction scientifique, elles méritent d'être appelées *vraies* autant que la conclusion de l'enquête. Dewey répondit qu'en effet, « c'était là une application légitime de sa théorie générale » [[°1785](#)]. On pourrait dire ainsi, qu'à l'intérieur de la grande enquête, chaque vérification particulière, si elle réussit, est comme une petite enquête conduite à bonne fin, avec sa conclusion dûment garantie qui est déjà une vérité au moins partielle. Cette théorie de l'enquête en considérant l'exercice propre de l'intelligence humaine, peut s'appliquer à tous les domaines et à tous les aspects de l'activité humaine. Après la physique et la logique, Dewey s'élève à la métaphysique et la morale.

C) Vues métaphysiques et morales.

§570). L'empirisme radical adopté par Dewey au début de ses recherches aurait pu lui barrer la route de la métaphysique ; mais il semble que le philosophe l'ait admis surtout comme une méthode ; et, dans sa doctrine, il tient compte d'abord des réalités de la vie humaine qui, en fait, dépassent le

sensible. Trois directions le conduisent ainsi à la métaphysique ; celles des *valeurs*, de la *vérité*, de la *vie morale*.

1) **Théorie des valeurs.** Si la vérité est l'expression d'une réussite dans la solution d'un problème, elle s'affirme à la fin de l'enquête, à la fois par un jugement de valeur et un jugement d'existence. D'abord, elle ne peut rester dans la théorie pure où n'habite pas, en pragmatisme, la vérité utilitaire : il s'agit toujours d'un fait réel, ou d'un groupe de faits semblables si le jugement est universel ; en ce sens, tout jugement *vrai* est un jugement d'existence. Mais au terme de l'enquête, c'est l'utilité qui garantit la vérité : en d'autres termes, selon le langage courant, la conclusion a pour nous une *valeur*, et le jugement d'existence devient, s'il est *vrai*, un jugement de valeur.

Ce terme moderne de « valeur » est fort complexe, sinon confus ; il s'éclaire en philosophie chrétienne par l'idée du *bien*. La valeur est « le degré de bonté d'une chose, fondé sur un degré de perfection » [PDP §1176] ; et si l'on remarque que l'utilité est précisément une forme de bonté, il n'est pas étonnant qu'en affirmant une vérité pragmatique, on fasse un jugement de valeur. Mais il peut y avoir confusion avec la *valeur économique*, qui est au bas des degrés répondant aux besoins terrestres de l'homme. Dewey, plus encore que James [°1786], a toujours protesté vigoureusement contre une telle interprétation de sa doctrine. Il ne veut pas soumettre la vérité aux « profits commerciaux » ; pour lui, la forme la plus fondamentale de la valeur d'un jugement vrai est d'ordre logique : c'est son efficacité pour donner au problème la solution requise par les données objectives. Dewey l'appelle « valeur d'utilisation et de jouissance » (Value of use and enjoyment), parce qu'en terminant l'enquête par le succès, la conclusion rétablit dans son équilibre vital une situation qui faisait « problème » par son désordre, comme le cas de dépression de W. James.

La même solution s'applique en *Esthétique* : les oeuvres d'art sont une forme d'expérience plus élevée et plus raffinée où l'homme oublie un peu ses besoins corporels pour jouir des joies de l'esprit. En observant ce fait, Dewey constate que l'artiste résout lui aussi un problème : il prend dans les objets qui l'environnent divers éléments et, par son effort créateur, il les réorganise pour obtenir un tout plus riche et plus unifié. Le « beau » est

l'expression de cette réussite qui est ainsi du même ordre que le jugement vrai exprimant la réussite d'une enquête. En expliquant ainsi le jugement de *valeur esthétique* « on restaure, dit Dewey, la continuité entre les diverses formes d'expérience, celle de l'art et celle de la vie quotidienne » [[°1787](#)].

§571). 2) **Théorie de la Vérité.** Les notions de valeur et de beauté sont déjà d'ordre métaphysique ; mais dans la ligne du pragmatisme, c'est l'idée transcendante de Vérité qui semble être au sommet. Cependant Dewey est surtout frappé par les *limites* qui grèvent notre recherche de la vérité. La définition de la Vérité en soi et l'espoir de l'atteindre comme Platon, par l'intuition de l'Idée éternelle, lui paraît une conception occidentale étrangère au génie pratique de l'Amérique. C'est pour cela que dans son pragmatisme, il remplace la vérité (qui n'est plus le terme à atteindre) par *l'assertibilité garantie* qui est un résultat utilisable, un moyen efficace pour la pratique de l'individu et de la société.

D'autre part, avec beaucoup de bon sens, il reconnaît l'importance de la Nature dans son unité organique où l'homme a sa place marquée spécialement par l'exercice de son intelligence et par son adaptation propre à son milieu au moyen de l'enquête. Par là, cette recherche de la « Vérité », qui n'est d'abord qu'une étape provisoire, est prise dans un immense engrenage qui doit, comme l'évolution de la nature, se déployer sans fin et qui, par conséquent semble bien tendre à un *absolu*. Nous retrouvons ainsi le dynamisme métaphysique que nous avons décrit chez Peirce [[§558](#)] et qui aboutit à la Vérité absolue et totale. Mais en cet Idéal, Dewey semble insister surtout sur son caractère inaccessible : c'est vraiment pour lui *l'« inconnaissable »*. Pour la Vérité, sa doctrine est plus naturaliste que métaphysique.

§572). 3) **Applications morales et pédagogiques.** Dans l'ordre du *bien*, enfin, la pédagogie aidant, le mouvement métaphysique aurait pu s'affirmer davantage : pour donner une règle d'action efficace, en effet, il faut un Idéal suffisamment noble, déterminé et attrayant. Il lui faut la *stabilité* indispensable à une règle d'action qui doit ramener à l'unité de l'ordre, la dispersion des désirs égoïstes et des passions opposées. Mais, ici encore, Dewey renonce à partir du Bien Absolu, parfait, immuable et éternel comme Dieu : il le cherche dans le produit de l'enquête. Car celle-ci, en tant

que réponse à un problème rencontré dans l'expérience, c'est-à-dire imposé par la nature en évolution, nous introduit dans la grande unité de cette Nature où la *loi de continuité* établit des structures durables grâce auxquelles se maintient l'équilibre de l'ordre : Telle est la *permanence* qui permettra d'être règle de conduite à un Idéal de Bien, réalisé pourtant dans notre expérience !

Puisqu'il s'agit, non pas de phénomènes physiques ou physiologiques, mais des activités humaines, la Nature se traduira conformément à la loi de continuité, non plus par l'équilibre de l'instinct ou des lois psychologiques, mais par la *vie sociale* et les lois sociologiques qui en règlent l'évolution. Les problèmes qui se posent en ce domaine et dont la solution constitue les sciences morales : individuelles, sociales et politiques, sont résolus par une méthode identique à celle des sciences positives : *l'enquête* décrite plus haut. On aboutit ainsi à déterminer « pragmatiquement » ce qu'est le « bien moral », véritable Idéal empirique doué de permanence, comme les lois scientifiques sont des « assertibilités garanties » et donc, durables.

De là chez Dewey, la pratique de *l'éducation* sous forme de coopération entre l'élève et le maître, l'enfant et les parents, etc. Dans la petite société familiale, chaque homme se développe comme tout vivant, en s'adaptant à son milieu, c'est-à-dire en résolvant les problèmes posés par les réactions mutuelles des membres (qui réagissent selon leur tempérament, leurs aspirations, leur réflexion et forment ainsi un milieu de « transactions ») selon les règles de l'enquête. La solution ainsi obtenue par le travail en commun constitue le véritable bien commun familial qui n'est ni imposé ni présumé, mais *produit* par l'effort de tous cherchant à favoriser le plein épanouissement de la vie familiale.

En appliquant cette méthode à la vie sociale des États et de l'humanité entière, Dewey établit sa théorie de *l'idéal démocratique*. Ce n'est pas une théorie à priori déduite de l'Idée du Bien comme fait Platon, c'est le résultat de la vie en commun réalisée en tenant compte des exigences naturelles des membres et des groupements spontanés qui s'imposent, ou se forment librement parmi les hommes. L'harmonie, c'est-à-dire la vie sociale épanouie, n'y résulte pas de règles préétablies : elle est produite par l'action du peuple, comme le demande une vraie démocratie ; elle est le succès qui

couronne (comme la vérité pragmatique) une enquête sociale bien menée et qui est codifiée par la Constitution et les lois démocratiques, mais qui peut et doit toujours être améliorée par la vie en commun [[°1788](#)].

§573) CONCLUSION. Le pragmatisme de Dewey, plus ordonné que celui de W. James, moins idéaliste que celui de Royce, moins hardi que celui de Peirce, sans tomber pourtant dans l'empirisme matérialiste, se tient à la juste mesure du peuple américain chez qui le solide réalisme fondé sur les expériences terrestres reconnaît et favorise aussi de tout son pouvoir la dignité de la personne humaine. Dewey rattache cette dignité à l'ordre même de la Nature : elle est pour lui en continuité avec le succès éclatant de l'Univers, célébré par les découvertes de la science moderne ; elle trouve en cette loi de continuité un réel fondement à son aspiration vers l'absolu dans l'ordre du vrai, du beau et du bien. Il y a, sous cet aspect, un couronnement métaphysique possible à l'édifice (qui se veut modeste pour rester solide) des vérités partielles produites par la méthode de l'enquête, pièce maîtresse de cette philosophie.

Mais Dewey n'a pas réussi à justifier philosophiquement la valeur de ces réalités métaphysiques, et c'est sa grande faiblesse. D'une part, sa position mesurée et équilibrée donne, à sa théorie de l'enquête une « sagesse » pratique qui en assure l'efficacité, et à son idéal démocratique, un sens conforme à la justice et au bien commun naturel qui l'a rendue célèbre à juste titre et en explique l'énorme influence en pédagogie et en politique. Mais d'autre part, cette orientation, valable parce qu'elle exprime le mouvement de la nature, oeuvre de Dieu, demeure contestable aux yeux de la raison, seul critère possible en philosophie. Ni les lois naturelles, ni les efforts des hommes les plus intelligents, fussent-ils organisés en société mondiale et au travail depuis des siècles, ne sont capables de fonder efficacement une règle morale. Kant a raison d'exiger un « impératif catégorique » [[§411](#)], universel et nécessaire, qui s'impose vraiment à la conscience de tous les hommes et des sociétés qu'ils forment entre eux. Et seule la philosophie chrétienne a trouvé en Dieu et dans sa Providence très sage et toute-puissante la réponse vraie à cette exigence de la raison. Le « Pragmatisme de la vérification » de Dewey, malgré ses qualités de mesure et d'efficacité pratique, reste, comme système philosophique, un édifice sans fondement solide.

4. - Le pragmatisme Social: G. H. Mead [[°1789](#)] (1863-1931)

§574). En dehors de W. James et de ses émules, à qui l'ampleur de l'oeuvre mérite le titre de « grands philosophes », il existe en U. S. A. bon nombres de penseurs moins importants qui forment des *courants secondaires* : nous les rattacherons au plus notable d'entre eux, J. H. Mead dont nous indiquerons brièvement la *personnalité*, le pragmatisme *social* et son explication originale par le *temps*.

A) Vie et oeuvres de Georges Herbert Mead.

Né à South Hadley (Mass.), il fit ses études à Harvard où il connut James et Royce puis en Allemagne où il s'initia à Wundt. Revenu aux U. S. A. et professeur à l'Université de Michigan, il s'installa à Ann Arbor où il se lia d'amitié avec Dewey. En 1892, il enseigne à l'Université de Chicago où Dewey le rejoint deux ans plus tard, et ils fondent ensemble la célèbre École de Chicago. Après le départ de Dewey en 1904, Mead continue l'école en lui imprimant une orientation sociale ; il reste à Chicago jusqu'à sa mort.

En 1930, il avait donné les « Carus Lectures », matière de l'ouvrage posthume *The Philosophy of the Present* (1932) édité par A. E. Murphy. Il n'avait publié de son vivant que de nombreux comptes rendus et quelques articles. Après sa mort, un comité d'édition présidé par C. W. Morris publia trois volumes formés de fragments manuscrits, notes d'étudiants et sténographies de cours, intitulés : *Mind, Self and Society* (1934) ; *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936) ; *The Philosophy of the Act* (1938). Notons encore sa contribution à l'ouvrage collectif : *Creative Intelligence* (1917) où il adhère au pragmatisme instrumentaliste de Dewey.

Mais il imprime à son pragmatisme un cachet personnel et l'on pourrait proposer comme principe fondamental sous-jacent à ses essais, le suivant :

La société est la source du moi-pensant capable de créer la vérité en organisant l'univers (pragmatisme) ; ce rôle actif de l'homme peut s'expliquer par la place de celui-ci dans le « présent », lieu des réalités.

B) Pragmatisme et société.

§575). Comme Dewey, Mead conçoit la nature comme « un ensemble structuré de multiples inter-actions » [[§567](#)] qu'il appelle des *situations*, et pour l'homme, le milieu naturel où il se trouve est la société dont il subit l'influence. C'est donc en s'adaptant aux autres hommes que chacun développera sa vie selon les trois degrés de l'expérience : vie inconsciente, adaptation instinctive, conscience réfléchie. Mead insiste sur le troisième degré que Dewey appelait l'enquête [[§568](#)] ; dans son adaptation instinctive au milieu social, l'homme agit encore comme l'animal ; son activité de pensée n'apparaît que s'il se heurte à un obstacle devant lequel l'instinct ne suffit plus à rétablir l'équilibre : au lieu d'être voué à la mort, comme l'animal, il prend conscience du problème et pour lui, « penser », c'est résoudre le problème. Ainsi, en toute action qui fait progresser notre vie, il y a d'abord une *impulsion* vers le mieux ; puis, la *perception* des changements nécessaires à l'adaptation ; ensuite, la *manipulation* (qui réalise en fait les moyens choisis), et enfin la *consommation* (une fois le but atteint). Quand l'instinct ne suffit pas aux dernières étapes, c'est la pensée qui invente les moyens de résoudre le problème en agissant sur le milieu : c'est pourquoi, selon Mead, « penser n'est qu'accroître notre rayon de manipulation » [[°1790](#)]. Par là, notre pensée construit en quelque sorte *son* univers ; et la solution du problème n'est vraie que si elle réussit. « L'univers global, dit Mead, répond à l'organisation de la réaction en indiquant une action possible. Un objet qui se meut dans ce champ, s'il est objet d'attention, introduit une attitude d'adaptation. Tous les changements de position de l'objet s'accompagnent de la suggestion d'une reconstruction correspondante du paysage. Le degré de reconstruction dépend du champ des réactions suggérées que comporte l'objet qui se meut » [[°1791](#)].

Mais pour l'homme, ces objets mouvants auxquels il doit s'adapter, sont, avant tout, les autres hommes de son milieu social. C'est pourquoi, affirme Mead, « ce langage qu'il emploie [[°1792](#)], ce mécanisme de la pensée qu'il possède sont des produits sociaux. Il ne saisit son propre moi qu'en adoptant l'attitude du groupe social auquel il appartient. Il faut qu'il devienne un être social pour devenir lui-même » [[°1793](#)]. Cela est vrai à la première étape, quand l'homme prend conscience de soi-même par la pensée ; car il n'y arrive qu'en s'intégrant au milieu social par une solution

vraie du problème d'adaptation : « Nous sommes conscients, dit Mead, quand ce que nous allons faire donne une direction à ce que nous faisons » [[°1794](#)].

Il est clair pourtant qu'ainsi nous restons dépendants des autres : la pleine personnalité demande de s'en dégager. D'où une seconde étape, où cependant l'indépendance du moi (self) garde selon Mead, son aspect social. Car, même en se prenant soi-même comme objet de sa pensée pour devenir un « moi » (the self), l'esprit se pense en fonction des autres, non plus en fonction de tel ou tel dont on dépendrait réellement, mais, comme dit Mead, « dans la perspective de l'autre généralisé ». Cette aptitude à la généralisation nous permet de nous libérer à l'égard des autres et de jouir de cette pleine possession de nous-même qui est la personnalité.

Mead voit en ce privilège de l'homme vivant en société, la base de la *loi morale*. Car pour s'adapter efficacement à son milieu et y trouver l'aide nécessaire au progrès de sa nature, l'homme doit tenir compte de la personnalité des autres et s'élever à l'idéal du *bien public*. « C'est parce que l'homme, dit Mead, doit tenir compte du bien public dans l'exercice de ses capacités et établir le bien public en fonction de ses propres activités extérieures, que ses fins sont morales. Mais ce n'est pas le bien public qui pénètre en lui de l'extérieur et lui impose une obligation (necessity) morale, ni non plus une tendance égoïste qui le conduit à agir... C'est cette saine et dynamique attitude morale qui me semble renforcée par la reconnaissance que la conscience morale est la plus concrète et la plus compréhensive de toutes. Ici nous ne devons abstraire de rien, et ici nous ne pouvons pas faire appel de nous-même à un pouvoir hors de nous-même qui nous conduise à la vertu. Dans la plénitude de l'expérience immédiate, avec la conscience que, de la lutte pour l'action, doit jaillir tout le pouvoir de l'action immédiate, réside le salut » [[°1795](#)].

Cet appel au dynamisme de la conscience personnelle est manifestement insuffisant pour fonder réellement la morale : nous retrouvons la déficience signalée chez Dewey [[§573](#)]. Pourtant, la notion de personne humaine si bien mise en relief invitait le penseur à y découvrir une réalité spirituelle qui aurait dû le conduire à chercher la vraie base de l'obligation morale (comme de l'organisation sociale) dans l'action de Dieu Esprit créateur et

sage Providence. Vraisemblablement, le caractère inachevé de son oeuvre ne lui a pas permis d'avancer assez loin dans son excellente orientation vers un personnalisme spiritualiste.

C) L'explication par le temps.

§576). Les réflexions de Mead pour expliquer le caractère social de son pragmatisme ont pris une autre direction : c'est dans l'analyse du *temps* que, dans son dernier ouvrage, le philosophe cherche cette explication. Ces réflexions, qu'il nous présente du point de vue de son pragmatisme et des conceptions modernes du relativisme d'Einstein, sont assez subtiles. On peut, semble-t-il, les résumer comme suit, sous leur aspect philosophique :

Partant de la notion commune du temps qui relie le *passé* au *futur* par le *présent*, c'est, faut-il dire, « le présent qui est le lieu des réalités » : ce qui est passé n'est plus réel et ce qui est futur ne l'est pas encore [[°1796](#)]. Quand donc, grâce à la mémoire, nous connaissons un fait passé comme *réel*, nous devons lui conférer un *présent*. Mais pour un tel fait, par exemple pour la naissance du Christ, dès son émergence en notre conscience, il y a rupture entre lui et le présent que nous vivons : c'est pour cela que nous le déclarons « passé », exclu du vrai « présent ». Comment pouvons-nous donc le dire *réel* ? Mead résout la contradiction en notant que si nous considérons comme *nouveau* (par rapport au passé) notre présent actuel, c'est que nous le concevons *en relation* avec le passé, comme déterminé par lui, en ce sens qu'il est en continuité avec une série de faits dont la chaîne nous conduit par exemple, à la naissance du Christ. C'est grâce à « cette perspective du temps continu » que la mémoire ressuscite le fait passé comme participant à notre présent, comme doué d'une réalité qui lui est propre ; — et le projet d'avenir s'explique de même. Le présent où nous vivons, vrai lieu des réalités, est donc le « *centre de perspective* » entre un passé qui fut réel et un futur qu'on va faire réel en agissant.

Or, la *catégorie du social* (la « sociality » dit Mead) s'apparente à ces propriétés du temps : son caractère est d'être, comme le temps, plusieurs choses à la fois : elle est le groupe des hommes actuels qui s'adaptent entre eux, et aussi les hommes et les événements passés qui sont l'origine de l'état social présent. De plus, la « socialité » par son existence même accomplit des changements en s'affirmant, comme le temps en progressant.

Le passé, en servant au progrès ne reste pas ce qu'il était ; et le futur, par l'intervention active de l'homme, est efficacement préparé et orienté.

Mais c'est la catégorie du présent « lieu des réalités » qui marque la vraie place de l'homme et explique son action dominatrice dans la société et dans l'histoire. Le présent dit Mead, « nous libère du passé et du futur. Nous ne sommes pas les créatures de la nécessité d'un passé irrévocable, ni d'une quelconque vision sur la Montagne... Nos valeurs résident dans le présent ; et le passé et le futur ne font que nous donner l'inventaire des moyens et des plans de campagne pour les mettre en oeuvre » [°1797]. On a pu qualifier par là cette doctrine de « Philosophie du Présent ». Mais on peut dire aussi avec A. E. Murphy qu'un tel système « soulève des doutes et engendre des problèmes formidables » [°1798].

Mead *conclurons-nous*, est un penseur profond et original, mais il soulève, en effet, bon nombre de problèmes dont les solutions proposées ne sont pas évidentes, parce que leur examen reste inachevé. Ses vues sur le temps comme sur la personnalité auraient tout à gagner en se rattachant aux doctrines de la philosophie traditionnelle et chrétienne qui pourrait en prolonger les directions les meilleures vers le spiritualisme.

D) Courants secondaires.

§577). En un pays où la liberté est avant tout en honneur, on trouve bon nombre de penseurs qui ne manquent pas de valeur, et qu'il est difficile de ranger dans une école précise. On peut cependant distinguer, à côté du pragmatisme, quelques *courants* plus caractéristiques : un *néo-réalisme* et un *néo-positivisme* scientifique dont nous avons déjà parlé [§530 et §538] ; puis, un double courant, l'un *naturaliste*, l'autre *idéaliste*.

1) **Courant naturaliste.** Le *naturalisme* caractérise déjà les premiers essais de philosophie américaine, où se manifestait l'amour de la nature propre au romantisme ; et aussi le néo-positivisme, si on le définit comme la philosophie considérant la *nature*, objet de notre expérience, comme l'unique réalité, principe d'explication universelle des choses. Nous signalons ici ses deux principaux représentants au début du XXe siècle, Santayana et Sellars, qui abordent la nature moins par les sciences modernes (comme les positivistes) que par le bon sens et la poésie.

§578). a) **Georges Santayana** [[b157](#)] (1863-1952). — Né de parents espagnols, mais venu en Amérique dès l'âge de 9 ans, il fait son éducation à Harvard où, après sa thèse de Doctorat sur Lotz, (1888), il passe la première partie de sa carrière dans l'enseignement de la philosophie. En 1912, il prend sa retraite et revient en Europe où il mène, le plus souvent à Rome, une vie solitaire remplie par ses nombreux ouvrages.

G. Santayana est un poète qui nous livre sa « vision » de la nature en un cadre philosophique fondé sur les trois étapes de la vie de la raison, qu'on peut appeler : étapes *instinctive, rationnelle, spirituelle*.

1) *L'étape instinctive* (ou prérationnelle) livre à l'expérience spontanée le monde sensible externe, tel que le découvre l'enfant qui prend en même temps et peu à peu conscience de soi-même, emmagasinant en sa mémoire les multiples aspects des choses et se livrant aux constructions, de soi innombrables et illimitées de l'imagination créatrice constructions qui deviendront chez l'adulte, artistiques, utilitaires, poétiques, etc. Cette prise de possession est l'oeuvre de *l'âme* qui émerge du corps sans s'en séparer, à la façon d'un *épiphénomène*, mais formant avec lui un tout indivisible de soi [[°1799](#)]. Bien des problèmes philosophiques se posent à propos de ces objets mais Santayana ne les étudie pas méthodiquement [[°1800](#)] ; ses réflexions concernent plutôt les deux étapes suivantes de la raison.

2) *L'étape rationnelle* est au centre de la vie proprement humaine : son domaine est un « *monde d'essences* » qu'il convient de préciser. Notre raison, pour Santayana, n'atteint aucune existence, même pas celle du « moi », malgré le « Je pense donc je suis » cartésien. « Qu'est-ce que "penser", demande-t-il, qu'est-ce que "Je", qu'est-ce que l'"existence" ? S'il n'y avait pas d'existence, il n'y aurait certainement pas de personne et pas de pensée (thinking), et on peut douter... que quelque chose existe. Qu'un être existe qu'on peut appeler "je" de sorte que je ne sois pas une simple essence, est mille fois plus douteux, et des esprits pénétrants l'ont nié. Que l'on soit persuadé qu'en disant "je suis", j'ai atteint un fait indubitable ne peut que faire sourire le véritable sceptique. Aucun *fait* n'est évident en soi, et quelle sorte de fait est ce "je", et en quel sens "j'existe" ? L'existence n'appartient pas à un simple donné, et je ne suis pas un donné pour moi-même, je suis un objet de croyance quelque peu lointain et

extrêmement obscur » [[°1801](#)]. Ainsi notre raison est incapable d'atteindre le réel : son objet, ce sont les *essences*, « qui n'existent dans aucun espace environnant, dans aucun temps ; elles ne possèdent aucune substance ou partie cachée, mais sont toute surface, toute apparence » [[°1802](#)]. Elles ne sont pas réelles non plus comme en platonisme, dans un monde idéal ou en Dieu ; mais « c'est le résidu limite du scepticisme et de l'analyse. Quel que soit le fait devant lequel nous soyons, des traits évidents le distinguent du néant et de tout autre fait. Tous ces traits que discernent la sensation, la pensée, l'imagination, sont des essences ; et l'ordre des essences qu'ils composent, c'est tout simplement le catalogue indéfiniment extensible de tous les caractères logiquement distincts et idéalement possibles. Hors des événements où elles se trouvent figurer, ces essences n'ont point d'existence ; et puisque l'ordre de l'essence est par définition neutre et qu'il comprend tout à l'infini, il n'a aucun pouvoir sur le monde existant et il ne saurait déterminer la nature des caractères qui apparaîtront dans les événements ni l'ordre de leur apparition » [[°1803](#)].

Santayana soulève ici les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie : celui de notre connaissance intellectuelle et de son objet propre ; celui de la nature de l'être et de l'existence ; celui de la valeur, soit de notre intuition de l'être, soit de nos concepts universels, fondement de nos sciences. Mais il adopte la solution insoutenable du scepticisme absolu [[°1804](#)] en négligeant ici encore un examen méthodique approfondi. Pour faire contrepoids à ce vide mental du scepticisme, il en appelle à ce qu'il nomme la « *foi animale* », valable, peut-être comme source d'inspiration poétique, mais insuffisante comme théorie philosophique. Elle s'apparente d'ailleurs à la solution pragmatique : c'est un appel « au sentiment de l'existence, de l'action, de la réalité embusquée tout autour de nous » qui, par réaction contre le vide des « essences », devient beaucoup plus manifeste et impérieuse : « ce sentiment ; cette assurance du réel s'appelle la foi animale » [[°1805](#)].

La « foi animale » nous donne donc le réel, mais à l'étape de l'instinct prérationnel ; le travail de l'interprétation rationnelle est sans valeur scientifique. « La connaissance de la nature est une grande allégorie que l'action interprète » [[°1806](#)] comme instrument de la foi animale.

3) *L'étape spirituelle* ou postrationnelle remédie un peu à la situation. Elle est celle de notre esprit qui se libère des conditions corporelles dont il émane comme « épiphénomène » et qui crée le *monde des valeurs*, car il est capable de « dominer » la nature en lui donnant un sens. Ainsi les diverses ondulations physiques (son, lumière, etc.) deviennent musique, couleur, tableaux artistiques ; les mouvements physiologiques se transforment en actions et en progrès culturels et sociaux ; et toute notre vie intérieure s'organise pour nous conduire à notre destinée qui est la jouissance poétique et scientifique !

Cette vie spirituelle est « la récompense du labeur de la raison » : elle est un prolongement platonicien qui ne renie pas nécessairement les étapes précédentes, elle en est plutôt le couronnement logique. Mais elle ne peut réparer que très imparfaitement les désastres du scepticisme rationnel qui est le vice radical de ce naturalisme plus poétique que philosophique.

§579). b) **Roy Wood Sellars** (né en 1880). Né au Canada, il étudia à l'Université de Michigan, y fut nommé « instructeur en philosophie » en 1905, y fut reçu docteur et y passa toute sa carrière.

Ses principaux ouvrages sont *Critical Realism* (1916) ; *Evolutionary Naturalism* (1920) ; *Principles and Problems of Philosophy* (1926) ; *Religion Coming of Age* (1928) ; *The Philosophy of Physical Realism* (1932).

Sellars explique l'univers avec ses diverses manifestations, des minéraux jusqu'à la pensée, par une théorie qu'on peut appeler le *naturalisme de l'émergence*. Tout vient de la nature douée de forces évolutives, de sorte que ses productions sont structurées même déjà dans la molécule et l'atome ; mais en progressant, les structures deviennent de plus en plus complexes jusqu'à produire au sommet les richesses de notre vie intellectuelle qui s'imposent comme un fait à notre conscience.

Le point de départ qui justifie toute la théorie semble bien être pour Sellars cette intuition, par notre conscience, de la vie intellectuelle, d'où il conclut, en redescendant le cours de l'évolution, à l'existence de structures moins riches dans la vie sensible, en biologie, dans l'activité chimique ; mais, selon lui, il y a continuité entre la source naturelle et ses « émergences »

successives : la conscience pas plus que la vie n'est un épiphénomène ; même au niveau de l'intelligence, elle est une manifestation des forces du cerveau (Sellars parle du « cerveau-esprit ») ; car l'évolution naturelle prépare les nouvelles capacités grâce auxquelles naîtront les niveaux plus élevés : elle est une causalité unificatrice (integrative causality). Ses divers niveaux, bien qu'ils soient des moments engagés dans l'évolution, acquièrent une certaine stabilité comparable à celle de *l'habitude* et, au sommet, le « je » qui a conscience de ses richesses, est aussi un *moi* objectif, engagé dans la société, le temps et l'histoire comme les autres êtres de la nature.

Ce naturalisme permet à Sellars d'accorder à notre connaissance une valeur réaliste, mais pas absolue ; car, d'une part, la structure du cerveau qui émerge de la même nature que les objets perçus, doit en être une certaine reproduction, et les idées de l'intelligence avec ses constructions scientifiques ne sont qu'un aspect de ces structures cérébrales. Mais, d'autre part, cet intermédiaire même (l'idée) entre l'objet connu en nous et le réel hors de nous, s'il garantit une analogie, ne permet pas l'identité d'une intuition directe. Nos sciences sont une « interprétation » en structures mentales des structures physiques de la nature.

Sans avoir l'ampleur des grandes synthèses pragmatistes, ces théories naturalistes ne manquent pas de valeur dans leur observation exacte de l'expérience, en particulier dans la notation des degrés de perfection naturelle, doués d'une stabilité qu'on rapproche avec raison de la substance. Mais il leur manque des notions métaphysiques mieux élaborées pour atteindre leur pleine vérité. Cela est surtout sensible chez Sellars dans la théorie du « cerveau-esprit » où la dépendance, réelle mais indirecte, de notre pensée vis-à-vis de la vie organique, lui a caché la vraie nature spirituelle de notre âme humaine [[°1807](#)].

§580). 2) **Courant Idéaliste**. Nous avons vu l'idéalisme importé en Amérique sous sa forme hégélienne dans le mouvement de Saint-Louis [[§543](#)] ; il se perpétua en quelques auteurs ; mais il prit sa forme proprement américaine surtout chez J. E. Creighton qui eut lui-même quelques imitateurs.

On peut citer parmi les continuateurs de *l'école hégélienne* : G. S. MORRIS (1840-1889), professeur à Johns Hopkins University où il eut comme élève Dewey et Royce : tout en restant fidèle à Hegel, il rapprochait les catégories de la pensée des étapes du devenir mis en relief par Darwin. — Alfred H. LLOYD (1864-1927) plus clairement encore professe un hégélianisme évolutionniste. Dans son ouvrage : *Dynamic Idealism* (1898) il explique le progrès des organismes vivants par une matière animée d'un dynamisme intelligent : « L'âme, dit-il, est l'activité organique créatrice, ou la substance dans laquelle la matière organique et l'esprit ne font qu'un » [[°1808](#)]. On voit que pour survivre en U. S. A., l'idéalisme doit pactiser avec le naturalisme.

James Edwin Creighton (1861-1924) est le principal représentant de cet idéalisme naturaliste. Canadien d'origine, il fut à Halifax l'élève en philosophie de J. G. Schurman ; il fonda avec son maître en 1892 la *Philosophical Review* ; puis il lui succéda comme directeur de Sage School de Cornell University dont Schurman devenait le Président. Il fut aussi le fondateur en 1896 de l'Association philosophique Américaine et son premier Président jusqu'à sa mort. Il agit plus qu'il n'écrivit ; on a de lui une *Introduction in Logic* et un recueil posthume : *Studies in Speculative Philosophy* (1925). Son idéalisme qu'il appela « spéculatif » consiste à faire de l'esprit, non pas l'étoffe de l'univers (où tout se ramènerait à une forme de l'Idée) mais le *centre de vision* de toutes les réalités qui constituent la nature en évolution. Cette réalité objective, par l'ordre de son évolution, se manifeste douée d'intelligence, dirigée par un Esprit absolu qui, au sommet des êtres, est en marche dans la société des hommes et constitue leur histoire, comme en hégélianisme. Le but de notre vie est d'entrer toujours davantage en communication avec cet Esprit absolu par l'exercice de notre propre esprit ; et Creighton décrit cet exercice à la manière de Dewey, par le progrès continu de nos expériences : l'Idéal de Vérité absolue vers lequel tend ce progrès, c'est l'Esprit absolu. Mais chaque esprit individuel n'est séparé ni de cet Esprit absolu auquel il communique, ni donc des autres esprits individuels ; et en ce sens, Creighton définit l'expérience comme « explication ou révélation de la réalité, compréhension des esprits des autres hommes et prise de conscience par l'esprit de la nature de sa propre intelligence » [[°1809](#)]. Il s'agit évidemment de l'expérience totale et idéale,

dont chacune des expériences humaines n'est qu'un facteur partiel, destiné à s'associer à l'immense effort de l'humanité en marche vers la Vérité.

Deux autres penseurs ont une doctrine voisine :

William Ernest HOCKING (né en 1873), qui professa la philosophie à l'Université de Californie, à celle d'Yale, et, depuis 1914 à celle de Harvard ; il écrivit entre autres : *The Meaning of God in Human Experience* (1912) ; *Human Nature and Its Remaking* (1918, éd. rev. 1926) ; *Man and the State* (1926) ; *The Self, its Body and Freedom* (1926) ; *Thoughts on Death and Life* (1937) ; *Living Religion and a World Faith* (1940) ; *Science and the Idea of God* (1944). Lui aussi, comme Creighton, pense que dans l'expérience, notre esprit, non seulement communique avec les esprits finis des hommes, mais atteint directement « l'Autre Esprit » qu'il identifie avec Dieu, Vérité idéale ; il donne ainsi une valeur à la preuve « ontologique » de saint Anselme [[§223](#)].

Edgard Sheffield BRIGHTMAN (1884-1953), qui professa la philosophie à l'Université de Boston, écrivit : *An Introduction to Philosophy* (1925) ; *Religious Values* (1925) ; *A Philosophy of Ideals* (1928) ; *The Problem of God* (1930) ; *The Finding of God* (1931) ; *Moral Laws* (1933) ; *Personality and Religion* (1934) ; *A Philosophy of Religion* (1940) ; *The Spiritual Life* (1942). Quoique disciple de Bowne, il professe moins un personnalisme [sur le personnalisme de Bowne, voir [§656](#)] qu'un idéalisme à la manière de Creighton. Si les hommes sont pour lui des esprits personnels, parce qu'ils cherchent la vérité par *l'expérience*, il rejette le passage à l'Esprit infini comme Vérité suprême et personnelle : il n'admet pas Dieu, à moins qu'il ne soit conçu comme *fini*, et intégré à la nature comme une force de direction et d'équilibre. Cela est nécessaire, à son avis, pour expliquer la lutte du bien et du mal dans le monde.

CONCLUSION.

Bien que les tenants de ces deux courants secondaires ne manquent pas d'originalité et suggèrent plus d'une idée intéressante, il faut leur reprocher de manquer d'approfondissement et de rigueur dans leurs vues philosophiques, surtout métaphysiques. Il faut approuver leur orientation vers le *spiritualisme* ; mais elle est pratiquement étouffée par le naturalisme

dominant. En fait, ils forment comme une transition vers un autre groupe de penseurs où se manifesterait plus franchement au début du XXe siècle, un vrai *Réveil Métaphysique* [[§658](#)].

4. — Le modernisme.

[b158](#)) Bibliographie spéciale (Le modernisme)

§581). Au début du XXe siècle, un certain nombre de théologiens, le plus souvent catholiques, s'étaient donné la mission d'adapter les dogmes de l'Église à la mentalité moderne : leurs chefs étaient, en France, A. Loisy, Turmel, Ed. Le Roy, Wilbois, les protestants A. Sabatier, J. Réville ; en Allemagne, les protestants libéraux, conduits par A. Harnack ; en Angleterre, le jésuite J. Tyrrell ; en Italie, A. Fogazzaro († 1911), etc... Décidés à rester dans l'Église pour la transformer plus efficacement, ils procédaient très habilement, évitant toute exposition d'ensemble, insistant sur les difficultés scientifiques. Mais ils furent démasqués par le Pape saint Pie X qui, dans son encyclique « *Pascendi* », expose tout leur système en une magnifique synthèse : il insiste d'abord sur leurs principes philosophiques et en déduit ensuite avec une impitoyable logique toutes les conséquences destructrices de la Foi.

Les modernistes développent la partie métaphysique de l'hypothèse de la subconscience de W. James ; car, en leur qualité de théologiens, ils cherchent surtout à préciser la nature de Dieu et de la religion. Mais pour leur synthèse théologique, c'est à la philosophie nouvelle qu'ils s'adressent, parce qu'ils proclament l'incapacité radicale de l'intelligence à connaître le vrai ; et ils veulent sauver la religion de la crise où l'a jetée, selon eux, l'intellectualisme scolastique, en la fondant sur une connaissance sentimentale dont le domaine, radicalement séparé de la science et des métaphysiques, serait désormais inexpugnable. Cet *agnosticisme absolu* est le ressort secret du modernisme, comme l'a montré le Pape saint Pie X : il se base philosophiquement sur les critiques de Kant et de Bergson. Cependant, les modernistes ne cherchent pas une philosophie complète : ils exposent surtout la nature de notre connaissance de Dieu et la valeur des dogmes.

A) **Connaissance sentimentale de Dieu.**

§582). La connaissance de Dieu est la base de toute religion ou théologie : il importe donc tout d'abord d'en établir la nature et de chercher la méthode qui y conduit.

1) **Nature.** Dieu étant présent au fond de notre âme, il n'est pas nécessaire, pour l'atteindre, de recourir à l'intelligence et à ses concepts sans valeur : il suffit de nous recueillir, car il est impossible que Dieu ne se manifeste pas par ses opérations ; ainsi, nous prendrons conscience du Divin par un contact immédiat, une connaissance d'ordre sentimental : et tel est le fondement de toute vraie religion.

En effet, cette connaissance primordiale de Dieu, au lieu d'être le fruit d'un travail de la raison sur Dieu (ce qui la rendrait caduque), est plutôt un travail de l'intelligence exécuté sous la pression du coeur. « C'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme et avec l'homme » [°1810]. Elle a donc la valeur d'un fait, d'un sentiment énergique où Dieu agit ; « et cette action de Dieu est lumière et grâce, vérité et force pour le bien » [°1811]. Son caractère saillant est le vague et l'imprécision dont nous fera sortir l'élaboration dogmatique, mais aussi la stabilité et l'universalité propres à fonder une religion catholique, puisqu'on la retrouve en toute conscience humaine.

Deux preuves principales semblent justifier cette doctrine d'immanence ou d'expérience du Divin : a) Une *preuve de fait* : on constate que les hommes bien préparés éprouvent ce contact direct de Dieu vivant en eux ; les modernistes l'attestent pour eux-mêmes et confirment leur cas par celui des *mystiques* qui parlent souvent d'une connaissance de Dieu directe et comme expérimentale ; b) Une *preuve de raison* : le créateur, comme l'enseigne saint Paul [°1812] et saint Thomas [°1813], est au plus intime de notre âme, parce que tout dépend de Dieu dans son être et dans sa vie.

Il est difficile d'utiliser en philosophie le témoignage des mystiques [°1814] ; leur cas est d'ailleurs très rare et très particulier. Dans l'ordre ordinaire, notre connaissance des choses spirituelles, comme l'âme et Dieu, est tout entière fondée sur l'analogie avec les choses sensibles, et par conséquent, elle ne s'acquiert pas d'une façon directe et intuitive sans raisonnement. On pourrait peut-être concéder la possibilité d'une intuition de l'existence de Dieu, analogue à l'acte de réflexion parfaite par lequel

l'âme saisit immédiatement son existence, puisque Dieu, pur esprit, et donc intelligible de droit, est présent au plus intime de l'âme [[°1815](#)] comme l'âme est présente à elle-même ; mais une telle expérience de Dieu ne pourrait en donner une idée claire et il sera toujours nécessaire de recourir aux notions de la métaphysique pour établir une théodicée scientifique.

Cette possibilité cependant, jointe dans l'âme chrétienne à l'intensité de la Foi et à la présence surnaturelle de Dieu par la grâce et la charité, explique que nous puissions avoir le sentiment et comme l'expérience de Dieu vivant en nous. Mais le contact immédiat avec Dieu au sens moderniste, c'est-à-dire sans les précisions de la théologie scolastique, conduit directement au *panthéisme* : car l'intime union entre le moi et le Divin sur lequel il se fonde, incline à penser que nous nous identifions à Dieu dans la subconscience, selon l'hypothèse de W. James. Si Dieu reste transcendant, c'est à la manière d'une conscience universelle qui enveloppe toutes les consciences particulières [[°1816](#)].

§583) 2) **Méthode d'immanence.** Bien que Dieu soit immanent à notre âme, ajoutent les modernistes, nous ne l'y trouvons pas sans préparation : car les distractions et les mauvaises dispositions morales le relèguent dans la subconscience ; c'est pourquoi tant d'hommes ignorent celui qu'ils portent en eux. La méthode d'immanence est destinée à le faire émerger dans la conscience, d'abord et surtout par l'ascétisme, en sanctifiant la vie ; puis, en montrant par l'analyse de notre vie concrète, que cet élément divin est impliqué malgré tout dans toutes nos actions. Ainsi, une action humaine avec toutes les conditions, les désirs, les connaissances, etc., qu'elle suppose, conduit logiquement à Dieu et aux mystères révélés de la Foi catholique, comme le cours d'un fleuve conduit à la mer.

Cette méthode, on le voit, s'adapte parfaitement à la doctrine de l'immanence qui supprime la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel et même entre l'homme et Dieu. Elle fait ainsi partie de la philosophie panthéiste du modernisme. On peut cependant l'en séparer et lui donner un sens légitime, car, tout homme étant élevé en fait à l'ordre surnaturel, on peut découvrir dans sa vie un besoin de la Révélation, fondé sur la grâce surnaturelle qui n'est jamais refusée même au pécheur et à l'infidèle, et dont il a besoin pour se sauver [[°1817](#)].

Mais nous sortons alors de la philosophie et, pénétrant par l'apologétique dans le domaine théologique, il est nécessaire d'admettre comme source de vérité l'autorité de la Révélation surnaturelle dont le dépôt est confié à l'Église catholique. Les modernistes au contraire récusent cette autorité et transforment la signification des dogmes dans le sens de la philosophie pragmatiste.

B) Dogmatique pragmatiste.

§584). Pour eux en effet, cette « *expérience religieuse* » ou connaissance sentimentale du Divin, est le fruit primordial et la base stable de toute religion ; c'est de là qu'ils font dériver tout le catholicisme, gardant le vocabulaire catholique, mais transformant radicalement tout ce qu'il signifie.

La Révélation devient cette expérience fondamentale que tout homme porte en soi ; seulement, quelques âmes privilégiées en ont été favorisées avec plus d'intensité et en ont pris une conscience beaucoup plus nette et plus féconde : ce sont les prophètes, parmi lesquels Jésus est le plus grand.

Les dogmes, c'est-à-dire la théodicée et les mystères de la Foi, n'ont plus de valeur absolue, mais leur vérité est d'être utiles à la vie religieuse, soit individuelle, soit sociale ; *l'individu*, d'abord, voulant conformer sa vie à sa foi et extérioriser son sentiment religieux, éprouve le besoin de dissiper le vague qui l'enveloppe ; car il faut des formules claires et un peu rigides pour diriger la pratique ; l'intelligence réagit donc en présence du donné immanent et elle construit une théodicée.

Ensuite, au point de vue *social*, les hommes qui éprouvent en eux des expériences particulièrement riches, veulent en faire participer les autres ; et pour cela les formules sont indispensables. Parmi celles-ci, la société religieuse sanctionne les meilleures, et elle approuve les pratiques les plus fécondes ; celles qui favorisent le plus la conservation et le développement du sentiment religieux : ainsi se forment les dogmes. Toute religion qui réussit est vraie et d'autant plus vraie que la vie intérieure est plus intense chez les fidèles. Mais les dogmes vieillissent doivent être renouvelés, puisque toute leur valeur et toute leur vérité est dans leur convenance avec le sentiment religieux vivant et progressant dans la masse des fidèles. C'est de

cette masse que part l'impulsion des réformes. L'autorité, fidèle à son rôle conservateur, les réprouve d'abord et les combat, mais finalement, elle les accepte et les sanctionne en de nouveaux dogmes [[°1818](#)]. C'est ainsi que la philosophie moderne a engendré la dernière des hérésies.

CONCLUSION. — Le modernisme, sous la pression combinée de l'idéalisme, du positivisme et du bergsonisme, accepte donc, comme fondement de la philosophie, l'agnosticisme absolu pour l'intelligence. Puis, il retrouve une unique connaissance valable, dans l'expérience religieuse, sentiment vague du Divin, vie intérieure unie à Dieu et logiquement identifiée à la vie de Dieu. Toute l'activité intellectuelle, théodicée et dogme, est uniquement destinée à conserver, extérioriser et perfectionner ce sentiment où se réfugie tout notre trésor de connaissance. C'est une application, hardie jusqu'à la témérité, de la mentalité moderne que nous avons appelée *pragmatiste*, à la doctrine religieuse.

Le mouvement, né au sein du catholicisme, fut enrayé et rapidement étouffé par l'action clairvoyante et vigoureuse du grand Pape saint Pie X (1903-1914).

Dans l'ordre philosophique, il n'eut jamais qu'une portée restreinte, n'abordant que quelques problèmes rationnels, concernant la valeur de la vérité et notre connaissance de Dieu.

Toute autre est l'oeuvre de Bergson, qui se déploie entièrement dans l'ordre philosophique et constitue un système universel.

Précis d'histoire de philosophie (§585 à §604)

Section 2. L'Élan vital: Henri Bergson (1859-1941).

[b159\) Bibliographie spéciale \(Henri Bergson\)](#)

§585). Henri BERGSON naquit à Paris, le 18 octobre 1859, d'une famille juive d'origine étrangère. Après de brillantes études au lycée Condorcet où il manifesta des dispositions exceptionnelles pour les sciences, il opta pour la philosophie. Il eut pour maître à l'école normale, Ollé-Laprune et Boutroux ; agrégé en philosophie en 1881, il professa à Angers et à Clermont jusqu'en 1888. Ce fut pendant ces années de réflexions qu'il découvrit l'idée centrale de son système, en approfondissant Herbert Spencer.

Il continua son enseignement à Paris et devint bientôt célèbre. Ses leçons au Collège de France, à partir de 1901, attirèrent des auditeurs nombreux et enthousiastes, tant par leur perfection littéraire que par leur doctrine qui libérait les âmes des entraves de la science positiviste et de l'idéalisme kantien. Il est mort en janvier 1941.

Bergson a exposé son système en quatre ouvrages fondamentaux, fruits de longues et consciencieuses réflexions, et qui marquent chacun un important progrès dans la doctrine : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en 1889, sa thèse de doctorat, où il expose sa méthode intuitive ; *Matière et Mémoire*, en 1896, où il explique l'union de l'âme et du corps ; *L'évolution créatrice*, en 1907, qui étend la théorie de la vie à tout l'univers ; *Les deux sources de la morale et de la religion*, en 1932, où grâce à l'intuition mystique, il établit l'existence et la nature de Dieu. Il faut y ajouter quelques études secondaires sur le *Rire* (1900) et à propos d'Einstein, *Durée et simultanéité* (1922) et bon nombre d'articles de revues ou conférences, dont les principaux ont paru en volumes : *L'énergie spirituelle* (1919) ; *La pensée et le mouvant* (1933).

Principe fondamental et division.

§586). Le bergsonisme est un des derniers grands systèmes de philosophie moderne. Il est pleinement unifié par un principe original, capable de constituer une philosophie assez complète. On peut le formuler ainsi :

Le réel, objet de la science philosophique, n'est pas l'être stable connu par les concepts intellectuels, mais le DEVENIR PUR, où l'intuition découvre l'universelle explication des choses.

Ce principe évidemment ne comporte pas de preuve, ni inductive, ni déductive au sens thomiste : il est lui-même l'objet d'une intuition fondamentale. Le premier caractère du système est d'être un INTUITIONISME. On peut cependant en montrer l'origine historique pour mieux en saisir la portée.

1) Bergson, comme tous les modernes, est vivement frappé de la stabilité et des progrès des sciences physico-mathématiques, en face des fluctuations et des contradictions de la philosophie. Il en trouve la cause dans la perfection de la méthode expérimentale, soucieuse de proportionner la certitude des conclusions à l'observation de faits incontestables, de sorte que ses résultats sont aisément acceptés par tous. Bergson décide de transporter cette méthode rigoureuse en philosophie : « D'une manière générale, écrit-il, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être » [[°1819](#)], tout objet de concept restant d'ordre idéal. Aussi le bergsonisme est-il un EMPIRISME radical.

2) Cependant, cette valeur éminente de la méthode expérimentale était déjà proclamée par le kantisme et le positivisme, dont la doctrine régnait sans conteste dans l'enseignement officiel qui forma Bergson ; mais ni l'un ni l'autre système ne l'avait cru possible en métaphysique. La bonne méthode et l'infaillible vérité, au sens propre, restaient pour eux le monopole des sciences (au sens moderne) et ne pouvait dépasser le monde des phénomènes, du relatif. Bergson, suivant l'instinct profond de notre nature, sentit que l'absolu ne pouvait ainsi rester inaccessible. Il le chercha sous le relatif, et trouva, en physique, le *mouvement* même, le temps réel que les formules mathématiques laissaient échapper ; en psychologie, la conscience, la vie avec sa poussée active que négligeait l'associationisme à

la mode. *Le devenir, le temps, l'élan vital, la conscience*, ces quatre mots désignent l'unique réalité, objet de la philosophie bergsonienne qui s'affirme ainsi comme un RÉALISME, original mais convaincu.

3) Constatant en même temps que cette unique réalité échappait totalement à la science mathématique, tenue jusque là pour seule valable, Bergson considéra cette impuissance comme essentielle à toute activité intellectuelle abstraite, et chercha, pour philosopher, une autre faculté que l'intelligence : *l'intuition*. Sa doctrine devint ainsi un ANTI-INTELLECTUALISME sans restriction.

Bref, si la philosophie nouvelle, comme toutes les autres, veut expliquer le réel tout entier jusqu'en ses fondements, ce réel coïncide pour elle avec le devenir pur. Cette vue centrale suggérait une nouvelle méthode qu'il fallait appliquer à l'univers sous ses multiples aspects. Historiquement, Bergson, psychologue de race, commença par l'introspection de son propre moi ; mais dans un exposé synthétique, l'homme n'est qu'une partie de l'univers dont il faut traiter d'abord ; tout l'édifice est enfin couronné par Dieu. D'où, quatre paragraphes :

1. La méthode : Intelligence et intuition.
2. L'intuition biologique : l'univers.
3. L'intuition psychologique : le moi.
4. L'intuition mystique : Dieu.

1. La méthode: Intelligence et intuition.

§587). Le principe fondamental de Bergson renouvelle la doctrine d'Héraclite [§8] ; mais, tandis que l'antique système du Ve siècle avant J. - C. affirmait le devenir pur par ignorance des procédés de notre intelligence abstraite, le philosophe du XXe siècle a conscience de s'opposer aux méthodes rationnelles et scientifiques reçues qu'il connaît parfaitement. C'est pourquoi, avant d'établir positivement sa méthode nouvelle, il critique à fond notre intelligence.

A) Critique de l'intelligence.

Bergson a clairement dit ce qu'il entend par « intelligence » à laquelle il reproche une incapacité philosophique radicale, dont il nous donne l'explication.

1) **Définition.** Il n'est pas dans les habitudes de Bergson de donner des définitions fixes, mais on peut exactement résumer ses descriptions en disant que l'intelligence est la faculté de saisir analytiquement ou abstractivement les objets extérieurs. Elle embrasse donc les différentes activités de connaissance que la psychologie expérimentale moderne classe précisément sous la rubrique « intelligence ».

D'abord, la *sensation*, connaissance analytique des sens externes (vision, audition, etc.) dont l'objet, selon Bergson, est bien une qualité sensible, immédiatement saisie comme extérieure et essentiellement étendue : thèse pleinement conforme en cela au thomisme.

Puis, la *perception* qui saisit l'individu comme un tout distinct des autres et est douée normalement des mêmes qualités d'objectivité.

Puis, tout l'appareil des *sciences* physico-mathématiques, avec leurs notions et définitions précises, leurs lois et raisonnements rigoureux, et le couronnement de leurs grandes théories.

Enfin, toutes les *connaissances générales* appartenant au bon sens, aux dogmes religieux et aux divers traités de la philosophie. On voit que ces diverses connaissances sont tournées vers *l'extérieur*. Bergson ne nie pas qu'il y ait aussi une psychologie intellectualiste, usant de l'introspection ; mais il note que la vie intérieure devient alors une conscience spatialisée, où tout se passe comme dans le monde physique, et qui est ainsi extérieure à la vraie conscience.

2) **Critique.** L'intelligence ainsi comprise et dans toute son ampleur, est déclarée *radicalement incapable de connaître la réalité*. Celle-ci, en effet, selon le principe fondamental, est un pur devenir, dont les deux propriétés essentielles : la continuité simple et indivisible, et la fluidité mouvante, s'opposent aux deux caractéristiques de toute connaissance intellectuelle : la délimitation précise des objets de pensées bien séparés les uns des autres,

et la stabilité des essences définies qui restent éternellement, immuablement et nécessairement ce qu'elles sont.

Bergson adresse le plus souvent ses critiques au *concept abstrait* qui est en effet la pièce maîtresse de l'intelligence ; et il y découvre deux tares congénitales qu'il appelle, par opposition à l'image du devenir pur, seul réel, le *morcelage* du réel : car « toute division de la matière en corps indépendants, aux contours absolument déterminés, est une division artificielle » [[°1820](#)], et la *solidification* du fluent qui est aussi la momification de la vie, ou la cristallisation du devenir. La méthode intellectuelle, pour définir la vie, est comparable à celle des cinématographes qui recomposent le mouvement par une succession rapide de vues stables.

3) **Explication.** Cette incapacité *naturelle* de notre intelligence serait inadmissible si on ne l'expliquait pas : la théorie de l'évolution [[§591](#)] le fera mieux comprendre. Disons dès maintenant que, selon Bergson, l'intelligence n'est pas faite pour la spéculation, mais pour l'action. Elle est *connaturelle à la matière* ; cependant, la nature nous l'a donnée non pas pour connaître l'essence de cette matière [[°1821](#)], mais pour la dominer, pour briser ou tourner l'obstacle qu'elle oppose à la vie.

C'est pourquoi elle est moulée exactement sur la matière dont les deux propriétés sont l'extension divisible en figures déterminées (d'où le morcelage), et l'inertie stable et morte (d'où la solidification du fluent). Ainsi ces deux caractères du concept qui sont des tares pour la spéculation, sont au contraire merveilleusement adaptés à l'action, comme le prouvent les réussites de la science moderne appliquée à la conquête du monde. De plus, ils ont permis l'invention du langage, dont les mots multiples et bien définis correspondent parfaitement aux concepts morcelés et stables ; par là sont rendues possibles l'entraide sociale et la transmission des progrès accomplis aux générations nouvelles, ce qui multiplie les chances de succès.

Ainsi l'intelligence, à cause même de ses tares spéculatives, est une faculté naturelle très précieuse. En ce sens Bergson a reconnu que la métaphysique d'Aristote constituait la structure naturelle de l'intelligence humaine.

B) L'intuition.

§588). Bergson ayant admis, après Kant et A. Comte, l'illusion de toute métaphysique intellectuelle, ne renonce cependant pas à la métaphysique ; car il a découvert une autre faculté ou méthode philosophique : *l'intuition* ; et malgré la difficulté d'en parler en phrases conceptuelles, il la décrit, en prouve l'existence, et en indique le chemin.

1) **Description de l'intuition.** La façon la plus claire de comprendre l'intuition est de l'opposer à la connaissance abstraite, soit dans son activité, soit dans l'objet connu.

En elle-même, elle exclut tout intermédiaire de concept [[°1822](#)]. elle est donc une *coïncidence* entre le connaissant et le connu. Aussi paraît-elle convenir éminemment à la psychologie, où l'identité du moi connu et du moi connaissant est incontestable.

Mais elle peut s'appliquer à d'autres objets : elle consiste alors à se porter à l'intérieur de la chose, par une sorte de sympathie divinatoire, analogue au sens artistique.

L'un et l'autre cas étant un contact immédiat, elle exclut toute combinaison d'idées, tout raisonnement : elle nous livre d'un seul coup le réel en sa plénitude. Bref, selon Bergson lui-même, « on appelle intuition, cette espèce de sympathie intellectuelle 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 » [[°1823](#)].

Cet objet à l'intérieur duquel nous transporte l'intuition, est évidemment, selon le principe fondamental, le *Devenir pur* : de là, d'autres caractères de l'intuition :

Elle saisit le *simple*, l'indivisible, qui contient sans distinction toutes les richesses des aspects multiples distingués par les concepts : aussi, les antinomies contradictoires, auxquelles aboutit l'intelligence presque en chaque problème [[°1824](#)], se résolvent aisément en remontant par l'intuition jusqu'à la racine commune et simple qui est le réel fluent.

Elle atteint ce réel par le dedans, en lui-même, par ce qu'il est, et non pas, comme l'analyse, en essayant de le ramener à un concept préexistant, ce qui est l'expliquer par ce qu'il n'est pas : en un mot, elle atteint *l'absolu* et non le relatif.

Mais cet absolu pleinement indépendant, n'est-il pas le tout, l'unique, l'infini ? Ce serait logique, mais Bergson, retenu par l'expérience de sa propre intuition fragmentaire et progressive, affirme nettement que notre connaissance (intuitive) du réel est *limitée*, mais non pas relative, ajoutant qu'elle pourra être reculée indéfiniment [[°1825](#)]. La pensée bergsonienne est ici en équilibre instable, susceptible de précieuses rectifications [[°1826](#)], ou de glissement vers le panthéisme.

2) **Existence de l'intuition.** Une méthode si parfaite, même si elle n'atteint pas d'un seul coup l'infini, est-elle possible à l'homme ? Bergson le croit, parce qu'il en trouve des traces dans l'instinct et même dans l'intelligence.

L'instinct des animaux, surtout dans les branches les plus évoluées (comme les abeilles), se manifeste du premier coup si merveilleusement adapté à l'action, et donc à la vie, qu'il en est évidemment l'intuition parfaite. Malheureusement, il s'extériorise tout entier en action : il est une conscience endormie qui possède la réponse aux grands problèmes de l'origine, de l'essence, du but de la vie, mais qui ne se pose aucune question ; tandis que l'intelligence, plus dégagée de la matière, soulève ces problèmes et ne peut les résoudre. Mais puisque, selon le principe fondamental, instinct et intelligence ne sont que les manifestations complémentaires de la même réalité, il nous est possible de remonter le courant et de pénétrer à l'intérieur de l'instinct pour y découvrir intuitivement les secrets du réel.

D'ailleurs, plus près de nous, autour de notre intelligence, il existe une « frange indécise et floue, qui est une véritable intuition, quoique vague et surtout discontinue ». Et Bergson énumère les objets qu'elle éclaire de loin en loin, et pour quelques instants à peine : « Notre personnalité, notre liberté, la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, notre origine, et peut-être aussi notre destinée » [[°1827](#)].

3) **Méthode intuitive.** Reste à capter ces « intuitions évanouissantes » pour en tirer une philosophie. Cette méthode ne nous étant plus naturelle, il faut d'abord s'y préparer par une « lente et consciencieuse analyse », qui nous familiarise avec tous les documents qui concernent l'objet de notre étude.

Puis il faut surtout, par un effort que Bergson reconnaît « douloureux », renverser le cours ordinaire de notre esprit, nous dépouiller de nos habitudes invétérées de penser par concepts, pour que notre vision coïncide avec la vie (le réel) qui est avant tout action et vouloir. Cette étape essentielle a fait définir l'intuition : « la faculté de voir, immanente à la faculté d'agir, qui jaillit en quelque sorte de la torsion du vouloir sur lui-même » [[°1828](#)].

Enfin, chaque intuition étant fragmentaire, Bergson préconise la méthode de *recouplement*, où de nombreux philosophes, abordant le réel par divers côtés, se confirment et se complètent mutuellement, de sorte que leur accord sur un point, par exemple sur l'immortalité de l'âme, équivaille pratiquement à la certitude.

Mais comment les philosophes se communiqueront-ils leurs résultats, puisqu'ils n'ont à leur usage que les mots faits pour les concepts intellectuels ? Ce sera en cherchant des concepts flous, malléables, en corrigeant la rigidité des termes abstraits par des images concrètes. De là, le style riche de brillantes métaphores où Bergson est passé maître, et qu'il emploie méthodiquement pour suggérer ses intuitions.

C) Valeur de la méthode intuitive.

§589). Pour apprécier complètement cette méthode, il faudrait reprendre toutes les thèses de la psychologie et de la critériologie. Signalons seulement les points essentiels.

1) L'appel à l'intuition pour fonder la vérité métaphysique est pleinement justifié. La méthode thomiste, elle aussi, base toute science sur la double intuition du concret par les sens externes, et de l'être et des premiers principes par l'intelligence [[§262](#)]. La critériologie reconnaît et justifie pleinement la valeur de cette première étape intuitive de notre connaissance.

2) De même, la critique bergsonienne de l'intelligence est efficace contre les sciences physico-mathématiques, incapables d'exprimer en leurs formules les substances, la réalité du mouvement, et moins encore, la vie et la conscience. Les savants eux-mêmes, avec Duhem et Poincaré, reconnaissent que leurs théories n'ont qu'une valeur en grande partie symbolique [[°1829](#)].

3) Cependant, il est incontestable que Bergson n'a pas seulement condamné et rejeté les abus de l'intellectualisme, mais toute connaissance intellectuelle en général. Il dénie à la perception sensible et à toute notion abstraite la capacité d'exprimer le réel tel qu'il est. *Son erreur fondamentale est de chercher en dehors du concept une intuition philosophiquement valable* : car cette intuition n'existe pas, et d'ailleurs, le concept abstrait bien compris fonde une métaphysique infailliblement vraie, à base intuitive.

La notion d'intuition est très complexe, et pour démêler le vrai du faux dans la pensée bergsonienne, plusieurs distinctions sont requises.

Une connaissance s'appelle *intuitive*, lorsqu'elle est, soit sans aucun intermédiaire ou immédiate, soit relative au concret, au réel existant.

Ces deux conditions sont pleinement réalisées dans la connaissance *sensible externe* ; c'est une intuition au sens strict, mais qui n'est pas encore scientifique, car elle ne saisit l'objet que sous un aspect concret sans donner aucune raison d'être.

Dans le même ordre pré-scientifique, il y a *l'intuition-divination*, au sens vulgaire, qui est la faculté de formuler exactement le jugement, l'appréciation, la solution requise, sans chercher ni réfléchir, du premier coup ; elle est donc immédiate et porte aussi d'ordinaire sur les événements concrets. Son existence est un fait : on la constate, par exemple dans la mère devinant son enfant, dans le poète, l'artiste, etc. ; mais elle n'est pas une faculté spéciale, elle n'est que l'exercice spontané de l'intelligence, collaborant étroitement avec l'activité sensible (perception, imagination créatrice) pour connaître le même *objet matériel* [[°1830](#)] concret. Elle n'est pas infaillible et exige le contrôle actif de la raison discursive ; elle ne peut donc fonder une philosophie valable. Il faut en dire autant de la connaissance par sympathie affective, ou par *connaturalité* [[°1831](#)].

Avons-nous une *intuition* intellectuelle ? Au sens strict, oui, pour l'existence de notre propre moi pensant, mais pas pour son essence, — non, pour tout autre objet externe ; car l'existence de Dieu suppose l'analogie avec le réel sensible, et l'existence de celui-ci, inséparable de la matière, est laissée de côté par nos concepts abstraits. Même si on n'admet pas qu'il faille un raisonnement pour porter un jugement intellectuel d'existence vraiment valable [[°1832](#)], il faut au moins refuser à tous nos concepts la connaissance *directe* du singulier matériel : le caractère immédiat n'y est donc pas pleinement sauvegardé.

Mais s'il s'agit de l'intuition au sens large, le concept en est tout imprégné. Il exprime en effet une nature (par exemple, le concept de plante, la nature de vie végétative) qui n'est pas une image subjective, considérée comme semblable au réel, mais qui est par identité le réel même : ici, la vie végétative de toutes les plantes (actuelles ou possibles) ; cette identité est sans doute d'ordre spirituel ou intentionnel et sauvegarde la distinction réelle du connu et du connaissant dans l'ordre physique ; elle n'exclut pas l'intermédiaire subjectif qui est *l'espèce impressée* ; mais celle-ci n'est qu'un pur moyen de connaître et nullement l'objet directement connu ; il y a donc bien contact immédiat avec le réel, *intuition* ; au sens large pourtant, parce que l'existence concrète est absente du contenu direct du concept, qui est de l'ordre abstrait et idéal.

Bergson ignorant cette théorie profonde de saint Thomas, toutes ses critiques portent à faux ; tandis que lui-même, en parlant de coïncidence, sans distinguer si elle est d'ordre physique ou intentionnel, laisse planer sur son intuition une très dangereuse ambiguïté : car dans l'intuition de l'infini, la coïncidence physique est l'affirmation même du panthéisme.

Au sommet de la science on trouve encore une sorte d'intuition dans la contemplation des conclusions devenues évidentes par démonstration ; mais sa valeur repose sur celle des concepts dont il vient d'être question.

Enfin, il y a *l'intuition mystique* qui est certes capable de dépasser le concept et de nous découvrir d'ineffables secrets : mais elle est d'ordre surnaturel et ne peut fonder une pure philosophie [[°1833](#)].

Ainsi Bergson rejette explicitement, en condamnant le concept, l'intuition au sens large qui fonde solidement la vraie métaphysique ; et il rassemble sous le nom d'intuition philosophique, toutes les autres formes de connaissance intuitive qui, par elles-mêmes, sont incapables de baser une philosophie.

On pourrait dire cependant qu'en reconnaissant autour de l'intelligence la *frange d'intuition*, il désigne cette intuition au sens large seule valable ; et cela explique la part de vérité souvent remarquable qu'il retrouve en appliquant sa méthode aux divers aspects du réel.

2. L'intuition biologique: l'univers.

§590). En abordant l'explication de l'univers, Bergson constate que tout se passe comme si un large courant de conscience, un *Élan vital* avait été lancé à travers toute la matière pour l'entraîner à l'organisation : on peut donc parler ici d'une intuition *biologique*.

Mais il importe de ne pas se laisser éblouir par les brillantes métaphores qui nous suggèrent cette intuition : pour saisir le sens qu'elles recouvrent, nous précisons le problème à résoudre, la signification de l'élan vital, et les corollaires qui en découlent pour l'homme et la matière.

A) Le problème.

Comment expliquer par intuition l'univers actuel, tel que nous le décrivent les sciences astronomiques, physiques, chimiques, biologiques et même psychologiques ? Tel est le problème ; il ne s'agit pas de savoir l'origine du monde, s'il s'explique par soi ou vient d'un créateur distinct, c'est là un autre problème que la métaphysique doit résoudre, mais qui est réservé à un autre effort d'intuition [[°1834](#)].

Or, selon Bergson, tout s'explique dans l'univers en admettant comme unique réalité *la vie*, non pas bloquée dans une espèce, mais progressive, avançant par création successive, un *Élan vital*. Il est vrai qu'une partie de l'univers et, semble-t-il, la plus notable, est privée de vie ; mais, selon Bergson, la vie n'est pas réservée à notre petite terre ; elle fleurit

probablement sur des planètes analogues dans tous les systèmes stellaires, et peut-être y réussit-elle beaucoup mieux que chez nous. De plus, par un dernier approfondissement, l'intuition de l'Élan vital permettra de revenir en arrière et de comprendre la matière et ses lois astronomiques et chimiques.

Ainsi, le problème se restreint d'abord à saisir le sens de la vie sur notre globe ; et Bergson, rencontrant les explications mécanistes et évolutionnistes que la synthèse d'H. Spencer avait étendues à l'univers [[§480](#)], les réfute pour leur substituer l'Élan vital : celui-ci a ainsi une signification à la fois négative et positive.

B) Signification de l'Élan vital.

§591). Par l'analyse heureuse de quelques faits très bien choisis, Bergson montre d'abord que la vie ne peut se ramener à aucune activité physico-chimique, et que le développement des espèces ne peut pas être dû à des influences extérieures (milieu, lutte pour la vie, etc.), soit qu'elles s'exercent lentement, soit qu'on admette des variations brusques conservées par hérédité : cette critique du darwinisme positiviste est excellente.

Il rejette aussi la théorie finaliste, selon laquelle le germe contiendrait *totale*ment la perfection des nouvelles espèces, quoique d'une façon virtuelle, comme le modèle de l'artiste contient le chef-d'oeuvre : il y a, selon lui, dans l'évolution de la vie, une richesse toujours nouvelle qui jaillit d'une façon imprévisible, comme une création qui n'était pas dans les degrés précédents : l'affirmation d'un Élan vital résume d'abord ces diverses réfutations.

Puis, *positivement*, cet Élan donne une réponse au problème de la vie et en résout les difficultés, à condition de le prendre comme l'absolu, objet d'intuition. On le voit alors comme un acte simple, une force à la fois synthétique, unique, contrariée.

Synthétique, toutes les perfections des espèces vivantes y sont contenues, non pas comme des parties formant un tout, mais à « l'état d'implication réciproque », comme constitutives d'une chose simple dont elles

deviendront plus tard des points de vue complémentaires, après en être sorties comme des richesses imprévisibles, vraiment nouvelles [[°1835](#)].

Unique, ce qui explique la similitude des fonctions et des organes dans des vivants par ailleurs indépendants.

Contrariée enfin, car en considérant la matière comme un obstacle, les multiples détails dont les arrangements paraissent si compliqués du dehors, se comprennent d'un seul coup, comme l'acte simple de plonger la main dans de la limaille explique d'un seul coup les multiples arrangements des petits grains trouvant un nouvel équilibre.

Ainsi, l'extraordinaire variété des formes vitales se manifeste, vue du dedans, comme un grand arbre dont la racine est l'Élan vital, cherchant à se déployer, comme nous le voyons en nous, dans la plénitude de la vie spirituelle. Mais « l'équilibre instable des tendances » que cet Élan synthétise en sa simplicité, et la résistance de la matière ont exigé le déploiement en gerbe. Les multiples espèces représentent des essais variés de la *vie* pour progresser ; beaucoup de ces voies étaient des impasses : la *conscience* n'a pu passer et a tournoyé sur place, d'où la fixité des espèces. Mais dans quelques grandes directions que Bergson reconstitue ingénieusement, le progrès a réussi, à travers la torpeur de la vie végétative, vers l'activité toujours plus grande de la vie animale, grâce à la conquête d'un système nerveux toujours plus parfait. Ainsi les espèces ne se suivent pas en ligne droite, mais beaucoup sont complémentaires, souvent deux à deux, représentant diverses solutions d'un même problème.

Sans insister sur les degrés inférieurs, notons qu'au sommet, les deux réussites les plus parfaites sont l'instinct dans les animaux à vie sociale ; comme les abeilles et les fourmis, et dans l'homme, l'intelligence. *L'instinct* est la faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; c'est pourquoi il réussit parfaitement du premier coup ; mais il est essentiellement spécialisé et ne peut dépasser un groupe d'activités fermé. *L'intelligence* est la faculté de fabriquer des outils inorganiques, distincts de nos membres : au début, elle réussit moins parfaitement ; mais chaque instrument crée des besoins et des activités nouvelles. Aussi reste-t-elle ouverte à un progrès indéfini et sa supériorité éclate lorsqu'elle a inventé des machines à faire des outils.

Entre les deux, il y a, selon Bergson, une différence non seulement de degré, mais de *nature*, comme entre le fermé et l'ouvert. Cependant, ils sont complémentaires, de sorte qu'à côté de l'instinct il y a des traces d'intelligence, et autour du noyau lumineux de notre intelligence demeure une frange d'instinct qui nous a rendu possible la méthode intuitive.

C) **La matière.**

§592). Appuyé sur son principe fondamental, affirmant que le seul réel est le *Devenir Pur*, Bergson doit expliquer par l'Élan vital la matière elle-même : il y réussit en prenant la vie au *point de vue négatif*. Ainsi les trois propriétés de la matière, inertie, extension, nécessité, se comprennent pleinement.

Si, en effet, on nie le mouvement vital en arrêtant son progrès, on se trouve en présence d'une inertie où l'activité fait place à la passivité.

En prenant ainsi la direction opposée à la simplicité de l'Élan, on obtient une composition de parties qui, en s'étalant, forment l'espace géométrique.

Et puisque la poussée vitale est créatrice, imprévisible, et donc libre, sa suppression produira la nécessité des lois de la nature où les antécédents permettent de prévoir infailliblement les conséquents.

Mais cette explication relève de *l'intuition* inexprimable, et, pour la suggérer, Bergson multiplie les images ; il définit la matière par une espèce de descente, et cette descente, par une interruption de montée ; elle est du psychique inversé, de l'Élan vital en régression, elle est donc un relâchement de l'inextensif en extensif, et par là, de la liberté à la nécessité [[°1836](#)]. Bref, elle est, en négatif, tout ce que la vie est en positif.

D) **Monisme ou Pluralisme.**

§593). Il est impossible d'apprécier la pensée bergsonienne sans la préciser en l'achevant, parce qu'elle refuse de s'exprimer en concepts, ce qui est pourtant notre mode naturel de penser. Or, la théorie de l'Élan vital est susceptible de deux achèvements contradictoires, entre lesquels elle se tient

en équilibre instable, un peu dans l'abstrait ou l'indécis, comme un genre entre ses deux espèces :

1) **Interprétation moniste** : l'Élan vital est alors compris comme l'unique *substance*, rigoureusement absolue, donc infinie et nécessaire, s'expliquant par soi comme Dieu même : on ne peut donc éviter le panthéisme évolutionniste ; et la théorie n'est plus qu'un tissu inintelligible de contradictions qui ne se soutient que par le mirage des métaphores : car on pose en principe que *ce qui est*, c'est *ce qui n'est pas*, mais devient. Le titre même *d'évolution créatrice* est une absurdité, affirmant que *le moins* de soi produit *le plus*.

Bergson a protesté contre cette interprétation [[°1837](#)], affirmant que la théorie de l'Évolution créatrice était plutôt favorable à la distinction du monde et de Dieu, bien que ce problème n'y soit pas encore résolu. Il faut reconnaître que l'explication moniste, quoique presque inévitable, *ajoute* à la pensée bergsonienne, et qu'il est possible de compléter celle-ci d'une façon plus favorable au vrai.

2) **Interprétation pluraliste**. L'Élan vital pourrait se comprendre comme jaillissant d'une Source, réellement distincte, qui serait l'activité infinie et libre du Créateur. Alors, l'évolution des espèces exprime *le plan* du Créateur, que le philosophe retrouve en regardant les faits par le dedans : les degrés inférieurs apparaissent rétrospectivement comme liés aux supérieurs, comme préparation, mais sans les contenir : il y a nouveauté et création, mais expliquée par le Créateur immanent à son oeuvre, tandis que la matière représente le côté négatif, jouant le rôle de limite, source de multiplicité et de nécessité, analogue à celui de la puissance pure en thomisme. Cette idée est très juste et si certains détails des reconstructions bergsoniennes restent discutables, par exemple, la présence de la vie sur d'autres planètes, ils sont présentés comme hypothèses et non comme certitudes.

Mais cette explication, elle aussi, *complète* la pensée bergsonienne dans la mesure où elle affirme Dieu comme une substance immuable, et le monde comme formé d'individus substantiels obéissant à leur loi immanente d'évolution, en agissant les uns sur les autres : car nous retrouvons des notions intellectuelles, étrangères à l'intuition. Celle-ci ne reconnaît pour

réelle que la pure ligne de l'évolution vitale, dont le jaillissement simple n'est pourtant ni l'unique substance panthéiste, ni les multiples substances créées, émanant de Dieu selon les vieilles lois de la causalité. Mais pour se tenir constamment sur cette pointe délicate, il faut le merveilleux talent d'équilibriste de Bergson.

Ajoutons que cette position n'est pas seulement incomplète, mais erronée en tant qu'elle affirme l'impossibilité de connaître avec une certitude métaphysique, autre chose que cette réalité mobile.

3. L'intuition psychologique: le moi.

§594). Puisque nous portons en nous une émanation de l'Élan vital, l'intuition doit nous éclairer sur notre vie personnelle. Pour comprendre les solutions de Bergson, il faut préciser le problème auquel elles répondent.

A) Le Problème.

Au moment où Bergson écrivait ses premiers ouvrages, les philosophes appliquaient au monde de la conscience les mêmes procédés que la science emploie pour étudier le monde externe. La substance de l'âme étant réputée inaccessible comme tout absolu (conformément au kantisme et au positivisme), l'objet de la psychologie était le phénomène ou fait de conscience (*phénoménisme*).

Il s'agissait d'en découvrir les éléments primitifs et les lois d'évolution (*associationisme*). De plus, par souci d'unité, beaucoup ramenaient la conscience à un simple aspect du fait physiologique, de sorte qu'à chaque fait interne répondait une modification cérébrale dont la conscience était l'épiphénomène (*parallélisme psychophysique*).

Cette prétention de la science à expliquer notre vie intime était-elle légitime ? Était-il interdit de retrouver notre moi absolu, spirituel, étudié par une psychologie métaphysique ? Tel était le problème. Bergson le résolut en dénonçant les méfaits de la méthode intellectualiste et en demandant à l'intuition, non seulement de fournir l'objet propre de la psychologie ; mais

aussi d'expliquer l'union de l'âme et du corps, et enfin, la nature du corps lui-même.

B) Solution.

§595) 1) **Objet de la psychologie.** *La réalité de notre moi, de notre vie intérieure, objet de la psychologie, n'est pas une série de phénomènes, mais la DURÉE ou le temps réel, participation de l'Élan vital qui constitue l'unique réalité.*

Nous avons ici un cas particulier de la méthode intuitive, et même celui que chacun peut le plus facilement expérimenter. Il suffit de conduire notre introspection au-delà des divisions et des schémas conceptuels jusqu'aux *données immédiates* de la conscience ; nous y rencontrerons le courant de la durée, avec ses trois propriétés opposées à la matière :

a) *La continuité.* Comme l'Élan vital, notre durée est essentiellement simple ; en elle les phénomènes considérés comme distincts et successifs par l'intelligence, s'emboîtent et se fondent, serrés comme en leur racine où ils s'identifient en durant : la conscience est un courant continu. C'est pourquoi l'associationnisme et le phénoménisme ne sont que des théories artificielles.

b) *L'hétérogénéité.* Cette simplicité n'est pas celle d'un point immobile ou d'un courant uniforme : c'est celle d'un progrès créateur. En nous comme dans l'univers, les nouvelles manifestations vitales possèdent une perfection supérieure qui n'est nullement contenue dans la précédente : ainsi, à la sensation succèdent la perception et les images, et celles-ci, de plus en plus parfaites, engendrent les idées et les sciences. Cette propriété de s'enrichir de qualités toujours nouvelles en s'écoulant, s'appelle *l'hétérogénéité* qui oppose notre vie à la matière homogène, dont toutes les parties ont même nature et où le mouvement n'est qu'une répétition sans progrès.

L'hétérogénéité réfute la théorie évolutionniste de Spencer, Taine, etc., cherchant à expliquer la richesse croissante de notre vie en la ramenant aux degrés inférieurs des faits physiologiques.

Elle distingue aussi la durée, ou *temps réel* de notre moi, du temps étudié par les sciences physico-mathématiques. Ce dernier, selon Bergson, n'est qu'un réceptacle vide et stable, extérieur au mouvement ; de sorte que, en réduisant par exemple de moitié l'unité de temps, les lois et prévisions astronomiques resteraient vraies, tandis qu'on ne pourrait diminuer en nous le temps réel sans que la conscience affirme une diminution d'enrichissement.

c) *Liberté*. Enfin notre durée, comme l'Élan vital, est un *absolu* : elle constitue notre personnalité ; l'activité où elle s'exprime est ainsi pleinement indépendante et imprévisible, et donc, essentiellement *libre*. « Si l'on convient, dit Bergson, d'appeler libre tout acte qui émane du moi et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité » [[°1838](#)].

Par le fait, toutes les objections déterministes sont résolues ; car elles supposent dans la conscience des parties distinctes et successives, pensées, sentiments, actes, etc., se conditionnant comme la cause et l'effet. Mais pour la même raison, Bergson récuse aussi les défenseurs intellectualistes de la liberté, et il s'en tient à l'affirmation intuitive de la conscience qui saisit la liberté comme un aspect de notre moi, ou durée réelle.

Cette durée s'identifiant au Devenir pur, seule réalité, (conformément au principe fondamental), on peut considérer la liberté comme une propriété de tout être vivant ; mais il y a des degrés dans les manifestations de l'Élan vital, et au sens propre la liberté n'apparaît qu'au sommet : l'instinct lui-même reste prisonnier des mécanismes qu'il a montés : l'homme seul a réussi à briser sa chaîne [[°1839](#)].

De même les trois propriétés qui caractérisent la durée et donnent à la psychologie un objet propre, opposé à la matière, appartiennent à l'Élan vital, de sorte que Bergson proclame l'immatérialité de la vie en général, mais c'est dans l'homme seulement que la spiritualité réussit vraiment à se réaliser. Après avoir conquis la liberté, notre moi soutenu par la formidable poussée de l'Élan vital est capable de vaincre bien des obstacles, « peut-être même la mort » [[°1840](#)].

Ici se pose le problème de *l'immortalité de l'âme* ; Bergson refuse de le résoudre en partant de la définition de l'âme, substance spirituelle : il s'en rapporte à l'expérience intuitive, soit psychologique, soit mystique. La première, en constatant l'indépendance de l'activité vitale vis-à-vis du corps, conclut à la grande probabilité d'une survie, au moins temporelle. La seconde, en montrant quelques âmes privilégiées, unies à l'éternelle activité de Dieu « par participation de l'essence divine », est une précieuse indication. Mais il faut attendre de nouvelles intuitions pour préciser la solution : « le problème doit rester ouvert » [[°1841](#)].

§596) 2) **Union de l'âme et du corps.** L'intuition n'établit pas seulement la distinction radicale du corps et de l'âme, elle saisit leur union ; et, puisque notre moi est *durée*, c'est par la mémoire que se manifestent le mieux à la fois l'indépendance et la solidarité de l'activité spirituelle vis-à-vis du cerveau.

Bergson distingue d'abord deux mémoires très différentes :

a) *La mémoire-habitude* (ou mémoire-motrice) est l'aptitude à reproduire un texte ou une action apprise par cœur : elle a tous les caractères de l'habitude corporelle (habitude au sens moderne) ; elle s'acquiert peu à peu, par l'exercice ; elle tend à l'inconscient ; elle consiste en une série de mouvements enchaînés en un ordre fixé ; elle a son siège dans le corps, surtout le cerveau dont les centres moteurs dirigent le déroulement des actes : elle se *rappelle*, c'est-à-dire reproduit exactement dans le présent la même action.

b) *La mémoire-pure*, au contraire, (ou mémoire-souvenir) se met d'emblée dans le passé ; elle conserve l'événement dans sa totalité, sans le diviser ; elle consiste à *se souvenir*, c'est-à-dire à reconnaître un fait passé comme nous appartenant, parce que nous continuons à le vivre actuellement.

Or des faits, soit pathologiques, soit de vie normale, démontrent que les souvenirs se conservent indépendamment du cerveau. Ainsi, certains blessés, malgré la perte d'une partie du cerveau, ont retrouvé tous leurs souvenirs [[°1842](#)] : en conséquence, la mémoire pure, selon Bergson, est d'ordre spirituel : elle n'est pas une faculté organique, localisée dans le corps, mais elle est dans l'âme.

Cependant, les faits démontrent aussi la *solidarité* de toute mémoire avec le cerveau. C'est que les souvenirs purs restent à l'état virtuel, comme inconscients, dans la durée qui les contient tous en sa simplicité. Aussi tendent-ils à s'extérioriser dans la répétition de l'événement pour apparaître à la conscience claire. Alors ils rencontrent la mémoire-habitude dont ils se servent pour s'exprimer.

Tel est le point de contact entre l'âme et le corps : l'existence des souvenirs purs réfute le parallélisme psycho-physique : le fait de conscience n'est pas l'envers du fait cérébral, mais l'âme est solidaire du corps comme l'ouvrier de son instrument.

Bergson compare encore cette dépendance à celle du vêtement solidaire du clou où il pend, ou de divers tableaux, conditionnés par un même cadre. Ainsi les souvenirs les plus divers peuvent s'exprimer par le même mécanisme cérébral qui les conditionne en respectant leur spiritualité.

L'explication de cette solidarité est dans le rôle de notre âme, comme partie de l'Élan vital : pour que la vie en nous puisse conquérir sa plénitude, elle doit agir sur la matière pour en vaincre la résistance ; et notre corps lui est précisément le moyen nécessaire : il est la pointe où l'âme insère son action sur le monde. Notre âme n'est donc pas pour Bergson une substance spirituelle, mais une durée, une vie, l'épanouissement le plus parfait ici-bas du Devenir pur.

§597) 3) **Nature du corps.** Mais puisque ce Devenir est l'unique réalité, il doit expliquer le corps lui-même. C'est ce que montre Bergson en explicitant les activités de notre âme : des plus matérielles aux plus spirituelles, il distingue ainsi quatre étapes : la perception pure, la perception consciente, le souvenir-image et le souvenir pur.

En bas, la *sensation* ou perception pure serait l'intuition sensible absolue, constituée par le contact immédiat et l'identité totale entre le connaissant et la matière connue. Elle existe, puisque la matière est du « psychique inversé » ; mais à l'état pur elle reste inconsciente, et ne se révèle qu'à la deuxième étape : c'est la *perception consciente* qui est un choix fait spontanément par le système nerveux dans l'intuition trop vaste de la matière en général, en vue de permettre et de diriger notre action. Car les

procédés de divisions et de schémas qui sont ceux des sens constituent déjà le début du travail intellectuel dont le but, selon Bergson, est de nous faire conquérir l'univers.

D'autre part, le *souvenir pur* serait la possession parfaitement intuitive de notre durée qui nous ferait revivre à chaque instant tout notre passé. Mais à son tour, une telle mémoire rendrait impossible notre adaptation à la vie présente : d'où l'utilité de l'oubli, la nécessité de laisser le souvenir pur dans l'inconscient pour descendre vers le *souvenir-image* qui est l'expression d'un événement particulier du passé, apte à se répéter ou à nous aider dans l'action.

Il est clair que la perception consciente et le souvenir-image se rejoignent et déclenchent de concert le mécanisme de la mémoire-habitude et de l'exécution extérieure de la vie active. Il faut donc concevoir entre les deux extrémités, matière et esprit, une série ininterrompue d'intermédiaires entre lesquels la vie de l'âme est un incessant va-et-vient, de sorte que notre durée, la réalité de notre moi est précisément ce mouvement, cet équilibre entre le corps et l'âme. De même que l'unique Élan vital explique à la fois la vie par son effort créateur, et la matière par sa régression ; l'unique Durée explique à la fois notre âme par son ascension vers la liberté et le souvenir, et notre corps par sa redescente vers la perception spatiale de l'extérieur [[°1843](#)].

C) La double interprétation.

§598). Ici encore, une double interprétation est nécessaire et possible pour comprendre le bergsonisme.

1) Au *sens pluraliste*, Bergson a retrouvé les grandes vérités de la spiritualité de notre âme, de sa liberté, de sa dépendance partielle d'avec le corps dont le rôle négatif, comme celui de la matière, est légitimement affirmé.

Cependant, le choix de la mémoire comme activité caractéristique de l'esprit n'est pas très heureux ; car il faut distinguer la *mémoire des idées*, seule spirituelle au sens propre, et la *mémoire sensible* dont l'objet est concret ; et il semble que Bergson parle surtout de cette dernière. Il est vrai

que l'immatérialité du souvenir, même concret, dont il a un sentiment si vif, peut traduire la thèse thomiste que toute connaissance a pour racine l'immatérialité [[°1844](#)].

Peut-on dire que ces thèses de philosophie chrétienne sur la nature et les prérogatives de notre âme sont dans le prolongement de la pensée bergsonienne qui en serait la source authentique ? Il ne semble pas du moins qu'elles soient positivement exclues par les affirmations que Bergson tient pour certaines. Mais elles n'en découlent pas nécessairement, et, ici surtout, le poids du système penche vers l'interprétation opposée.

2) Dans ce *sens moniste*, non seulement notre personnalité disparaît par l'identification de notre durée avec l'unique Devenir qui est Dieu même, mais dans le souvenir, le passé s'identifie avec le présent sans cesser d'être passé, et notre corps, identique à la conscience endormie de la matière, s'appose à l'âme, tout en s'identifiant à elle dans l'unique Durée : toutes les formules bergsoniennes ainsi complétées ne sont plus que d'inintelligibles contradictions.

4. L'intuition mystique: Dieu.

§599). Après avoir considéré le Devenir pur en ses manifestations dans l'univers et dans l'homme, la philosophie doit en préciser l'origine. Bergson le fait en examinant un nouveau problème auquel il adapte sa méthode intuitive : c'est le problème de la vie morale et religieuse, qui le conduit à Dieu.

1. — Le problème et la méthode.

À côté de la vie dispersée dans les multiples espèces du monde, et de la vie psychologique concentrée dans notre moi personnel, il y a la vie de l'humanité caractérisée par la société. L'instinct a déjà réalisé la vie sociale chez certains animaux, comme l'abeille, la fourmi ; mais la société humaine a trois caractères propres : elle est *morale*, basée sur des lois obligatoires ; elle est *religieuse*, possédant un culte organisé ; elle est *progressive*, capable de varier ses institutions. Il s'agit d'expliquer par l'intuition du Devenir pur ce nouveau problème.

La méthode qui s'offre d'abord au philosophe serait de reprendre l'étude de l'Élan vital ou de la Durée par ses propres moyens d'investigation, puisqu'il porte pour ainsi dire en soi la société en collaborant à son existence. Sans négliger cet effort, Bergson cependant fait appel surtout à une autre source d'intuition qu'il juge plus profonde et mieux informée que la sienne : celle des fondateurs de société et de religion, celle des héros, des saints, des *mystiques* ; et il a soin de justifier cet élargissement de sa méthode, et d'en montrer la valeur strictement philosophique.

D'abord, il réfute les psychologues qui, avec Pierre Janet, ne voient dans les phénomènes mystiques qu'une forme d'hystérie ou autre maladie mentale [§510]. Les mystiques, dit Bergson, manifestent leur santé intellectuelle par « le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin, un bon sens supérieur » [°1845].

Il montre ensuite que leur témoignage n'a pas une valeur strictement personnelle et peut servir de base à une science universelle, soit parce que leurs affirmations trouvent en nous une résonance, une sympathie qui nous permet de les considérer au moins comme probables, en tant qu'objet d'expérience possible ; soit surtout parce que la méthode de recoupement avec les autres intuitions philosophiques aboutit, par la convergence des lignes de faits, à des conclusions certaines : ainsi l'intuition de l'Élan vital suggère la possibilité d'un contact avec le principe de vie, et ce contact répond précisément à l'intuition mystique, tandis que celle-ci fournit des réponses qui complètent merveilleusement les points acquis par d'autres voies.

Mais le mysticisme doté de cette valeur philosophique n'appartient, selon Bergson, qu'aux *mystiques chrétiens*, parce que, dépassant l'étape de l'extase intellectuelle où s'arrête volontairement le néoplatonisme, et aussi le détachement total du nirvana hindou qui traverse la contemplation sans aboutir à l'action, seuls les mystiques chrétiens vont jusqu'à identifier leur volonté à celle de Dieu. L'extase pour eux reste provisoire : à travers la nuit obscure, ils sentent une transformation de leur être qui les élève au rang *d'adjutores Dei*, où ils jouissent d'une extraordinaire puissance d'action. De là, les oeuvres de saint Paul, sainte Thérèse, saint François, sainte Jeanne

d'Arc, etc., et de leur chef Jésus-Christ, dont ils ne sont qu'une participation. Seuls ils possèdent le mysticisme complet que Bergson définit « une prise de contact et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie » [[°1846](#)].

Mais notons que le philosophe reste fidèle à son anti-intellectualisme radical ; il utilise le mysticisme dans la mesure où il s'harmonise avec son principe fondamental, l'abstrayant de tout fait historique et de toute affirmation dogmatique : il le prend dans sa pure forme intuitive, parce qu'il y reconnaît un procédé analogue à l'intuition philosophique, capable seule de pénétrer les secrets du Devenir pur, ou de l'Élan vital, unique réalité.

Cette méthode intuitive est éminemment synthétique. On ne peut comprendre la solution du problème moral et religieux sans faire appel à Dieu dont les mystiques se disent les dociles instruments. Cependant les thèses philosophiques sur l'existence et la nature de Dieu sont aussi une conclusion suggérée par les faits de la société humaine.

2. La double morale.

§600). Les faits de la vie morale humaine comportent des contrastes qui exigent, selon Bergson, deux morales distinctes : l'une *close*, l'autre *ouverte*. Sans doute, on ne les trouve pas séparément ; mais il convient de les isoler pour donner une solution claire et satisfaisante au problème moral.

A) La morale close

C'est l'ensemble des prescriptions et défenses imposées aux individus par la société dans le but de rendre possible et utile à tous la vie en commun ; elle porte un triple caractère : elle est obligatoire, instinctive et fermée.

1) **Obligatoire.** Bergson a nettement reconnu les deux aspects de l'obligation : « C'est la forme même, dit-il, que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent, la liberté » [[°1847](#)]. Dans la morale close, l'aspect dominant est la nécessité, dont la source est la force des habitudes que nous avons contractées en obéissant aux exigences de la société, Ces habitudes, fruits de l'éducation, font tellement partie de notre

moi que nous les portons même dans la solitude et qu'elles dirigent nos progrès personnels comme nos rapports avec les autres.

Leur nécessité n'est pas absolue, comme celle de l'animal ; car seule l'obligation en général, sans laquelle la société serait impossible, est absolue. Chaque obligation en particulier est variable, permet les dispenses ou les infractions, et donc, sauvegarde la liberté.

2) **Instinctive**. Cette explication rattache l'obligation à l'instinct et montre l'impossibilité de la déduire d'aucun système purement rationnel : la morale purement scientifique des positivistes ou la morale esthétique des païens sera toujours sans obligation ni sanction [[°1848](#)].

Il ne s'agit pas cependant d'un instinct au sens strict, parce que nous recevons la poussée sociale avec intelligence et réflexion. C'est, dit Bergson, un *instinct virtuel*, c'est-à-dire une disposition voulue par la nature, jouant le même rôle que l'instinct dans la société animale, assurant la vie en commun, mais s'adaptant aux conditions de l'intelligence.

Celle-ci, en effet, s'exerce sur les prescriptions sociales, élaguant les inutiles, mettant entre elles un ordre logique, leur trouvant des motifs ; et ces représentations intellectuelles sont d'un grand secours pour arrêter les tendances égoïstes, dissolvantes pour la société. Mais leur efficacité s'appuie sur la force de l'habitude sociale qui constitue l'obligation.

3) **Fermée**. Enfin, les prescriptions de la morale sociale ne dépassent pas le cadre d'une cité et d'une patrie limitée, les autres lui étant étrangères. Elle devrait, semble-t-il, passer logiquement des devoirs envers les citoyens aux devoirs envers tous les hommes, mais en fait, elle ne le peut. La preuve en est que les philosophes, par exemple les stoïciens, qui l'ont essayé, n'ont exprimé qu'un idéal inefficace ; tandis qu'il suffit d'une proclamation de guerre pour que tous acceptent sans résistance la règle païenne : « *Salus populi, suprema lex* », niant en pratique tout droit aux ennemis. Par là encore elle ressemble à l'instinct et maintient l'humanité dans une certaine stabilité.

B) La morale ouverte

La morale ouverte, à l'opposé, est constituée par l'impulsion simple et très féconde de la charité qui prend sa source dans l'Amour créateur de Dieu dont elle est une participation, et de là se répand sur toute l'humanité et toute créature. Elle a trois caractères opposés à ceux de la morale close : elle est spontanée, intuitive et progressive.

1) **Spontanée.** La morale ouverte possède aussi une forme d'obligation, mais c'est l'aspect de liberté qui y domine. Au lieu de subir une poussée sociale, elle est essentiellement une spontanéité qui se porte en avant, et elle appartient d'abord à un individu privilégié : un héros, un saint. Celui-ci, loin d'être violenté en suivant cet attrait, se sent libéré : il abandonne joyeusement tous les biens terrestres pour être tout à Dieu, à l'oeuvre duquel il se dévoue absolument. Le seul reste de nécessité est ici l'absence totale de résistance.

De ces âmes privilégiées, cette morale se répand sur la foule dont elle ennoblit la conduite ; mais au lieu de commander et de punir, elle attire et convertit par la force de l'exemple et de l'héroïsme.

2) **Intuitive.** Elle tire son extraordinaire efficacité d'une « *émotion créatrice* », sorte d'intuition affective ou mystique par laquelle on « coïncide avec l'effort créateur », comme on l'a dit plus haut. Elle est ainsi une morale affective, mais non sentimentale, car l'émotion qui la fonde n'est pas d'ordre inférieur, sensible, infra-rationnel, mais plutôt *supra-rationnel*. Elle ne suit pas la représentation d'idées ou d'images : elle les précède et les suscite, comparable à l'émotion initiale de l'artiste que son chef-d'oeuvre traduira sans l'épuiser. Ainsi l'intelligence traduira aussi cette morale ouverte en un code de lois et de conseils ; mais son efficacité sera, non pas intellectuelle, mais intuitive ; et puisque le mysticisme complet est chrétien, cette morale est avant tout celle de l'évangile.

3) **Progressive.** Par cette intuition, la vie humaine, en ces âmes privilégiées, accomplit un véritable saut en avant ; elle brise le cercle où l'enfermait la société et reprend son élan créateur. Mais au lieu de monter par degrés de la société à l'humanité et à Dieu, elle atteint d'un bond le contact immédiat avec Dieu par la *charité* : fusion de la volonté humaine avec la volonté de Dieu, qui est l'essence même du mysticisme ; et de ces hauteurs, elle embrasse sans effort l'humanité et toute créature. C'est pourquoi la morale

ouverte défend le caractère sacré de la personne humaine et ses droits inaliénables, qu'on ne peut sacrifier à la société ; elle fait pratiquer l'amour et le dévouement envers tous, même envers les ennemis.

C) Unification.

Entre ces deux morales considérées à l'état pur, il y a une différence non seulement de degré, mais de nature. Cependant, comme elles s'adressaient l'une et l'autre à la même humanité, le travail pratique de codification accompli par l'intelligence les a rapprochées et comme fondues, et les systèmes existants de morale sont un composé des deux en proportions variées. Ainsi, selon Bergson, on reconnaît l'inspiration de la morale ouverte dans la déclaration des droits de l'homme ; et les réglementations de la discipline ecclésiastique s'inspirent de la morale close.

Cette influence mutuelle s'exerce d'ailleurs au profit de l'une et de l'autre, car l'obligation sociale, en communiquant sa rigueur aux lois de charité universelle, soutient leur exécution par les faibles ; tandis que cette charité, en répandant son parfum sur la société, en adoucit l'égoïsme et la dureté de ses exigences.

La dernière explication de cette unification est dans l'unité du Devenir pur qui caractérise, selon le principe fondamental, toute la réalité de la vie sociale, comme de la vie individuelle ou universelle. Ces deux morales si radicalement opposées apparaissent, vues ainsi par le dedans, comme deux solutions complémentaires trouvées par l'Élan vital qui cherche, dans l'homme, à déployer ses virtualités à travers les résistances négatives de la matière. Si la foule des hommes plonge par les racines de leur être en ce torrent de Vie où les mystiques se retrempe tout entier, rien d'étonnant que ces âmes privilégiées puissent faire école, et, par leur exemple, finissent par entraîner toute l'humanité. Mais, pour obtenir ce résultat, elles s'appuient plus encore sur la religion.

3. — La double religion.

§601). Cette théorie d'une double morale fait comprendre ce que Bergson appelle religion. Si l'Élan vital, arrivé, dans l'homme intelligent et libre, au sommet de son épanouissement terrestre, a eu besoin de l'obligation morale

pour rendre possible la vie humaine essentiellement sociale, cette obligation ne suffisait pas : certains dangers inhérents à l'intelligence exigeaient un ensemble d'autres moyens de vie, qui constituent une première forme de religion, la *religion statique*, parallèle à la morale close. Mais d'autre part, l'âme du grand mystique, par son contact immédiat avec la source jaillissante de la vie, trouve d'un seul coup la solution de toutes les difficultés. Aussi devient-elle pour l'humanité l'origine d'une religion nouvelle et supérieure : la *religion dynamique*, parallèle à la morale ouverte.

Entre ces deux religions, il y a la même distinction radicale de nature et la même influence mutuelle qu'entre les deux morales ; c'est ce qui justifie l'emploi du même mot pour les désigner. Disons même, en considérant ce qui leur est commun, qu'on pourrait définir, selon Bergson, la religion en général, « un système de convictions et de pratiques destiné à maintenir dans sa plénitude l'attachement de l'humanité à la vie ». — Mais ce système est tout différent, suivant qu'il est statique ou dynamique. Pour préciser ce qui revient à l'une et à l'autre dans les religions existantes, il convient d'exposer avec Bergson, ce que serait l'une et l'autre religion à l'état pur.

A) Religion statique.

Bergson montre le rôle des croyances et du culte religieux pour éviter certains dangers de la vie, et il s'efforce d'en expliquer psychologiquement l'origine.

1) Dans le cadre de la société, un double danger menaçait la vie humaine par l'exercice de l'intelligence : l'égoïsme et la peur.

L'égoïsme d'abord : dans bien des cas, la réflexion nous fait constater que les exigences sociales sont opposées à notre intérêt personnel.

N'ayant pas l'instinct aveugle de l'animal qui se sacrifie inconsciemment au bien général, et parfois l'obligation ne suffisant plus, la religion intervient par ses défenses et ses ordres : en parlant au nom d'un Dieu dont l'autorité souveraine est incontestée, elle décuple la force de l'obligation et, par ses sanctions, menaces et promesses, elle achève de vaincre l'égoïsme.

Un danger plus grave encore, surtout au début de l'humanité, naissait de *l'aptitude à prévoir*, propre à l'intelligence. Quand la science n'existait pas pour enseigner le moyen d'utiliser la nature, l'homme, qui n'agit pas à coup sûr comme l'instinct, devait souvent douter de la réussite ; entre l'acte et ses résultats, entre les semailles et la récolte ou entre la chasse et le gibier capturé., il apercevait une marge, une incertitude décourageante. Le cas le plus important de ces craintes est celui de la mort inévitable qui semble détruire ou rendre inutiles nos entreprises. Mais ici encore la religion intervient : pour rendre le goût d'agir, elle donne la croyance à l'immortalité, à l'influence des morts ici-bas, aux forces surnaturelles qui nous aident dans les circonstances difficiles ou aléatoires ; et elle enseigne le culte des ancêtres et des dieux.

2) Ces croyances et pratiques ont, selon Bergson, *une origine naturelle*, utile et valable dans leur ordre. Il les attribue à la *fabulation*, c'est-à-dire à l'imagination créatrice de fables nécessaires à la vie sociale. Cette fonction n'est pas le propre d'une mentalité primitive opposée à notre psychologie, mais on la retrouve encore chez nous, dans ses manifestations essentielles : par exemple, dans le joueur à la roulette qui spontanément objective la « Chance » en une semi-personnalité bienfaisante, comme pour suppléer au manque d'efficacité de son action physique. Les primitifs agissent de même ; seulement, les moyens physiques qu'ils connaissent et emploient sont plus restreints et le champ de la fabulation beaucoup plus large.

Vient ensuite le travail d'organisation de l'intelligence. Dans ce secours indécis auquel nous fait croire la nature, elle développera, soit le *côté impersonnel* : et ce sera la magie, la sorcellerie fondées sur la croyance à une force impersonnelle diffuse partout, qui serait au service de l'homme ; — soit le *côté personnel* et ce seront, après les multiples esprits anonymes, les dieux définis où la raison mettra un ordre, s'élevant jusqu'à l'idée d'un Dieu suprême, et même unique. Mais le progrès dans ce domaine reste statique, incapable de dépasser les bornes d'une religion sociale, d'un culte et d'un dieu national.

B) Religion dynamique.

Au lieu de faire contrepoids à l'intelligence par des remèdes du même ordre, c'est-à-dire par des représentations dont l'objet n'a pas de réalité et

est seulement pratique, l'âme des grands mystiques trouve une solution bien plus profonde et plus féconde, par le contact avec l'Élan vital lui-même. Notons l'extension et la valeur de cette religion.

1) **Extension.** Désormais, le cadre national est brisé : apparaît une religion universelle qui s'adresse à tous les hommes, précisément parce qu'elle parle au nom du seul vrai Dieu, créateur de tous les peuples. Telle est la religion chrétienne dont l'expansion universelle démontre l'incontestable valeur de l'impulsion initiale.

Les autres grands mystiques, prolongeant l'action du Christ, ont aussi embrassé l'humanité dans leur zèle ; mais ne pouvant l'atteindre par eux-mêmes, ils ont fondé des oeuvres, comme des ordres religieux, destinés à perpétuer leur élan en attirant le plus grand nombre possible dans leur sillage.

2) **Valeur.** Mais il est clair, d'après ce qui a été dit de la méthode intuitive, que la valeur essentielle de cette religion tient uniquement dans l'émotion créatrice initiale, antérieurement à toute précision intellectuelle et à toute organisation sociale. Ces deux dernières choses d'ailleurs lui sont nécessaires pour s'exprimer, se répandre, attirer les foules ; et elle se sert d'ordinaire des habitudes existantes, en insufflant un nouvel esprit aux religions nationales, purifiant leur exercice et l'adaptant à son but.

Pour préciser, prenons l'exemple du Christianisme. Bergson n'a pas déterminé en détail ce qu'il y voyait de caduc, mais il faut dire, selon sa doctrine, que tout ce qui regarde les dogmes révélés : Sainte Trinité, Incarnation, etc., et toute l'organisation sociale de l'Église, la hiérarchie, les sacrements, etc., ne peut avoir que deux origines : ou bien ce sont des restes de religion statique, oeuvre de fabulation, ou bien ce sont des créations de l'intelligence, cherchant à exprimer le mieux possible la richesse d'émotion de la charité primitive : celle-ci contient à elle seule toute la valeur du Christianisme, un peu comme, en modernisme, la connaissance sentimentale de Dieu [[§582](#)]. Bergson cependant a précisé, mieux que les modernistes, le sens de son intuition de Dieu.

4. — **Dieu.**

§602). À la vive lumière des grands mystiques, Bergson retrouve *l'existence* et les principaux *attributs* du vrai Dieu.

A) Existence de Dieu.

Fidèle jusqu'au bout à son anti-intellectualisme radical, il commence par récuser la valeur des preuves classiques ; selon lui, le Dieu des philosophes intellectualistes, le Bien idéal de Platon ou l'Acte pur d'Aristote, obtenu par raisonnement, n'a qu'un rôle logique, celui d'une suprême abstraction unifiant les sciences : on ne l'adore ni ne l'aime. Au contraire le Dieu, objet de toutes les religions, est un Être personnel, entrant en communication avec nous, réel et vivant comme nous. Aussi, comme toute réalité, on ne peut en connaître l'existence que par expérience.

Précisément, l'intuition mystique, douée, nous l'avons vu, d'une réelle valeur philosophique, constitue pour Bergson cette expérience. Dieu existe : c'est celui qui est l'objet de la religion dynamique, celui avec qui les grands mystiques sont en contact immédiat, le Dieu du Christianisme.

B) Attributs de Dieu.

Bergson considère évidemment les attributs métaphysiques, par exemple, *l'Esse subsistens*, l'Acte Pur, comme sans valeur, parce qu'ils résultent du travail intellectuel. Cependant, après avoir interrogé les mystiques, il propose quelques formules dont le sens peut être saisi intuitivement, par comparaison avec notre psychologie.

1) **Dieu est Amour.** Il faut comprendre par-là une « émotion supra-rationnelle » analogue à l'intuition qui fonde la morale ouverte et la religion dynamique, mais portée au suprême degré. Cet « amour » n'est pas quelque chose de Dieu, c'est Dieu lui-même [[°1849](#)] et il constitue si pleinement son essence que tous les autres attributs en découlent spontanément.

2) **Dieu est personnel.** L'affirmation de Bergson est très nette sur ce point ; et en effet, l'artiste peut expérimenter que toute sa personnalité s'exprime et se ramasse dans l'intuition géniale d'où jaillira son oeuvre : telle sera, mais réalisée à plein, la Personne de Dieu-Amour.

3) **Dieu est libre.** Dans le même sens, mais au suprême degré, où nous avons vu que notre moi, en s'exprimant tout entier dans un acte, manifestait sa spontanéité indépendante et sa liberté [[§595](#)], ainsi, l'activité de l'Amour, conçue comme Émotion intuitive, est si parfaite qu'elle se suffit à elle-même et ne requiert pas un objet pour se définir : elle est *l'Absolu*, la *Liberté* même.

4) **Dieu est Créateur**, cependant : car il est agissant, Élan vital, analogue à celui que nous expérimentons en nous et dans l'univers. Or, « il est difficile de concevoir un amour agissant qui ne s'adresserait à rien » [[°1850](#)]. Il est, au sens fort, une *émotion créatrice* dont le chef-d'oeuvre est l'immense déroulement des mondes. C'est pourquoi, selon Bergson, la Création n'a rien de mystérieux : nous l'expérimentons en nous chaque fois que nous créons une oeuvre d'art.

Étant la vie même, Dieu n'a rien de tout fait ; il est la Mobilité pure, c'est-à-dire sans rien de l'immutabilité que l'intelligence confère à l'idéal abstrait. Il est cependant *éternel*, étant la suprême concentration de la Durée à laquelle nous participons, et dont la détente totale constitue la matière.

5) **La création est oeuvre d'amour** : elle apparaît comme « une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » [[°1851](#)]. En ce sens, Dieu « a besoin de nous, afin de nous aimer » ; et il donne à l'homme le noble but de participer à son action bienfaisante qui est une effusion d'amour.

Ainsi s'affirment la distinction entre Dieu et les hommes, et la raison de l'univers : « Des êtres ont été appelés à l'existence, qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans l'univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi » [[°1852](#)]. Cette signification de la création peut s'appeler, bien que le mot ne soit pas de Bergson, la divine *Providence*.

6) L'existence du mal ne détruit pas cette conception, puisque toutes les objections qu'on en tire partent d'une définition *à priori* de Dieu, quand la vraie méthode, à l'inverse, se fonde sur l'existence du monde *tel qu'il est*, pour conclure à Dieu. On dit, par exemple que, Dieu devant être *Tout-*

Puissant, s'il existait comme Amour, il ne tolérerait pas le mal : mais il faut plutôt conclure que la notion de toute-puissance doit être corrigée ; car elle doit se concilier avec le fait du mal et désigner la plénitude de spontanéité créatrice ou une « énergie sans bornes assignables » [°1853].

§603). Dans cette dernière étape, comme dans les autres, il est impossible de *penser* le bergsonisme à l'aide du bon sens ou en philosophie chrétienne sans le *compléter*. Et ce complément est toujours possible en deux sens opposés.

1) Le mysticisme qu'il interroge est, en fait, d'ordre *surnaturel*, basé sur la Foi catholique et dépendant uniquement d'une grâce divine librement octroyée ; il est donc essentiellement distinct de toute connaissance philosophique. Bergson, en le considérant à son point de vue, sans le dogme, ne dit rien de cette distinction, et sa doctrine peut se comprendre d'une identité de nature entre intuition philosophique et mystique : ce serait alors l'erreur rationaliste qui rabaisse la valeur de la Révélation surnaturelle à la mesure de la raison naturelle.

2) En morale et en religion, on retrouve la doctrine de l'Élan vital ; si on adopte l'interprétation favorable pluraliste [°1854], on dira que Bergson a exprimé la fonction naturelle que Dieu assigne à la société dans la vie morale et religieuse [°1855], tout en rétablissant, par ailleurs, la valeur de la personne humaine qui, pour ses droits et sa destinée, relève immédiatement de Dieu [°1856]. — Mais plusieurs corrections resteraient nécessaires ; car, *en morale*, il justifie certaines formes d'égoïsme social, contraires à la loi éternelle ; et il ne reconnaît pas au précepte de la charité le caractère d'obligation stricte qu'il possède ; et *en religion*, outre la superstition qu'il paraît légitimer à tort, il restreint indûment le domaine de la vraie religion, attribuant à la superstition ou au symbolisme, des rites, croyances et dogmes qui ont leur place légitime dans la religion naturelle ou dans la religion positive divinement instituée.

3) En *théodicée* enfin, malgré les affirmations les plus claires de Bergson, le principe fondamental qu'il maintient jusqu'au bout ne le défend pas efficacement contre le *panthéisme évolutionniste* : car si l'unique réalité est le Devenir pur dont l'évolution constitue les mondes, (Dieu étant leur centre de jaillissement), il n'est pas possible, si on n'ajoute rien à la pensée

bergsonienne, d'affirmer une distinction substantielle, personnelle, entre Dieu et le monde ; c'est pourquoi toutes les formules de cette philosophie sont compatibles avec le panthéisme.

De plus, il manque à Bergson une notion claire de l'analogie : ses comparaisons entre les attributs de Dieu et nos expériences restent vagues ; par exemple, lorsqu'il représente la Personnalité de Dieu comme l'Émotion créatrice de l'artiste portée au suprême degré, ce n'est pas sans doute du pur anthropomorphisme (Bergson l'exclut), ni de l'univocité parfaite ; mais ce peut être ce que Pénido appelle de *l'univocité distendue* [[°1857](#)], comme dans le cas d'une même essence comportant divers degrés de perfection, par exemple, l'animalité depuis les microbes jusqu'aux vertébrés, ou la chaleur augmentant d'intensité. Ce serait *la même essence spécifique*, (l'unique réalité de la Vie), réalisée à divers degrés. Mais un Dieu possédant la même essence que ses créatures, fut-ce au degré suprême, n'est plus le vrai Dieu.

Cependant, si l'on cherche le sens strict des formules bergsoniennes, il faut dire, semble-t-il, qu'elles ne sont pas encore panthéistes, parce que leur auteur ne leur reconnaît qu'une valeur *d'intuition*, celle-ci étant placée au delà des précisions conceptuelles, comme au point de bifurcation d'où elles peuvent s'infléchir vers le panthéisme comme vers le dualisme et l'analogie thomiste, sans rien perdre de leur contenu. On peut même ajouter que les réponses données au philosophe par les mystiques inclineraient vers cette interprétation favorable, alors que le poids des textes précédents pencherait plutôt en sens inverse.

De toute manière cependant, l'essence du bergsonisme, concentrée en son principe fondamental, comporte un aspect d'exclusion, n'admettant pas d'autre mode valable de connaître que l'intuition, ni d'autre réalité accessible à la philosophie que le Devenir pur : et par là, elle restera toujours antithomiste et anticatholique, irréductible à toute philosophie chrétienne.

§604) CONCLUSION. Le bergsonisme apparaît comme un effort remarquable de la philosophie moderne pour se libérer des entraves du kantisme et du positivisme et reconquérir la science métaphysique de la réalité absolue. Mais lui aussi, « en tirant sur sa chaîne, il n'a réussi qu'à l'allonger ». Bergson reste prisonnier du double préjugé idéaliste et

scientiste. Fasciné par la méthode expérimentale des sciences modernes, il n'en veut pas d'autre en métaphysique. Supposant que tout objet de concept est d'ordre idéal, pur possible ou construction subjective, il n'en veut plus pour atteindre le réel.

Il n'est pas pragmatiste en ce sens qu'il ramènerait toute vérité à une affirmation utile à l'action ; son idéal est au contraire la vision parfaite, désintéressée de l'absolu total ; et pourtant, on retrouve en son système les trois caractères généraux de la pensée pragmatiste : l'agnosticisme absolu quant à l'intelligence, la valeur purement utilitaire, « pour dominer la matière », des connaissances conceptuelles, et le transfert de la vérité à une puissance d'ordre sentimental, l'Intuition qui est aussi l'Émotion créatrice.

Il va plus loin que tous les autres pragmatistes du côté de la vérité, et il exprime ses découvertes en un langage magnifique : ce qui explique sa célébrité et son influence considérable sur ses contemporains. Il est chef d'école, et l'on peut parler de ses disciples, comme par exemple, Le Roy, Wilbois, Chevalier, etc. Mais lui non plus n'atteint pas le but : il est comme un élan plein de promesses qui vient se briser aux parois imaginaires où l'enferment ses préjugés modernes.

C'est pourquoi J. Maritain [[°1858](#)] a pu distinguer deux bergsonismes : l'un de fait, l'autre d'intention. Le premier reste erroné et anticatholique, et justifie les défiances de l'Église qui a mis à l'index les premiers grands ouvrages de Bergson. Le second est un effort pour reconquérir les vérités fondamentales de la philosophie chrétienne sur Dieu et sur l'âme ; et l'on y retrouverait aisément, transposées et comme esquissées, plusieurs thèses thomistes : par exemple celle de l'objet formel propre de notre intelligence (dans la théorie de sa connaturalité à la matière), ou la solution du problème du mal à partir du point de vue de Dieu, des insondables desseins de sa sagesse infinie et pleine d'amour.

Ainsi le bergsonisme semble placé par la Providence comme un appel à la pensée moderne, un chemin dans la direction du vrai. Mais il n'est un chemin que pour les esprits du dehors, attardés et embarrassés par les fausses directions où s'est égarée leur sagesse laïcisée depuis Descartes. Pour les catholiques, s'y engager serait rétrograder : ils possèdent chez eux la vraie sagesse et, pour la retrouver pleinement, il leur suffit d'écouter la

voix de leurs Chefs qui les ramène depuis l'encyclique « Aeterni Patris » [[°1859](#)] aux vérités séculaires de la philosophie chrétienne.

Pour vaincre ces préjugés tenaces de l'esprit moderne, d'autres philosophes ont peiné en même temps que Bergson et après lui ; et d'abord, dans le même grand mouvement des philosophies de la vie, ceux qui, en étudiant le monde des valeurs et l'histoire humaine, touchent déjà au monde de l'esprit.

Précis d'histoire de philosophie (§605 à §613)

Section 3. Valeur et histoire.

§605). La vie proprement humaine se nourrit de métaphysique : on le voit spécialement dans les *sciences de l'esprit* (encore appelées « sciences morales ») : dans la morale où l'on cherche le bien ; dans l'histoire où s'affirme la liberté ; dans la psychologie où l'on poursuit le vrai comme d'ailleurs le bien voulu librement. On retrouve ainsi avec l'être spirituel, les deux transcendants *vérité* et *bonté* qui relèvent de l'objet propre de la métaphysique. Ces notions, que le positivisme prédominant du XIXe siècle avait fait oublier, la réaction du XXe siècle devait les redécouvrir ; mais, d'une part, considérées sous un éclairage plus psychologique, elles se présentent comme des *valeurs* ; et, d'autre part, intégrées aux sciences humaines, elle conduisent à une théorie philosophique de *l'histoire* où domine l'oeuvre de Dilthey : on peut voir là deux aspects complémentaires d'un même effort pour dépasser le positivisme dans l'explication de la vie des hommes.

1. — La Philosophie des valeurs.
2. — L'Historisme de Wilhelm Dilthey.

1. - La Philosophie des valeurs.

La catégorie philosophique de « valeur », succédané de la notion scolastique de *bien*, se retrouve en de nombreux philosophes contemporains : positivistes et psychologues, existentialistes comme Jaspers, phénoménologues comme Max Scheler, philosophe de l'esprit comme R. Le Senne, etc. Mais elle domine spécialement au XIXe siècle l'oeuvre de Nietzsche qui fait figure de *précurseur* ; et au XXe siècle, *l'école de Bode*, puis le mouvement *raciste*.

A) Un précurseur : F. Nietzsche [[b160](#)] : Philosophie du Surhomme.

§606). Friedrich Nietzsche (1844-1900) est l'auteur de la « philosophie du Surhomme » qu'il a fondée toute entière sur une *valeur* dont il cherche le principe dans son propre « moi ».

Fils d'un Pasteur protestant, il passa sa jeunesse dans la pratique fidèle de sa religion ; mais, au moment de choisir sa carrière, il se détacha de toute croyance pour suivre l'attrait de sa puissante personnalité. Il étudia la philosophie qu'il professa brillamment à Bâle (1869-1879) ; heureux cependant, lorsque la maladie lui permit de se libérer de son enseignement pour se donner tout entier à sa « mission » philosophique. Luttant contre son mal avec une inépuisable énergie, il obtint quelques années de répit et écrivit une oeuvre considérable qu'une crise de folie interrompit en 1889 ; il ne retrouva plus la raison jusqu'à sa mort (1900).

La philosophie de Nietzsche est essentiellement *individualiste* ; elle est le reflet de sa personne et comme l'histoire des expériences de sa vie intérieure. Son auteur, en nous l'exposant, n'a point pour but de nous convaincre, mais de nous apprendre à nous découvrir nous-mêmes ; et si elle pouvait avoir un principe fondamental, ce serait : « Sois toi-même, sans faiblesse, logiquement et jusqu'au bout ! » Ce fut pour suivre ce mot d'ordre que Nietzsche changea son premier enthousiasme pour Schopenhauer en une critique acerbe, et brisa sans hésiter son amitié avec le musicien Wagner, dès qu'il s'aperçut que son idéal ne cadrerait plus avec le leur, Or, l'expérience qu'il nous raconte a la grandeur pitoyable de l'orgueil insensé d'un homme de génie qui se met soi-même, consciemment, à la place de Dieu ; il nous dit en effet comment il a rendu, grâce à son instinct vital, un sens à son existence, après avoir, selon son expression, « tué Dieu » dans son coeur. Son exposé d'ailleurs n'a rien de systématique ; il garde l'attrait d'une oeuvre d'art littéraire, lyrique, vivante, imagée, harmonieuse, dramatique comme un poème. De plus, le philosophe a varié parfois de sentiment et ses premières oeuvres louent sans réserve Schopenhauer et Wagner qu'il attaque ensuite à outrance. Cependant, quelques idées maîtresses, en germe dès le début, s'épanouissent dans les oeuvres de sa maturité et font l'unité de sa doctrine. On y distingue deux parties, l'une négative, l'autre positive.

1) La *partie négative* est une critique radicale de la culture ou civilisation du XIXe siècle qu'il résume en un mot : le « nihilisme européen ». Toute culture suppose une *table des valeurs*, c'est-à-dire un certain nombre de biens considérés comme meilleurs, vers lesquels tend l'organisation sociale comme vers un idéal. Or, selon Nietzsche, la détermination de cette table n'est que le reflet du caractère, ou même du tempérament physique, des hommes qui l'adoptent ; d'où, les deux grandes catégories : d'un côté, la culture des dégénérés et des esclaves ; de l'autre, celle des maîtres pleins de santé et de vitalité ; et, à son avis, toutes les valeurs adoptées par notre civilisation sont caractéristiques de la culture des dégénérés. Elles ont leur origine dans le peuple juif, peuple d'esclaves. Elles se résument dans le triomphe du christianisme, avec son affirmation de l'au-delà qui fait oublier le monde présent, seul réel ; — avec ses dogmes de Dieu Créateur et Juge de l'âme immortelle, dogmes antiscientifiques, mais nécessaires pour fonder l'espoir en l'autre monde ; — et surtout avec sa doctrine du péché, oeuvre d'une volonté libre illusoire [[°1860](#)], mais déclarée responsable, en sorte qu'on exige pour le réparer, en union avec le sacrifice du Dieu-Messie, la patience, la résignation, l'humilité, l'obéissance ; tout cela, selon Nietzsche, n'est que manifestation de faiblesse et de dégénérescence, que le prêtre transforme en vertu pour maintenir sa domination sur le peuple des petits et des esclaves en leur faisant accepter volontiers la misère présente dans l'espoir d'un au-delà réparateur.

Il y a là, dans l'oeuvre nietzschéenne, des pages dirigées contre le christianisme, et surtout contre l'Église catholique et ses prêtres, d'une virulence inouïe et d'une profonde injustice ; car ce que Nietzsche attaque, ce n'est pas le prêtre tel qu'il existe, mais tel que lui le crée dans son imagination, supposant sans preuve que les grandes vérités établies par la philosophie du bon sens concernant Dieu et l'âme, ne sont que des illusions, sinon des dogmes inventés avec plus ou moins d'astuce ou d'inconscience par les prêtres assoiffés de domination. Il déclare, il est vrai, que ses opinions ne sont peut-être pas plus vraies que celles qu'il combat, car ce qui l'intéresse, ce n'est pas la vérité objective, mais l'épanouissement et la victoire de son « moi » ; mais il parle en même temps comme si sa doctrine seule était l'infaillible vérité.

D'ailleurs, il n'est ni plus juste ni plus tendre pour les efforts civilisateurs des savants modernes. Ceux-ci, pourtant, imbus de positivisme, semblent les ennemis de l'idéal chrétien ; mais en fait, selon Nietzsche, ou bien ils s'inspirent du même idéal, se contentant de mettre la « Science » à la place de Dieu, ou bien ils ne sont que des médiocres, incapables de renouveler la table des valeurs ; car, s'ils rejettent le christianisme, ils s'installent commodément dans une société fondée sur la démocratie, le libéralisme, la recherche des aises et des richesses ; autant de symptômes de dégénérescence, à l'égal de la foi religieuse.

2) Il faut donc, conclut Nietzsche, briser cette table des valeurs et revenir à la culture des maîtres : c'est la *partie positive* de sa doctrine que son sosie, le prophète Zarathoustra résume en sa proclamation : « Je vous enseigne le SURHOMME (Übermensch) ». Mais d'abord, il faut noter que cette nouvelle table ne s'adresse pas à tous, mais à quelques êtres d'exception en qui l'humanité trouve sa fin et sa meilleure expression et dont l'apparition exige le travail d'innombrables hommes de condition inférieure, faibles, serviteurs, esclaves en un sens, et par conséquent, malheureux ; pour ces derniers, il convient de garder les consolations de la morale religieuse. Au-dessus de cette foule, les hommes supérieurs se rendent compte de leur situation dans une culture de dégénérés ; et le meilleur moyen pour eux de surmonter leur dégoût est de vivre à plein leur vie pour préparer l'avènement du *Surhomme*.

Celui-ci ne sera pas, semble-t-il, un être d'une essence nouvelle. « On peut définir le Surhomme, dit Lichtenberger [[°1861](#)], l'état auquel atteindra l'homme lorsqu'il aura renoncé à la hiérarchie actuelle des valeurs, à l'idéal chrétien, démocratique ou ascétique qui a cours aujourd'hui dans l'Europe moderne, pour revenir à la table des valeurs admises parmi les races nobles, parmi les Maîtres qui *créent* eux-mêmes les valeurs qu'ils reconnaissent au lieu de les recevoir du dehors ». Il a déjà existé avant la décadence de l'Europe actuelle, parmi les races conquérantes et dominatrices de l'antiquité, les grecs, les romains, les germains ; mais le Surhomme futur profitera de toutes les conquêtes de la science pour dominer la nature elle-même ; et Nietzsche le voit déjà, muni du privilège de la lévitation, parcourant en un clin d'oeil ses domaines.

Il y a distinction radicale entre lui et les hommes inférieurs ; ses règles de moralité sont totalement diverses : il a réalisé la « transvaluation de toutes les valeurs (Umwertung aller Werthe) ». Il a pour unique loi l'épanouissement de sa « Volonté de Puissance », c'est-à-dire de cet instinct vital qui tend irrésistiblement en tout être, s'il est sain et vigoureux, à imposer le plus possible sa domination autour de lui. Tout ce qui favorise sa force vitale est par définition vrai et bon. Mais pour suivre cette voie, il doit s'attendre à de grandes douleurs, à une lutte sans trêve contre la foule dont il fait son instrument ; car les petits, par leur nombre ou leur ruse, peuvent très bien parfois vaincre le héros qui tente l'aventure du Surhomme ; sa devise sera donc : « Vivre dangereusement ». Son unique but étant la victoire, il s'interdit comme une faiblesse toute pitié pour les malheureux ; parce qu'il résume en lui l'humanité, il la domine sans remords, et trouve sa joie suprême à triompher. Enfin, il fixe pour jamais sa destinée en acceptant de revivre sans fin sa vie héroïque, suivant la doctrine du « Retour éternel ». Cette hypothèse, Nietzsche l'accueillit d'abord avec effroi ; mais il y vit la conséquence nécessaire de l'immense complexité des événements de notre monde, et il conçut même le dessein — qu'il ne put réaliser — de l'appuyer sur des études scientifiques ; alors, fasciné par ses grandioses perspectives, il l'adopta comme seule digne de répondre au vouloir-vivre du Surhomme.

Il est difficile d'apprécier philosophiquement une doctrine qui se donne comme un « message », une sorte de Révélation. En tant qu'elle met toute la valeur de nos jugements et de nos théories dans leur aptitude à favoriser notre vitalité, elle se rattache au pragmatisme et ne peut en dépasser l'étiage intellectuel assez médiocre. Mais en tant qu'elle proclame la morale inconditionnée du Surhomme, elle illustre par son excès même la tendance foncière de la philosophie moderne [[§313](#)] à mettre la personne humaine à la place de Dieu en lui transférant tous les droits de l'Être suprême. Une telle hypothèse d'ailleurs ne résiste pas aux premières réflexions du bon sens qui se refuse obstinément à identifier notre pauvre conscience humaine avec l'incomparable Sagesse de Dieu. La valeur littéraire des oeuvres de Nietzsche masque peut-être, mais ne détruit pas cette irrémédiable contradiction.

§606.1). On peut rapprocher de Nietzsche, JEAN-MARIE GUYAU (1854-1888) qui, dans ses deux oeuvres principales : *Esquisse d'une morale sans*

obligation ni sanction (1885) et *L'irréligion de l'avenir* (1887), pense lui aussi que c'est « notre pouvoir, notre puissance vitale qui mesure notre devoir » [[°1862](#)] et constitue la règle de moralité.

Mais c'est surtout l'école néo-kantienne de Bade qui reprend l'étude plus systématique de la valeur pour en faire une philosophie.

B) L'École badoise : La Philosophie des valeurs [[°1863](#)].

§607). De même qu'en morale, le bien est ce qu'il faut vouloir (il est, dit Kant, le « devoir pour le devoir ») ; de même en spéculation, *la vérité est ce qu'il faut penser*, c'est-à-dire, ce qui a pour nous quelque valeur. Tel est le principe fondamental de cette philosophie. Elle est ainsi très proche du pragmatisme ; mais au lieu de mettre le critère du vrai dans ce qui est utile à l'homme, elle le cherche dans ce qui l'ennoblit, l'élève, le « civilise ». Elle est la « kultur-philosophie », philosophie de la *culture*, en opposant, comme veut l'école allemande, « civilisation » et « culture » : la première étant le progrès matériel, industriel, *utilitaire* au sens dépréciatif du mot ; tandis que la culture représente le progrès de l'esprit, des arts, de la morale, bref, tout ce qui donne valeur à la vie humaine. Cette valeur culturelle, selon ces penseurs, n'est pas livrée au relativisme comme le phénomène scientifique ; elle est un *absolu* que la philosophie doit découvrir et préciser pour en faire l'application aux différents domaines des sciences et de la morale.

Citons, parmi les néokantiens de l'école badoise qui défendent cette philosophie : WILHELM WINDELBANDT [[b161](#)] (1848-1915) qui trouve le système des valeurs dans la « conscience normale » où l'humanité exprime sa culture. — HEINRICH RICKERT [[b162](#)] (1863-1936) qui applique le principe à l'histoire où il faut, selon lui, choisir les faits qui ont une valeur pour la culture ; — BRUNO BAUCH [[b163](#)] (1877-1942) qui l'applique à la morale et en conclut que la politique légitime est celle de la force au service des valeurs ; — HUGO MÜNSTERBERG (1863-1916) qui, dans sa *Philosophie der Werte* (Phil. des valeurs, 1908), trouve le principe du système des valeurs dans « une action originaire qui donne un sens à notre existence, dans la volonté qu'il y ait un monde et que nos impressions n'aient pas à valoir seulement pour nous comme impressions, mais s'affirment indépendantes » [[°1864](#)] ; — enfin OSWALD SPENGLER (1880-1936) qui, dans son ouvrage retentissant, *Der Untergang des*

Abendlandes (La décadence de l'Occident) critique âprement notre culture actuelle.

C) Le Racisme.

§608). On peut rattacher à la « philosophie des valeurs » la théorie du Racisme inventée par J. A. GOBINEAU [b164] (1816-1882), reçue avec enthousiasme en Allemagne où elle fut propagée par Houston STEWART CHAMBERLAIN [b165] (1855-1927) qui, bien qu'anglais de naissance, se fit l'apôtre du pangermanisme. Selon cette théorie, il existe une race humaine privilégiée, la *race aryenne*, qui seule possède de plein droit l'idéal des valeurs humaines et est par conséquent destinée à dominer les autres races, dites inférieures. Aussi, toutes les règles de l'esthétique, de la morale et de la politique se résument en une seule : « Préserver et promouvoir la pureté du sang aryen ». Sans doute, l'unanimité des ethnologues sérieux enseignent que tous les hommes sont égaux en nature [°1865] et qu'il n'y a plus actuellement de groupe humain de race pure. Mais comme la doctrine raciste exposée par Alfred ROSENBERG (1893-1946) dans le *Mythe du XXe siècle* était devenue le Credo religieux et politique du IIIe Reich, la dictature hitlérienne lui conférait du dehors une autorité et une influence qui lui faisaient totalement défaut au point de vue scientifique et philosophique.

2. - L'Historisme de Wilhelm Dilthey (1833-1911).

[b166\) Bibliographie spéciale \(Wilhelm Dilthey\).](#)

§609). La théorie philosophique de l'histoire s'est développée à partir du XVIIIe siècle, tandis que les sciences modernes suscitaient le positivisme et mettaient en vogue l'évolutionnisme.

Il faut citer comme précurseur en Italie, JEAN-BAPTISTE VICO [b167] (1668-1745). Dans son oeuvre maîtresse : *Scientia nova* (Principi di una Scienza nuova d'intorno alla natura delle Nazioni), 1725, 2e éd., 1730, il part du principe que notre vérité est mesurée par notre action : « verum et factum convertuntur », dit-il, ou : « verum ipsum factum » ; et il en conclut que désormais la science humaine (*scientia nova*) doit être *l'histoire* ; car

celle-ci, étant faite par l'homme, peut et doit être connue par l'homme. Le développement de l'histoire est d'ailleurs calqué sur celui de l'homme. Son enfance, c'est *l'âge poétique*, — vient ensuite *l'âge des héros*, dominé par l'imagination ; c'est maintenant *l'âge de l'homme*, celui de la raison. — Vico est optimiste ; sans doute, l'évolution vers le mieux est sujette à des retours en arrière ; mais l'histoire est dirigée par la divine Providence qui garantit le progrès des nations malgré l'opposition des intérêts particuliers : elle fait même concourir ceux-ci à ses fins.

En Allemagne, dès le XVIIIe siècle, J. G. HERDER [[°1866](#)] (1744-1803), ami du poète W. Goethe (1749-1832) fait porter ses méditations sur l'histoire et il les consigne dans son grand ouvrage : *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791). Mais il voit dans la marche de l'humanité, non une série causale d'événements, mais comme *divers essais* pour réaliser un idéal ou « type parfait » de civilisation. Sa « philosophie de l'histoire » est plus intuitive et romantique que positive et scientifique.

L'idéalisme hégélien [[°1867](#)] est aussi à sa manière une *philosophie de l'histoire*, mais en laquelle la liberté humaine se dissout dans une évolution nécessaire, conforme aux lois de l'Esprit. C'est en réaction contre un tel déterminisme, absolu et universel, que naquit *l'historisme*.

A) Le Fondateur.

§610). On peut définir l'historisme : « *la théorie qui ramène la philosophie à l'histoire, comme étant l'oeuvre propre d'un homme, capable de la faire par ses activités spirituelles et de la comprendre par ses réflexions* ». On désigne par « réflexion », la conscience que l'esprit prend de son évolution ; et par « ses activités », toutes les manifestations de la vie proprement humaine : vie d'un être raisonnable et libre, mais aussi corporel avec ses imaginations, ses passions, ses besoins économiques, ses créations artistiques, poétiques, etc.

Le fondateur en fut Wilhelm DILTHEY (1833-1911). Né en 1833 à Biebrich, il était fils d'un pasteur protestant. Après ses études à Heidelberg et Berlin, il professa la philosophie d'abord à Bâle de 1867 à 1869, puis à Kiel et à Breslau ; enfin à Berlin de 1882 à sa mort. Dilthey trouva comme point de départ de ses réflexions la doctrine alors régnante de Kant et

d'Auguste Comte, qui se rejoignaient pour restreindre le domaine des vérités scientifiques aux faits d'expérience externe. Il refuse donc lui aussi de donner une place en philosophie à la métaphysique proprement dite qui, depuis Descartes, traitait des trois substances : le monde, l'âme et Dieu.

Mais, en dehors des sciences expérimentales, il y avait celles de l'homme, appelées « sciences morales et politiques », dont Kant ne donnait qu'une justification insuffisante. Dilthey résolut d'en établir solidement les fondements : d'où ses principaux ouvrages de méthodologie : *Einleitung in den Geisteswissenschaften* (1863) ; — *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) ; — *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1911). L'objet des « sciences morales » est en effet, selon lui, le *monde de l'Esprit* : celui de la vie proprement humaine en toutes ses manifestations, psychologiques, morales, juridiques, culturelles, religieuses, et aussi artistiques et poétiques. Dilthey a même consacré à ces dernières d'importantes études, comme *Die Einbildungskraft des Dichters. Baustein für eine Poetik* (1887), et d'autres. Sa manière de concevoir la philosophie, en effet, le conduit à se constituer l'historien de la culture humaine, de la poésie et des arts, de la pédagogie, des sciences positives et aussi de la philosophie, même de l'histoire et de la critique historique : et cette façon d'unir les exposés historiques, où il excelle, à ses réflexions philosophiques, a beaucoup favorisé et développé son influence. Citons en ce sens une étude pédagogique : *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft* (1889), et les articles *Das Wesen der Philosophie* (1907) et *Die Typen der Weltanschauung* (1911). Nous nous en tiendrons, comme il convient, aux aspects proprement philosophiques.

Parti de la mentalité positiviste qui ne lui permet pas d'atteindre la métaphysique proprement dite, c'est pourtant vers ce but que Dilthey philosophe se dirige en étudiant la vie de l'esprit humain. D'ailleurs, les solutions qu'il proposait ne lui paraissaient pas définitives et, jusqu'à la fin, il s'est efforcé de les améliorer. Mais avant de signaler en *conclusion* ces vues nouvelles, nous fixerons les *positions dominantes* de son historisme.

B) Positions dominantes.

§611). On peut les résumer sous la forme de ce principe fondamental :

Tout s'explique en philosophie par *la vie de l'esprit* dont l'évolution progressive chez l'homme constitue l'histoire.

L'histoire ne se prend donc pas ici au sens très général d'une description des faits du passé, même ceux de la nature. Elle se restreint à l'humanité et désigne « l'évolution (ou le devenir) de la vie des hommes sur la terre, en toutes ses manifestations proprement humaines ». Elle suppose la distinction entre sciences positives de la nature et sciences morales ou sciences de l'esprit ; mais pour Dilthey, les unes et les autres ont une structure expérimentale et une égale valeur ; et de même que la *philosophie positiviste*, chez A. Comte, H. Spencer, W. Wundt par exemple, dépend totalement des sciences de la nature, ainsi *l'historisme* de Dilthey sera « la philosophie des sciences de l'esprit ». En conséquence, il s'établira sur une *thèse positiviste*, mais se distinguera par sa *méthode*, conforme à sa théorie de la connaissance ; et pour acquérir, si possible, une valeur scientifique, il cherchera à résoudre le problème critériologique de son *fondement*.

1) **Thèse positiviste.** L'attitude d'A. Comte à l'égard des sciences physiques est, en effet, celle qu'adopte Dilthey à l'égard des *sciences de l'esprit* : il y voit le *contenu* de sa philosophie, qui a pour mission de présenter ce contenu, à première vue fort complexe, comme un « ensemble organisé » [[°1868](#)] et intelligible. D'abord, ces multiples activités humaines apparaissent comme une incessante évolution, très proche de *l'élan vital* de Bergson où tout coule et rien n'est stable. Mais elles peuvent être l'objet de nos sciences, car nous les atteignons par expérience directe, en notre conscience ; et cette expérience s'étend légitimement à l'humanité, puisqu'elle fournit la matière des « sciences morales » dont la pratique sanctionne la valeur.

Il n'y a, d'autre part, aucune raison de donner à ces *faits spirituels* moins de valeur qu'aux faits des sciences physiques : les uns et les autres constituent la *réalité*, seule accessible à notre raison sans doute, mais qui fonde solidement notre connaissance. On ne peut ni les taxer d'illusion ou pure apparence, ni aller au delà : « S'il y avait derrière la vie où se succèdent le passé, le présent et l'avenir (le flux des *faits* historiques) quelque chose d'intemporel, ce serait un *antécédent* de la vie... et cet antécédent, n'ayant

pas été vécu, ne serait pour nous qu'un royaume des ombres » [[°1869](#)], le type des illusions métaphysiques inaccessibles à notre connaissance.

Telle est la *thèse positiviste* que Dilthey exprime en disant : « La pensée ne peut remonter plus loin que la vie » [[°1870](#)]. En d'autres termes, pour faire des sciences de la vie ou de l'histoire une philosophie, Dilthey renonce à chercher un principe d'explication en dehors de l'histoire : il le trouve à l'intérieur, dans les lois qui la dirigent et dans les relations qui font de toutes ses parties un ensemble cohérent.

2) Méthode psychologique. L'histoire étant la manifestation de la vie humaine, de ces activités de l'esprit auquel nous avons conscience de participer, c'est par la psychologie et l'introspection que nous pouvons l'atteindre.

Mais il faut distinguer deux méthodes psychologiques. La première est la méthode expérimentale, régnante au XIXe siècle avec Stuart Mill, Taine, Fechner, etc., qui veut construire une « science » psychologique sur le modèle des sciences positives, en expliquant tous les phénomènes de conscience par les éléments qui les composent et leurs lois d'organisation et d'évolution : Dilthey l'appelle « *Psychologie explicative* » ; sans en nier la valeur, il en relève aussi les limites et les faiblesses. Il lui oppose la « *Psychologie analytique et descriptive* », qui a pour méthode l'observation directe des états de conscience tels qu'ils se présentent à l'introspection, c'est-à-dire comme des synthèses vitales qu'on détruirait en les décomposant, mais qu'il faut discerner, décrire et caractériser, puis comparer entre elles et avec d'autres faits, selon les procédés, par exemple, de la botanique descriptive. Dilthey se montre ainsi le précurseur de la « Gestaltpsychologie » et de la méthode phénoménologique.

Il ajoute que pour saisir vraiment la vie de l'esprit en chacune de ses manifestations, à la fois indécomposables et très riches, l'intelligence spéculative ne suffit pas, surtout dans son exercice scientifique à base d'abstraction. Il faut recourir à une sorte d'« intuition synthétique » : ce mode de connaissance fonde déjà spontanément nos certitudes concernant le monde extérieur ; il n'est ni une vue de l'esprit (idée claire de Descartes), ni une conclusion obtenue par raisonnement à partir d'un fait d'expérience précis. C'est, à l'occasion de la *résistance* que nous offre le monde ou

l'objet externe, la *prise de conscience* que notre moi vivant peut alors obtenir *au moyen de toutes ses activités* répondant à cette résistance : activités d'ordre *affectif* affectif (plaisir, douleur, désir) et *actif* (saisie, rejet, etc.) autant que d'ordre *cognitif*. La description de ce mode synthétique de connaissance est, chez Dilthey, riche en notations très justes de psychologie expérimentale, concernant la *perception* du monde externe (qui commence, dit-il, chez tous les animaux dès la vie embryonnaire), et sur *l'éducation des sens* qui, peu à peu, l'enrichit et la perfectionne [[°1871](#)].

Mais Dilthey ne vise pas à faire progresser un traité spécial de psychologie. Il généralise ce cas particulier et en fait le mode propre du connaître, adapté à sa « philosophie des sciences de l'esprit », et répondant à la « psychologie descriptive » par opposition à la « psychologie explicative ». De là chez lui, une distinction nette entre ce qu'il appelle *aufklären* et *verstehen*, « expliquer » et « comprendre » : le premier mot désigne la méthode des sciences expérimentales, le second, celle de la philosophie au sens de l'« historisme ». *Expliquer*, c'est, à partir d'une *théorie* (au hypothèse générale) et des faits élémentaires qui la fondent, déduire tous les phénomènes qui en découlent en application des lois démontrées expérimentalement : par exemple tous les phénomènes lumineux de la théorie des vibrations de l'éther. Mais *comprendre*, c'est voir les faits étudiés dans un ensemble organisé, dont toutes les parties s'expliquent par leur ordre de dépendance mutuelle et leur tendance à une fin commune : ainsi, la famille comprise comme « cellule sociale ». On pourrait dire que *aufklären*, c'est expliquer par la *cause efficiente*, celle des sciences positives fondées sur le déterminisme de la nature ; *verstehen*, c'est expliquer par la *cause finale*, et aussi (en dépassant Dilthey), par les essences et leur participation à Dieu : *cause formelle*, intrinsèque et extrinsèque ; et celles-ci relèvent en effet de la philosophie par delà les sciences positives.

L'historisme de Dilthey est une tentative pour expliquer selon cette méthode philosophique les faits de la vie humaine, déjà expliqués selon la méthode scientifique dans les « sciences de l'esprit ». Ainsi, la « compréhension » est pour lui « un mouvement de la vie vers la vie » : la réaction de la vie individuelle dont chacun en soi-même prend conscience, en face de l'ensemble de la vie humaine dont le déroulement constitue l'histoire.

3) **Problème du fondement.** Mais la thèse positiviste où s'est enfermé notre penseur pose une grave difficulté et menace d'échec sa tentative. Car une vraie compréhension philosophique suppose une règle immuable qui garantisse la vérité des solutions : Dilthey le reconnaît après Kant, Hegel et tous les philosophes. Or, si on ne peut remonter au-delà de la vie, il faudra expliquer l'histoire par sa structure interne qui n'a rien de stable, et par sa finalité variable à chaque époque. On aboutit ainsi à un *relativisme* qui n'est qu'un scepticisme, à moins de découvrir un fondement universel qui dépasse le flux de l'histoire et légitime la *vérité* des explications proposées par l'historisme. C'est à la recherche de ce *fondement* que Dilthey a consacré toute sa vie de philosophe : « Je vois le but, disait-il à son 70^e anniversaire. Si je reste en chemin, mes disciples iront, je l'espère, jusqu'au bout » [[°1872](#)]. Dans son effort vers la solution, on distingue deux étapes : d'abord, il cherche ce fondement dans la psychologie analytique et descriptive, croyant découvrir en sa vie, comme un reflet de la loi de l'histoire humaine. Puis, dans ses derniers ouvrages, il abandonne cette hypothèse non démontrée, et commence à l'inverse par saisir, dans l'histoire universelle, l'unité organique et la finalité qui doivent éclairer les cas particuliers, personnels et collectifs. Il s'élève à la « vision de la vie », pour fonder son « historisme ».

Pour lui, en effet, chaque époque a sa signification propre ; et aussi chaque forme d'activité spirituelle (religion, art, philosophie, etc) ; et même chaque personnalité marquante, car on rencontre, à chaque époque, des hommes de génie qui personnifient les traits de leur temps. De la sorte, à une époque donnée, comme la Renaissance, *l'Aufklärung* ou la Révolution, la *vie* humaine participée en chaque individu ou chaque groupe (chef d'état, poète, artiste, groupe religieux, politique, etc.) possède son *unité* interne qui donne à toutes ces activités de l'esprit, malgré leurs diversités, un véritable air de famille.

Le philosophe est capable de saisir par la méthode de la réaction vitale au choc de l'histoire (*verstehen*), ces ensembles organiques et les finalités intrinsèques qui les expliquent, parce qu'il en découvre le sens. C'est le travail philosophique qui donne ainsi à l'histoire sa signification, mais sans aucun arbitraire et en se laissant conduire par l'activité même de l'esprit ou de l'histoire qui réalise vraiment cette signification. Le rôle du philosophe

est de dominer le réel par la mémoire ; de reporter sur l'ensemble de l'époque passée le sens qui apparaît clairement lorsque l'évolution de cette époque est achevée, sens qui prend alors une valeur *universelle*, quand les événements significatifs se sont dégagés d'eux-mêmes, en laissant dans l'ombre les faits secondaires accidentels [[°1873](#)]. Mais cette rétrospection, malgré son importance, ne fait que découvrir l'unité réelle de l'histoire.

Or c'est précisément cette signification, considérée dans l'histoire universelle, celle de l'humanité entière depuis ses origines à nos jours, qui fournit un fondement immuable à la vérité philosophique en *historisme* ; elle n'est rien d'autre, en effet, que la *vie, réalité ultime*, expliquant tout, quand rien au delà ne l'explique. Le dernier mot de l'historisme n'est donc pas le relativisme et le scepticisme, mais un acte de foi en la vie humaine comme source absolue de toute vérité et de toute philosophie ; et celle-ci constitue bien un *historisme* puisqu'elle est absorbée par l'histoire.

C) Conclusion et influence.

§612). La haute valeur philosophique de Dilthey se manifeste d'abord dans la position claire d'un problème qui dépasse le niveau des sciences positives, dans le secteur des « sciences morales ». Ce que va faire presque en même temps que lui l'existentialisme pour la vie personnelle, il l'entreprend pour la société humaine : il cherche à l'expliquer du point de vue de sa destinée. Un tel effort relève du philosophe.

Bien plus, pour Dilthey, la *philosophie* ne peut plus avoir d'autre tâche valable. Quand il en étudie *l'histoire*, comme une des principales manifestations de la « vie de l'esprit », il la caractérise, en partant des systèmes philosophiques, comme un *effort d'explication universelle* qui répond à un besoin de l'esprit humain. Mais il laisse tomber comme sans valeur (conformément au préjugé positiviste) toutes les réponses *métaphysiques*, depuis celles de Platon, des Pères de l'Église et des scolastiques, jusqu'à celles de Descartes, du panthéisme spinoziste ou hégélien. Il ne retient que trois systèmes, répondant aux trois grandes facultés de l'homme : Si *l'intelligence* prédomine, apparaît le *matérialisme* ; si c'est la *vie affective*, on obtient un *idéisme objectif*, comme dans la partie valable de Hegel ; enfin la *volonté*, en dominant, produit un idéalisme de forme *libérale* comme chez Kant. Mais tous ces essais ayant échoué, la

vraie solution est de rendre à la philosophie sa fonction *historique* en en faisant une réflexion sur sa vie propre et sur toute la vie humaine, c'est-à-dire, en la constituant en « *Historisme* ».

Bien que cette absorption de la philosophie dans l'histoire reste arbitraire, comme le préjugé positiviste sur lequel elle se fonde, *l'historisme* est une vue philosophique profonde. On peut la comparer à celle de la Cité de Dieu où saint Augustin présente aussi la *signification* de la vie sociale en toute l'humanité. La différence essentielle est que l'évêque d'Hippone fonde la vérité de sa doctrine sur la Révélation qui lui dévoile les lois fondamentales de la Providence et de l'histoire humaine ; il fait la *Philosophie chrétienne* [°1874] de l'histoire, dont J. -B. Vico est encore l'héritier. Dilthey au contraire, pour fonder son système, ne dépasse pas la vie humaine et sa finalité interne, et cette vie n'a d'autre raison d'être, d'autre explication qu'elle-même ; il lui donne ainsi une prérogative divine, car Dieu seul a en soi sa pleine raison d'être. L'historisme, s'il n'est pas un relativisme sceptique [°1875], est un athéisme pratique, très proche du panthéisme de Hegel et de Spinoza. L'effort de Dilthey est bien dans la même direction que celui de Spencer, de Wundt et de Bergson, mais l'obstacle positiviste semble l'avoir freiné davantage.

Pourtant, l'influence de cette forte pensée fut grande, surtout en Allemagne, et elle tend à se répandre de plus en plus. Elle tient aux qualités de précision, de synthèse vivante et suggestive, qui se dégagent des nombreux essais d'histoire culturelle auxquels Dilthey incorpore sa doctrine, plus encore peut-être qu'à la valeur philosophique de celle-ci. Aussi cette influence est-elle souvent diffuse ; elle s'exerce sur la « psychologie de la forme », sur la « philosophie des valeurs » de Rickert, Spengler, etc. [§607] ; plus directement sur les historiens, les sociologues, les existentialistes.

Mais le retour à l'esprit, esquissé par Dilthey dans la société, s'est manifesté de façon bien plus puissante et efficace dans la personne humaine, avec Husserl et l'existentialisme.

§613). Citons comme disciples plus directs : Ernst TROELTSCH (1865-1923), théologien protestant, philosophe de la religion et de l'histoire. Eduard SPRANGER (né en 1882) « célèbre par ses travaux de philosophie

de la civilisation, de psychologie et de pédagogie » [[°1876](#)] ; et aussi Erich ROTHACKER (né en 1888), Georg MISCH (né en 1878), Hans FREYER (né en 1887) et Théodor LITT (né en 1880). — En Angleterre, R. G. COLLINGWOOD défend aussi l'historisme.

Parmi les *philosophes de la vie*, on trouve encore en Allemagne : Hermann VON KEYSERLING (1880-1946) qui, dans son « *Journal d'un philosophe* » s'inspire du pragmatisme ; et Ludwig KLAGES (1872-1956) qui, dans *Der Geist als Widersacher der Seele* (3 vol., 1929-1932) oppose à l'harmonie de la vie terrestre l'action extérieure de l'esprit humain lequel, selon lui, y introduit l'arbitraire et la désordre.

D'autres philosophes abordent l'histoire à côté de Dilthey plutôt qu'à sa suite. Ainsi, en Espagne, J. ORTEGA Y GASSET (1883-1955) a écrit *La Rébellion des masses* (1929) ; et *L'Histoire comme Système* (1941) et un bon nombre d'autres ouvrages et articles de revues [[°1877](#)]. Avec une éloquence convaincue, il y développe de grandes vues historiques, un peu nuageuses, dans un esprit très démocratique.

En Allemagne surtout, deux noms méritent une mention :

1) Georg SIMMEL [[b168](#)] (1858-1918) a exposé sa théorie dans son ouvrage fondamental : *Problème de la philosophie de l'histoire*, dont les éditions successives témoignent d'une évolution doctrinale. Au début, Simmel souligne notre intervention subjective dans la construction de la science : parmi les innombrables faits du passé, tout historien doit *choisir* ceux qu'il estime les plus intéressants : il use ainsi d'un critère pragmatique pour établir ce qui est vraiment historique ; et pour expliquer la série des événements, il a besoin d'une hypothèse ou d'une idée préconçue dont les faits seront la vérification. De là, le *relativisme de la science historique* : elle n'exprime pas les faits tels qu'ils furent en réalité, mais en dépendance du choix et des théories de l'historien. Mais ce relativisme n'est qu'une étape : Simmel reconnaît ensuite que la réflexion philosophique peut trouver, entre la multiplicité insaisissable des êtres ou faits individuels et l'idéal d'une histoire parfaitement objective, un milieu accessible : celui des *types*, des coutumes ou influences générales. Il étudie donc, en sociologie, des institutions comme les sociétés secrètes ; des forces économiques, comme la concurrence ; dans ses monographies de grands hommes, il

détermine les caractères qui donnent une unité à leur vie. Enfin, dans ses derniers ouvrages, il découvre par intuition le *fait de la vie*, qui a son unité et ses lois propres capables de fonder la valeur de l'histoire. Il se rattache ainsi au courant philosophique où domine l'élan vital de Bergson [[1878](#)].

2) Max WEBER [[b169](#)] (1863-1921), cherchant dans la vérité historique les règles de son action patriotique, voulut être à la fois homme politique et « savant en sciences humaines ». Comme philosophe de l'histoire, il adopte le même point de départ que Dilthey : valeur des seules sciences positives à l'exclusion de toute métaphysique ; valeur des faits de la vie humaine, autant que des faits de la nature, pour fonder une science positive ; nécessité et possibilité de *comprendre* l'histoire en dépassant *l'explication* par les lois empiriques de la sociologie. — Mais à l'opposé de Dilthey, il tient, comme Simmel, que les faits dits « historiques » ne s'imposent pas du dehors en leur réalité objective : ils dépendent du choix et du travail subjectif de l'historien, qui constitue un monde d'objets intermédiaires entre la vérité absolue qui nous dépasse et l'insaisissable multiplicité des faits individuels : c'est le monde des « *types idéaux (Idealtypes)* », qui est l'objet des sciences économiques, politiques, historiques. Par exemple, pour expliquer et diriger le mouvement des richesses, l'économiste se forme le « type idéal » des échanges exprimé par la loi de l'offre et de la demande ; pour expliquer la « Révolution française », l'historien se forme l'« Idealtyp » de la liberté, base de la démocratie, etc. L'histoire peut ainsi devenir une science positive, mais sans jamais avoir une valeur absolue : elle est relative aux méthodes des historiens et au choix qu'ils font de leurs « types idéaux ».

Précis d'histoire de philosophie (§614 à §631)

Article 3. Phénoménologie et Existentialisme.

§614). Si la philosophie de la vie, surtout avec le bergsonisme et le pragmatisme, est l'aspect le plus voyant de la « nouvelle » philosophie du XXe siècle, le caractère le plus profond et le plus fécond aussi dans son progrès métaphysique lui est venu de la Phénoménologie. Cette appellation désigne d'abord une *méthode* destinée à préciser l'objet sur lequel doit se porter la réflexion philosophique, et elle fut, pour cela même, spontanément utilisée par la plupart des philosophes [[°1879](#)] ; mais ce fut E. Husserl qui, à la fin du XIXe siècle, en montra mieux l'importance et en approfondit le sens et les règles : en ce sens, il en est le vrai *Fondateur*. Après lui, la plupart des penseurs du XXe siècle adoptent sa méthode ou du moins s'en inspirent en diverses mesures ; mais chacun va avec elle en sa direction propre. Le plus représentatif parmi les disciples immédiats semble bien être Max Scheler qui applique la méthode à l'analyse du moi personnel. La personne humaine dans son existence libre est aussi le centre de *l'existentialisme* sous sa double forme, athée et chrétienne ; et, lui aussi, use de la méthode de Husserl. On voit les multiples aspects de ce riche mouvement que, pour plus de clarté, nous exposerons en deux *Sections*, l'une consacrée à la *Phénoménologie*, l'autre à *l'Existentialisme*.

Section Première. La Phénoménologie.

[b170](#)) [Bibliographie spéciale \(E. Husserl\)](#)

1. - Précurseur: Franz Brentano (1838-1917).

§615). F. Brentano [[b171](#)], théologien catholique, professeur à l'Université de Würzburg, appartient d'abord au large mouvement de sympathie pour les études logiques qu'on observe à la fin du XIXe siècle et qui donna en

Amérique l'oeuvre remarquable de Royce ; en Allemagne, on peut citer Ch. SIGWART (1830-1904) qui, dans sa *Logik* (1873-1878) marque les rapports de cette science avec la psychologie ; — et B. ERDMANN (1851-1921), auteur lui aussi d'une *Logik* où il la présente comme science normative, tout en considérant son objet comme une partie de celui de la psychologie. C'est dans la même direction que va Brentano : il discerne, outre la « valeur logique » que donne l'application des lois de la logique formelle, une « valeur de vérité » plus réelle, donnée par ce qu'il appelle la *psychognosie* où sont établis les éléments psychologiques primitifs dont dépendent les phénomènes de conscience et les lois qui déterminent leur naissance et leur développement. Cette méthode de « retour aux sources » pour fonder la valeur de nos activités intellectuelles sera aussi celle de Husserl.

Il faut relever surtout sa théorie de la *connaissance* et de *l'intentionnalité*. La pensée en effet, est la forme la plus parfaite de la *connaissance* définie selon saint Thomas par la « saisie de l'autre en tant qu'autre : Possessio alterius ut alterius » [PDP §2 et §514]. Il y a en cette possession une nouvelle « manière d'être » qui est une relation du connaissant à l'objet vers lequel il se porte et qu'on appelle pour cela « *l'ordre intentionnel* » (*intendere*, se porter vers). C'est dans cette forme spéciale d'être, dans cet ordre intentionnel que le connaissant *s'identifie* avec le connu, dont il se distingue néanmoins par ailleurs, en constituant le phénomène psychologique appelé connaissance ou pensée. À partir de cette notion qu'il héritait de son maître, Husserl découvrit et développa sa phénoménologie ; mais il en approfondit les aspects critiques et métaphysiques, tandis que Brentano développa surtout l'aspect de *psychologie expérimentale* par l'étude des faits de conscience, spécialement ceux de pensée chez l'homme ; il s'en tint au réalisme fondé sur le bon sens, et laissa à son disciple le soin de construire la « science critique » au sens propre.

2. - Le fondateur: Edmund Husserl (1859-1938)

§616). Né en Autriche, Edmund Husserl s'intéressa d'abord aux sciences mathématiques mais il suivit aussi les leçons, de Brentano et de Karl STUMPF (1848-1936), auteur d'une *Erkenntnislehre* (2 vol., nouv. éd. 1939-1940) qui cherche en psychologie la solution du problème kantien de la valeur des sciences. Husserl fut professeur aux universités de Hall et de

Göttingen, et surtout de Fribourg en Brisgau où il écrivit ses principaux ouvrages. En 1938, il fut privé de sa chaire par le Nazisme, et il se réfugia en Suisse où il mourut peu après.

Il avait débuté par des recherches sur la logique des sciences mathématiques : d'où son premier ouvrage intitulé *Philosophie der Arithmetik* dont le premier volume parut en 1891. Il y était déjà préoccupé de l'idéal philosophique qui fait l'unité profonde de toute son oeuvre, mais il le montre encore fort peu : cet idéal consiste à établir sur une base d'infaillible vérité toutes les sciences humaines, et d'abord la philosophie, pour en faire des « sciences » au même titre que les autres sciences modernes. Il réalisa son plan en quatre étapes, marquées chacune par une oeuvre maîtresse. Ce fut, au début du XXe siècle, *l'étape des Logische Untersuchungen*, parues d'abord en deux vol. (Halle, 1900-1901) et dont le premier surtout est une esquisse de phénoménologie, mais encore incomplète ; l'ouvrage fut par la suite refondu pour une édition en 3 vol. (Halle, 1913-1921). — Entre temps, une *deuxième étape* était franchie avec les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, I (Halle, 1913) dont les vol. II et III ne furent édités qu'après la mort de l'auteur (éd. W. Biemel, des Arch. Husserl, Louvain, La Haye, 1950). L'idéal de la philosophie comme science s'y affirme clairement ; on doit lui joindre à ce point de vue les deux essais : *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-1911) et *Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstsein*, édité par Heidegger en 1928. — La *troisième étape* où Husserl affirme son originalité et donne, à son avis, la seule solution définitive au problème d'une « philosophie scientifique » est celle de *Formale und transcendente Logik* (Halle, 1930). — Enfin, la *quatrième étape* reprend l'ensemble de la doctrine en quatre conférences données à la Sorbonne à Paris en février 1929 ; elles parurent en traduction française en 1932 sous le titre *Méditations cartésiennes*, et elles furent remaniées par l'Auteur en vue d'une édition allemande plus complète. Les deux sont réunies dans *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge* (éd. S. Strassen, La Haye, 1950), texte allemand et traduction française. L'auteur continua l'exposé de ses conceptions en plusieurs essais et articles de revues, et en de nombreux manuscrits inédits, conservés par les *Archives Husserl* de l'Université de Louvain ; mais ces écrits ne font que poursuivre un programme établi clairement par les *Méditations cartésiennes*.

La pensée de Husserl, pas plus que celle de Kant et pour les mêmes raisons [[§389](#)], n'est aisément abordable. Elle est hérissée de termes techniques, indispensables du reste pour fixer les nuances subtiles de la pensée spirituelle et pour résoudre ses problèmes envisagés sous un jour peu familier au sens commun. Aussi, pour suivre cette pensée riche et puissante et en mesurer la valeur, il a paru nécessaire ici encore, de s'en tenir aux lignes maîtresses de la *doctrine* et de *ses preuves*, mais en les traduisant en formules accessibles aux philosophes chrétiens, tout en respectant scrupuleusement le sens que leur donne Husserl lui-même, avant de les apprécier : ce jugement d'ailleurs, nous sera beaucoup facilité par la position centrale de la phénoménologie qui est une *philosophie de l'évidence*. Car si elle est avant tout une méthode, elle présuppose une doctrine qui est une métaphysique ; et pour faciliter l'exposé, nous commencerons par une *vue d'ensemble* qui permettra de découvrir le *principe fondamental* du penseur :

D'où nos quatre paragraphes :

1. — Vue d'ensemble.
2. — Principe fondamental de la philosophie phénoménologique.
3. — La méthode phénoménologique.
4. — La métaphysique de Husserl.

1. - Vue d'ensemble.

§617). La philosophie de Husserl est une phénoménologie dans le double sens d'une *méthode critique* et d'une *doctrine métaphysique* ; car, dans la série d'ouvrages où l'auteur expose sa pensée, il s'efforce de préciser peu à peu et méthodiquement les règles pour atteindre la vérité ; et il le fait en cherchant comment notre intelligence peut saisir de mieux en mieux la *réalité* et l'essence vraie de *l'être en général*, ce qui est précisément l'objet de la métaphysique. Pourtant, c'est par la méthode qu'il commence, et pour bien comprendre sa doctrine, il faut comparer le problème qu'il se pose (et qu'il résout par sa phénoménologie) à celui de Kant et de Descartes [[°1880](#)].

Kant part de la persuasion que les sciences modernes possèdent l'infailible vérité et il cherche à y découvrir les règles d'une méthode applicable à la philosophie pour lui assurer la même valeur scientifique. Husserl avec raison, est beaucoup plus radical : pour lui, aucune connaissance humaine, ni de philosophie, ni de science moderne, ni de foi religieuse, ni de sens commun, ne possède d'emblée le privilège d'infailible vérité ; tout doit être mis en question pour trouver le fondement qui en établira la valeur de façon apodictique, comme l'exige la vraie science. Par là, il rejoint au-delà de Kant, la position du problème comme l'avait fait Descartes par le doute universel. Mais il pose une question aussi universelle et radicale avec toutes les nuances désirables, évitant les embarras qu'avait rencontré Descartes par son doute initial positif [[§321](#)] : il préconise la technique de la « mise entre parenthèses : *Einklammerung* » qui est un simple doute négatif où l'on fait abstraction d'une affirmation non encore justifiée par la réflexion critique, mais sans la considérer ni comme fausse, ni comme infailible.

Il admet donc au point de départ, comme il se doit [[°1881](#)], la présence en notre conscience d'un certain nombre de *certitudes* considérées par nous comme vraies, mais ce sont, dit-il, des *croiances naïves* qui doivent être vérifiées pour devenir scientifiques : disons qu'elles sont *d'ordre spontané*, et qu'il s'agit de les faire passer par la méthode critique à *l'ordre réflexe* [[°1882](#)] des vérités infailibles. Or, quoique mises entre parenthèses, ces convictions spontanées influencent inévitablement le sens et l'ordre des recherches du philosophe. Considérant que la philosophie, de l'avis unanime, est la sagesse suprême qui veut expliquer, comme science universelle, ce qu'est *vraiment* tout *ce qui est* ou *peut être*, on doit d'abord choisir une porte d'entrée en ce vaste domaine. Ainsi, saint Augustin, après Platon se tourne vers Dieu, Vérité subsistante comme source première de nos vérités infailibles, et il propose une solution intuitive et métaphysique au sens d'un *réalisme spirituel*. Saint Thomas, après Aristote, met au point de départ la vérité d'expérience sensible interprétée par la raison, savoir « que quelque chose existe et a sa nature déterminée » : sa solution est le *réalisme modéré*, fondé sur l'abstraction et la logique déductive de la démonstration rationnelle. Descartes voit d'abord comme première évidence, la vérité de son *moi pensant*, d'où il tire par la *méthode* de *l'idée* claire et distincte toutes les autres thèses de sa philosophie, sur Dieu, l'âme et le monde : il propose une solution *idéaliste* en soi avec une méthode plus

intuitive que déductive. Husserl n'est satisfait d'aucune de ces voies d'approche, parce qu'il y voit des *présupposés* qui laissent dans la « croyance naïve » soit l'existence de Dieu, soit celle du monde, objet d'expérience sensible, soit celle du moi pensant comme âme spirituelle. Tout cela doit être d'abord « mis entre parenthèses » relégué dans le doute, méthodique, si l'on veut un *commencement absolu*, fondement premier sur lequel doit reposer toute infaillible vérité. Husserl admet ici, après Kant, la valeur de l'objection de Hume : comme évidence immédiate, il n'y a pas dans le *Cogito*, le *moi* connu comme substance spirituelle : il n'y a qu'un simple fait ou phénomène de conscience : il n'y a, disait Kant, que *l'unité de l'aperception pure*, loi à priori constitutive du jugement scientifique infailliblement vrai [[°1883](#)]. Que reste-t-il dès lors comme donnée immédiate pure absolument de tout présupposé ? Uniquement la simple *pensée comme pensant quelque chose* : non pas « Cogito ergo sum », mais « Cogito cogitatum », ou bien, si l'on voulait viser la méthode husserlienne de développement par *implication dégagée*, distincte de la méthode cartésienne de *déduction intuitive* marquée par « ergo », on pourrait dire : « *Cogito, id est sum cogitans cogitatum* ».

Ce point de départ absolument premier, cependant, ne peut pas être le simple *fait contingent* que « je fais un acte de pensée quelconque », fait passager dont on prendrait conscience sans plus ! Bon gré mal gré, quand c'est Husserl qui prend ainsi conscience de son « Ego cogitans », c'est un penseur disciple de Brentano, qui connaît Descartes, Hume et Kant ; de ce « fait de conscience », il a une intuition très riche qui, sans le dépasser, y voit en même temps en germe un grand nombre d'aspects qu'il se propose de dégager dans sa philosophie. Telle est *l'intuition fondamentale* qu'il convient maintenant d'énoncer et d'expliquer.

2. - Principe fondamental de la philosophie phénoménologique.

§618). Comme il arrive d'ordinaire, Husserl a vécu son intuition sans la formuler explicitement comme nous allons le faire, mais elle découle clairement des quatre ouvrages de bases indiqués plus haut. On peut la présenter ainsi :

L'évidence apodictique, qui justifie comme critère suprême toute vérité infaillible, est celle de l'expérience fondamentale où notre moi pensant (pris comme l'activité même de pensée) voit que l'être se manifeste tel qu'il est et, en le voyant, le revêt de vérité infaillible : ce qui le constitue vraiment être.

A) Sens précis du principe.

§619). Notons d'abord en quelle mesure cette intuition fondamentale rejoint la thèse de philosophie chrétienne qui donne la solution générale du problème critique convenablement posé, en affirmant que « l'évidence objective, origine normale de nos croyances parfaites, est le critère suprême de l'infaillible vérité » [°1884]. Si nous appelons « croyances parfaites », les actes intellectuels d'adhésion à la vérité ou de jugements doués de certitude formelle, celle où le fondement de l'affirmation est la vérité elle-même de la chose affirmée [°1885] ; et si nous appelons « évidence objective » le fait que ce qui est pensé se manifeste clairement à l'esprit comme il est, nous comprenons aisément que cette évidence est *critère de vérité*, en désignant ainsi fort simplement le *moyen de discerner* l'affirmation douée d'infaillible vérité. Le *critère suprême* sera ainsi un moyen valable par lui-même, qui ne dépend d'aucun autre et dont tous les autres ne sont qu'une application [°1886].

Certes, on pourrait exposer ce principe en termes plus techniques et par le fait, plus précis ; car en philosophie chrétienne, la critériologie est un problème métaphysique et pour être bien comprise, elle suppose un ensemble de doctrines psychologiques et aussi de notions logiques préalablement élaborées. Cependant, en reprenant tout le problème de la vérité sur le nouveau plan de la *réflexion critique* (celui de l'ordre réflexe, appelé par Kant et Husserl l'ordre transcendantal), le philosophe chrétien n'a besoin que d'un minimum de précision où le bon sens peut suffire, si bien que certains auteurs commencent leur *Traité de Philosophie* par une « Critique » comme Descartes.

C'est précisément ce que fait très consciemment Husserl ; mais par là, il se heurte à une difficulté de vocabulaire, due à la complexité (et richesse) des problèmes qui se présentent tous ensemble dès le début de la recherche. D'où la nécessité, puisqu'on commence sans présupposé, de se forger au fur

et à mesure qu'on avance, un langage technique qui évite celui de la psychologie et de la logique, parce qu'il s'agit d'un point de vue nouveau : c'est là souvent l'aspect le plus voyant, mais non pas le plus important de l'originalité de Husserl. Tout en le signalant en définissant les *mots*, nous en montrerons surtout le sens profond, sur lequel souvent un accord est possible.

Husserl ne parle pas de *critère suprême de vérité*, mais son intuition fondamentale exprime exactement ce que nous appelons de ce nom, puisqu'elle affirme, à son avis, le moyen nécessaire et suffisant, requis pour construire désormais la philosophie en science parfaite, infailliblement vraie. Et ce moyen, il l'appelle comme nous, *l'évidence*, et l'évidence *objective*, car il la définit, non comme une disposition du sujet pensant, mais comme une propriété de l'objet pensé qui se manifeste à la pensée tel qu'il est. Et c'est pour mettre au point de départ de sa construction une *évidence apodictique*, à l'abri de n'importe quelle objection, doute et obscurité, qu'il laisse « entre parenthèses » tout ce qui n'est pas « l'ego cogitans cogitatum » lequel en effet, est absolument indispensable au philosophe pour commencer à philosopher et même au critique le plus exigeant pour commencer sa critique. Nous sommes donc jusque là en plein accord avec Husserl.

Mais voici dès l'abord une originalité qui ne manque pas d'importance : Husserl cherche pour la philosophie une vérité scientifique au sens plein, absolue et nécessaire, qui ne puisse pas être autre qu'elle n'est : l'évidence *apodictique* qu'il exige est celle qui donne cette vérité scientifique absolue. Il met donc inexorablement « entre parenthèses » tout aspect de contingence, d'existence réelle mais changeante, vouée à disparaître ; il ne veut, comme objet vrai scientifiquement, que les *essences* par lesquelles les choses sont ce qu'elles sont nécessairement et éternellement ; telle est pour lui, la condition indispensable pour *être vraiment*. Il faut comprendre en ce sens son principe pour avoir sa signification profonde ; mais celle-ci n'apparaît que progressivement dans les applications de l'évidence : le principe fondamental ne le dit qu'implicitement.

Il ne semble pas d'ailleurs que Husserl nie toute valeur de vérité aux affirmations *évidentes*, comme en histoire sur la réalité de tels faits passés ;

ou sur la réalité de tel fait d'expérience actuelle, comme l'existence de mon « moi pensant » ou de « cet objet sonore » que j'entend ; mais ces vérités de fait (celles des jugements singuliers) restent en dehors de son centre d'intérêt : il ne s'est jamais préoccupé de justifier, ni même d'examiner leur valeur de vérité. Après les avoir mises « entre parenthèses », il les y maintient jusqu'au bout, parce qu'il les estime incapables de fonder la vérité « scientifique » dont doit jouir à son avis, la philosophie. C'est pourquoi, son principe fondamental signifie bien que « l'évidence objective est critère suprême d'inafaillible vérité », mais celle-ci, pour lui, ne concerne que les vérités scientifiques, celles qui constituent le monde des *vérités éternelles* ; tandis que pour nous elle concerne également des vérités de fait, d'histoire et d'expérience actuelle. En d'autres termes, les *croyances parfaites*, dont l'évidence justifie la valeur de vérité parce qu'elle en est la source, comprennent d'abord les vérités scientifiques [°1887], universelles et nécessaires : et dans ce domaine, les deux thèses, celle de Husserl et la nôtre, se rejoignent pleinement ; mais pour nous, les croyances parfaites ont également pour objet, s'il y a évidence, les réalités d'expérience concrète, tandis que Husserl les laisse délibérément en dehors de sa doctrine [°1888].

B) Définition de l'évidence.

§620). On peut définir l'évidence avec les notions les plus simples du bon sens, *la clarté même* (ou l'intelligibilité) *de l'objet en tant qu'il se manifeste tel qu'il est*. On la trouve ainsi en toute connaissance, sensible et intellectuelle, et elle est une propriété, non du connaissant, mais de la chose connue (évidence objective) : ces distinctions vont de soi, comme celles des diverses formes d'évidence [°1889]. D'autre part, comme la vérité scientifique appartient à la raison, il s'ensuit dès l'abord que le critère suprême dont nous parlons est *l'évidence intellectuelle objective* sous sa forme la plus simple, c'est-à-dire obtenue directement par une *intuition* immédiate.

Husserl ne dit pas autre chose, mais comme il procède pas à pas, sans aucun présumé, à partir des faits de conscience humains tels qu'ils se présentent en leur riche complexité (ce qu'il appelle le « phénomène »), il atteint la notion d'évidence intellectuelle objective après un cheminement plus ou moins long où il a noté en termes techniques toutes les nuances

rencontrées : ainsi dira-t-il : « *L'évidence* est l'accomplissement (Erfüllung) [[°1890](#)] ou *l'emplissage intuitif du vide d'une intuition* » [[°1891](#)].

En partant, en effet, de nos actes d'intelligence analysés en logique où ils se traduisent en signes verbaux : termes et concepts, jugements et propositions, Husserl constate que les mots reçus de l'usage commun n'ont d'abord en eux-mêmes qu'une *signification* neutre et peu précise : ils sont comme des vases vides, et c'est notre esprit qui les remplit d'un *sens* spécial en les pensant, en les mettant dans des jugements ou des affirmations. Autre, par exemple, le sens de la *douceur*, si je dis « ce sucre est doux », ou si je parle de la douceur de l'amour de Dieu. Il y a d'ailleurs bien des degrés dans cette application qui remplit les mots d'un sens, en particulier, il y a le degré le plus parfait, *l'intuition* : d'où trois mots techniques à définir :

a) La *signification* est la propriété par laquelle le contenu d'une expression verbale est intelligible (c'est-à-dire prend un sens actuel ou possible qui est une vérité éternelle quand la connaissance est parfaite).

b) *L'intuition* est la connaissance claire et immédiate d'un objet qui se manifeste (et qui, dans l'ordre intellectuel, est une *essence* vue en sa vérité éternelle).

c) L'accomplissement, ou *l'emplissage* (Erfüllung) est, du côté du sujet, l'acte par lequel l'esprit *identifie* la signification d'un mot ou d'un concept avec un objet (réel, imaginaire ou idéal) où elle se réalise. Pris *objectivement*, c'est le résultat de cet acte : il réalise ainsi le *degré* suivant lequel l'objet est vraiment connu. Si par exemple, on cite comme un mot du saint Curé d'Ars, la « douceur de l'amour divin », on peut le considérer comme pure possibilité ou tout au plus comme probable, si on fait confiance au saint curé : l'emplissage du mot reste fort imparfait. On peut atteindre la certitude, si le même mot se rencontre chez tous les saints : l'emplissage avance d'un degré. Mais il ne sera parfait que si l'on a soi-même *l'expérience* de cette douceur *évidente* ; car cette expérience en donne enfin la claire vue immédiate ou intuition. Ainsi, les degrés d'« emplissage » sont les degrés d'adéquation entre l'objet pensé (comme la douceur, à laquelle renvoie le mot du saint Curé) et la pensée de cet objet,

c'est-à-dire à la fois le degré de *vérité*, *d'évidence* et *d'intuition*, qui se correspondent nécessairement, par leur essence même.

Après ces définitions, la formule proposée devient claire : *l'évidence* est bien *l'emplissage intuitif du vide de l'intuition*. Plus simplement, Husserl dira qu'elle est « la présence effective de la vérité dans la conscience » [°1892] ; et, pour souligner son caractère objectif, il ajoute : « *L'évidence est l'être lui-même comme donné à la conscience* » [°1893] ; elle comporte donc deux caractères : 1) la présence à la conscience de l'objet lui-même ; 2) la production de cette présence par *l'opération d'intentionnalité* de la conscience ou de la pensée [°1894]. Cette précision évoque deux nouveaux aspects importants de la thèse fondamentale : le rôle de l'intentionnalité, qui présuppose le rôle de la vérité.

C) Être et Vérité.

§621). *L'être, c'est ce qui est vrai* : tel est un des aspects les plus profonds de l'intuition de Husserl. En un sens ce n'est là que la thèse traditionnelle de la « convertibilité des transcendentaux » : *Ens et verum convertuntur* [°1895] ; l'être et le vrai sont deux notions ou deux réalités qu'on peut prendre l'une pour l'autre : il n'y a qu'un seul objet, bien qu'il soit connu sous deux aspects différents. Mais cette « convertibilité », dès qu'on y réfléchit, a besoin d'être précisée ; et Husserl le fait, dès son principe fondamental, en affirmant que « tout objet, pour se dire *vraiment* un être, doit être revêtu d'*infaillible vérité* par un sujet connaissant qui *le voit tel qu'il est* » (ou par une conscience qui en affirme l'essence éternelle, en pleine évidence). Pour lui, « un objet qui *est vraiment* doit avoir été posé comme vrai par la raison » [°1896] : il reconnaît ainsi que la *raison* ou mieux, *l'intelligence* [°1897] est la faculté de l'être, et que celui-ci ne se dit *vrai* que par sa relation à l'intelligence, quand la « chose vue » s'identifie à la « vision de la chose ». « L'intelligence et le vrai sont des corrélats », dit-il. Bien plus, l'être ainsi posé devant l'intelligence est de soi *l'Être absolu* ; car la vérité de *ce qui est ce qu'il est*, c'est son *essence*, éternelle et immuable, donc un *absolu* n'ayant besoin d'aucun autre pour se comprendre et pour être. Et comme c'est en se manifestant tel qu'il est (par l'évidence) que l'être *se donne* ainsi à l'intelligence qui le revêt d'*infaillible vérité* par sa vision, c'est là (dans la raison, faculté de l'être) que Husserl

place le *phénomène par excellence* dans lequel s'identifie pleinement la vérité, l'être et l'évidence [[°1898](#)].

Le principe fondamental ainsi expliqué débouche sur une métaphysique dont nous parlerons plus loin. Mais on voit aussi qu'il en découle d'abord une *méthode* fondée sur le *phénomène*, comme une métaphysique fondée sur la définition de l'être comme vrai ; et en premier lieu, une *critériologie* fondée sur la loi d'évidence. Et cette loi est découverte, comme il se doit, dans la toute première activité de l'intelligence (ou du « moi pensant » qui est le « cogito » ou la conscience, puisque c'est notre pensée qui se prend soi-même comme objet d'examen afin de découvrir en soi le critère d'infaillible vérité) ; — et elle ne peut se trouver que là, puisque tout le reste a été « mis entre parenthèses », soumis au doute méthodique.

De plus, les rapports que nous venons d'expliquer entre la raison et l'être, rendent parfaitement claire la formule de Husserl : « L'évidence est *l'être lui-même* comme *donné à la conscience* », car il se donne ainsi dans sa vérité en se manifestant tel qu'il est. De là découle aussi la première caractéristique de l'évidence : la « présence à la conscience de l'objet lui-même » : cet objet est toujours un être qui apparaît à l'intelligence. Il nous reste à expliquer la deuxième caractéristique : la production de cette présence par l'opération de la pensée.

D) Rôle constitutif de l'Intentionnalité.

§622). Fidèle à son point de départ rigoureusement critique, Husserl n'a à sa disposition pour formuler son principe fondamental que le « cogito » pris comme l'activité même de sa pensée. Il met même « entre parenthèses » que cette pensée est *la sienne* ou qu'elle *existe* comme réalité individuelle (dans une âme substantielle ou en elle-même) : ces problèmes viendront plus loin. Il y a d'abord simplement une pensée comme sujet pensant actuellement. Mais, selon lui, l'acte primitif de l'intelligence humaine comme telle, est de voir *l'être comme tel* qui se manifeste tel qu'il est : c'est là *l'expérience fondamentale*, l'origine première de toutes les autres pensées, et, parce qu'elle est douée d'infaillible vérité, l'origine de toutes nos vérités. Non pas d'ailleurs, une origine réelle et déductive au sens de Descartes qui tire toute sa philosophie de son « cogito ergo sum » ; mais au sens de *fondement*, à la manière dont toute vérité particulière est garantie

par le critère suprême de vérité. Cette expérience (qu'il appelle aussi la conscience par excellence, ou le « cogito ») exprime une infaillible vérité parce qu'elle s'exerce en pleine évidence ; et cette première évidence est *apodictique*, c'est-à-dire éternelle, immuable et nécessaire, parce qu'en elle, c'est *l'essence* de l'être lui-même qui se dévoile et se montre tel qu'il est, essence incapable absolument de devenir ou d'être autre qu'elle-même.

Or Husserl précise avec une acuité remarquable que cette conscience en acte ne commence pas par se connaître elle-même, mais connaît d'abord *l'être* comme son objet distinct d'elle-même : elle est de soi *pur sujet* et c'est son objet qui est revêtu d'infaillible vérité et qui, par conséquent est vraiment *être* [°1899] ; elle n'est en soi qu'une pure relation dont l'essence est de se définir par son terme : l'être et le vrai. Voilà, conclut Husserl, ce qui caractérise essentiellement la conscience comme connaissance par excellence : selon la terminologie de Brentano, elle est *tendance* ou *intention* vers l'être : elle se définit par *l'intentionnalité*.

Mais, ajoute-t-il, décrivant très fidèlement tout ce qu'il voit, le rôle de la conscience n'est pas celui d'un sujet inerte, sorte de lieu ou de vase contenant l'être et la vérité : c'est une réalité vivante, une « Erlebnis » un « fait vécu » dont le rôle est de *constituer* l'être vrai en le voyant comme il est dans l'évidence. C'est pourquoi la vérité n'est pas dans le simple concept ou dans le terme seul, « douceur, carré », etc. ; comme nous l'avons dit, le mot, même connu dans sa signification intellectuelle, est d'abord une intuition vide ; il n'y a vérité que lorsque l'intelligence « remplit » ce vase vide en l'affirmant d'un objet qui est ce que ce terme signifie. La vérité, pour Husserl comme pour Kant et pour saint Thomas, est dans le *jugement*, qui est, comme affirmation ; une activité de l'esprit par laquelle est constituée la vérité formelle (ou logique) de l'objet pensé par ce jugement.

Or précisément, le premier jugement vrai, celui dont tous les autres dépendent de droit dans leur vérité, c'est celui de l'expérience fondamentale où la conscience affirme avec une évidence apodictique l'essence même de l'être comme tel : cette affirmation est par excellence une « *intention* » (au sens de Brentano) où l'intelligence se définit par son objet formel lui-même, comme « faculté de l'être ». D'où cette définition qui, sans être de Husserl, résume simplement sa pensée :

L'intentionnalité est la propriété selon laquelle tout acte de connaissance se définit par un objet qui n'est pas l'acte lui-même et avec lequel pourtant, il s'identifie vitalement.

À travers Brentano ; Husserl rejoint ici la définition profonde de Cajetan : « *Cognitio est possessio alterius ut alterius* » : mais possession *active* et, dans l'ordre intentionnel, *constitutive* de la vérité ; car « *viventibus vivere est esse* », et la *pensée* sur laquelle nous réfléchissons au point de départ de la critique, est un « fait de vie (*Erlebnis*) » et de la vie la plus haute, celle de l'intelligence spirituelle.

Voilà ce que Husserl appelle le « *rôle constitutif de l'intentionnalité* » ou encore la « fonction constitutive de la conscience », qu'on pourrait définir, en résumant sa pensée : « l'acte immanent par lequel l'intelligence *crée* (en un sens) la vérité formelle (universelle, éternelle et nécessaire) de tout être dont elle affirme l'essence qui se manifeste à elle avec évidence ». Et puisque rien n'est vraiment *être* que s'il est revêtu d'infailible vérité, Husserl dira que le rôle de la philosophie est d'« *amener le monde à l'être* » [°1900]. Il ne nie pas, certes, que le monde existe avec Dieu son Créateur, antérieurement au « cogito » primitif ; mais tout cela est mis entre parenthèses et le philosophe, à partir de sa première infailible vérité doit ramener à *l'être véritable* l'univers sous tous ses aspects, en le repensant à son point de vue critique, dans l'ordre réflexe qu'il appelle *l'ordre transcendantal*. « Il ressort de là, conclut-il ; que toute réalité naturelle, de simplement pré-donnée, est *reconstruite de source originelle*, et non pas seulement interprétée pour ainsi dire après coup, comme si elle était déjà valable » [°1900]. Et si l'on cherche cette « source originelle » (c'est-à-dire la première évidence d'où toute affirmation particulière tire son infailible vérité) on trouve l'expérience fondamentale dans laquelle notre moi pensant voit, avec une évidence apodictique, que l'être comme tel est ce qu'il est et, en le voyant, le revêt d'infailible vérité, ce qui le constitue vraiment *être*.

Tel est le principe fondamental de Husserl : il est pour lui l'intuition, pleinement évidente, résultant de la première rencontre de notre intelligence, faculté de l'être, avec son objet propre ; mais en prenant cette intuition *du côté de l'objet* qui est *l'Être qui n'est que être*, absolu, universel, éternel et nécessaire, qui se manifeste tel qu'il est en son essence,

dans son ordre idéal et transcendantal. Et dans la mesure où ce principe est premier il servira, comme fondement ou premier chaînon, à démontrer toutes les autres vérités de la philosophie ; mais lui-même n'est ni démontré ni démontrable : il est, selon Husserl, la *porte d'entrée* qui s'ouvre et s'impose par sa lumière à quiconque veut philosopher !

§624). Il faut concéder, certes, que dans l'oeuvre éminemment intellectuelle de la philosophie, le fondement ou le point de départ est bien, en un sens, le premier jugement infailliblement vrai de l'intelligence humaine en contact par l'évidence avec son objet formel : l'être qui est essentiellement ce qu'il est [°1901] ; et s'il s'agit d'un philosophe adulte qui aborde en critériologie le problème de la vérité en général, il est normal qu'il rencontre cette première vérité infaillible comme point de départ de sa révision critique. Mais, dès qu'on y réfléchit, cette question du *premier principe* se manifeste fort complexe. S'agit-il d'un principe dans l'ordre *ontologique*, celui des réalités, ou *psychologique*, celui de nos pensées ? et dans ce dernier cas, cherche-t-on, *historiquement*, quel est le premier jugement fait par l'enfant ou *logiquement*, à quelle première vérité conduit l'analyse de nos sciences ? ou encore, dans l'ordre *critique*, quelle vérité fonde toutes les autres ? [°1902]. Et l'on ne peut clairement répondre qu'après de nombreuses analyses *présupposées*. Mais Husserl, nous l'avons dit, exclut tout présupposé ; aussi son principe, vrai en général, reste-t-il encore *équivoque* : il n'indique pas, en particulier, si l'être objet d'expérience primitive, demeure dans le monde irréel et abstrait de l'idéalisme, ou nous fait connaître ce qui *existe*, comme on le précise en réalisme chrétien : ce point important ne viendra que plus loin [§627]. Pour le moment, il est clair que le principe, comme affirmation indistincte ou générale, se déploie en deux directions complémentaires : celle d'une *méthode*, celle d'une *métaphysique*.

3. - La Méthode Phénoménologique.

§625). D'après la vue d'ensemble donnée plus haut, la philosophie de Husserl apparaît d'abord comme une reprise de la critique kantienne, considérée comme établissant les règles d'une méthode capable de constituer la philosophie en science infailliblement vraie, mais en revenant au-delà de Kant au « cogito » cartésien pour en pénétrer et en déterminer la

pleine évidence, seule capable d'atteindre enfin ce but. Mais, cette méthode, après la mise au point du principe fondamental, n'est plus celle de l'idée claire et distincte avec ses quatre règles d'analyse et de déduction [[§322](#)] : c'est une méthode fondée sur le *phénomène*, qui découvre l'infaillible vérité par la technique de la *réduction*.

A) Le Phénomène selon Husserl.

Au sens étymologique, le *phénomène* est « ce qui apparaît comme objet de connaissance ». Mais dans l'histoire de la philosophie, ce mot avait pris un sens spécial, après Descartes, en s'opposant à la substance. Il désignait l'objet changeant, immédiatement saisi par l'expérience sensible, soit externe (phénomène lumineux, sonore, etc.) soit interne (fait de conscience), tandis que la *substance* était le sujet stable, accessible à la raison. Kant conserva cette manière de voir et il la légua au positivisme qui voit dans le phénomène l'objet exclusif des sciences modernes. Mais Husserl brise résolument avec cette vue dominante au XIXe siècle et revient au sens étymologique. Pour lui, toutes ces philosophies, de Hume, de Kant, de Comte, Taine et Stuart Mill, etc., mutilent l'objet de la philosophie en y introduisant des présupposés arbitraires. « Il faut aller aux choses mêmes : Zu den Sachen selbst » ! c'est son mot d'ordre, son « cri de guerre » pour renverser tous les anciens systèmes jugés caducs et pour fonder enfin « la philosophie comme science au sens strict » [[°1903](#)]. Cette « chose même » en tant qu'elle se manifeste à nos sciences, c'est bien le *phénomène* ; et puisqu'il faut d'abord le connaître sans aucun présupposé, mais avec pleine évidence, le phénomène se définit : *l'objet* ou le *fait saisissable immédiatement sous tous ses aspects*. Ainsi compris, il est une synthèse, très riche qu'il s'agit d'analyser et qui a principalement deux caractères : elle est *intentionnelle* et elle est *concrète* ou *vitale*.

Synthèse intentionnelle d'abord, car ce qui apparaît ainsi est un objet de connaissance, par exemple, la lumière du soleil que l'on voit, et en même temps la connaissance de cet objet : l'un ne peut aller sans l'autre « dans la chose même » ; le sujet est toujours en relation avec son objet : c'est là, comme nous l'avons dit, l'intentionnalité, qui est l'essence de la connaissance. Le phénomène est d'abord une « synthèse intentionnelle ».

Synthèse vitale ou concrète aussi, une « Erlebnis » dit Husserl, car la connaissance d'un phénomène par un homme adulte déclenche spontanément plusieurs fonctions psychologiques qui se dirigent vers le même objet, le même fait d'expérience, pour le saisir, chacune à son point de vue : Voir un arbre, par exemple, ce n'est pas seulement l'acte analytique de sensation, (vision d'une « tache colorée »), c'est l'acte synthétique de perception où interviennent, pour user de nos classifications, avec le sens externe, la conscience sensible, la cogitative, la mémoire, et aussi la raison pour y voir une substance vivante, et s'il porte un fruit savoureux, l'expérience peut encore déclencher la vie affective du désir, du vouloir ou du refus pour le prendre ou le laisser [[°1904](#)].

À ces deux aspects, Husserl ajoute une distinction, très importante selon lui, entre deux formes de phénoménologie : l'une *descriptive*, l'autre *transcendantale*. Le phénomène objet de la première forme est le fait d'expérience tel qu'il apparaît à la connaissance spontanée, avant d'être examiné par la réflexion critique qui doit le revêtir d'infaillible vérité [[°1905](#)]. Puisqu'elle est spontanée, c'est par cette étude que tout phénoménologue doit commencer. Husserl lui-même l'a fait ; quoique il estime la seconde forme bien au dessus de la première, il a consacré à celle-ci ses premiers ouvrages, et il a été suivi par de nombreux disciples dont plusieurs ne sont pas allés plus loin. Elle constitue déjà un vaste programme de recherches ; car il s'agit d'accepter sans présupposé, pour les décrire sous tous leurs aspects, les phénomènes étudiés en toutes nos sciences humaines, par exemple, en physique un fait de pesanteur, ou de combinaison chimique ; en psychologie, un fait de peur ou de calcul mental ; et cela, en procédant méthodiquement, surtout pour les concepts fondamentaux de chaque science ; on peut ainsi renouveler l'exposé des idées centrales non seulement en physique et en psychologie, mais en morale et en religion. Husserl l'a fait en logique et en critériologie : il analyse par exemple, quatre aspects de la *vérité*, correspondant à quatre formes d'évidence : 1) la vérité dans la synthèse judiciaire est l'identité entre l'objet pensé et la pensée qu'on en a. C'est « un accord complet entre le visé et le donné comme tel » ; 2) la vérité est aussi l'idée de l'identité entre une *intuition* et une *intention* qui s'accordent dans l'évidence ; 3) elle est encore dans l'acte d'« emplissage », parfait grâce à l'évidence, c'est-à-dire dans l'objet d'un jugement : par exemple, un vrai arbre qui est dit *vrai*

parce qu'il réalise l'idée qu'on en affirme (ce que je vois est un arbre) ; 4) enfin, elle est « la rectitude de l'intention » ou l'adéquation du jugement avec l'objet pensé, vu tel qu'il est par l'évidence [[°1906](#)].

Cependant, tant qu'on reste dans l'ordre spontané, on peut toujours poser la question préjudicielle : comment savoir si nos conclusions sont infailliblement vraies ? Ce sont des convictions « naïves » où trop souvent les opinions douteuses et les croyances erronées se mélangent aux certitudes vraies. Il faut donc, selon Husserl, faire passer toutes ces affirmations comme toutes celles de nos sciences, dans *l'ordre transcendantal* par la seconde forme de phénoménologie ; et c'est ici qu'intervient la technique la plus caractéristique de Husserl : celle de la *réduction*.

B) La technique de la Réduction.

§626). Cette technique est celle de la *Logique transcendantale* qu'on pourrait définir : « L'ensemble des règles proposées par la philosophie critique pour atteindre l'inafaillible vérité et constituer nos sciences en systèmes où toutes les doctrines sont infailliblement vraies ». Husserl l'appelle encore *Logique de la vérité* ou *Logique de l'expérience*, en désignant ainsi son principe fondamental ; et il l'oppose à toutes les logiques précédentes jugées caduques, qu'il rassemble sous le nom de *Logique formelle* [[°1907](#)]. En critériologie, en effet, où l'on remonte aux premières évidences pour tenir l'inafaillible vérité, les méthodes employées spontanément par ces logiques précédentes : celles de la démonstration aristotélicienne, de l'induction baconienne ou toute autre semblable, restent inadéquates, puisqu'elles ne sortent pas de l'ordre spontané ; pour atteindre l'ordre *réflexe* (ou transcendantal) de l'inafaillible vérité, Husserl propose la *méthode de réduction*, qui constitue pour lui la seule technique pleinement adaptée à son but. On peut la définir ainsi :

La réduction est le procédé intellectuel qui « frappe de nullité » tout « ce qui n'est pas donné » comme infaillible vérité, pour n'accepter rien qu'on ne puisse, dans la conscience elle-même, rendre essentiellement évident, d'une évidence apodictique [[°1908](#)].

Cette évidence apodictique, comme nous l'avons dit [[§s618](#)], est celle des vérités éternelles ou des essences, de la science au sens strict qui est ce qui doit être la philosophie. Au fond, la « réduction » n'est qu'un mot nouveau pour désigner la méthode de *réflexion critique* qui conduit à cette évidence. Mais comme la construction d'une « philosophie phénoménologique » ainsi comprise demande de longues et nombreuses analyses, Husserl a d'abord mis en oeuvre la réduction sous diverses formes avant d'en dégager la technique en elle-même : La meilleure façon d'expliquer sa définition est de détailler ces diverses formes qu'elle peut prendre : elle a d'abord deux aspects généraux, l'un négatif, l'autre positif ; et ce dernier s'exerce sur divers plans.

1) *L'aspect négatif* de la réduction s'appelle chez Husserl l'« Épochè » ou l'« Einklammerung » dont nous avons parlé comme technique initiale de la phénoménologie [[§617](#)]. C'est en effet l'aspect le plus voyant affirmé d'abord par la définition : il « frappe de nullité », par le doute universel négatif, toute certitude ou affirmation considérée comme « vraie » dans l'ordre spontané. Mais un tel doute n'est que provisoire, autrement, il serait l'acceptation du scepticisme absolu, système intenable et arbitraire, répudié explicitement par Husserl : il s'agit d'un doute méthodique, c'est-à-dire ordonné à l'acquisition de l'infailible vérité et il aboutit aussitôt à l'intuition fondamentale.

De plus, son caractère purement *négatif* permet d'utiliser les nombreuses certitudes d'ordre spontané que l'on conserve inévitablement, même après les avoir « mises entre parenthèses » pour ne garder que l'unique vérité toute immanente de l'« Ego cogitans » ; car il n'y a nulle raison de les croire erronées, bien qu'on ne voie pas encore si elles sont infailliblement vraies. C'est le cas en particulier des nombreux faits d'expérience et des perceptions externes et internes, bases des sciences positives ; et aussi des expériences de la vie humaine courante, qui fondent la morale, l'esthétique, la sociologie, l'histoire, etc. Toutes ces constatations et croyances de base ne jouissent pas, certes, immédiatement de l'évidence apodictique, et ces faits contingents ne sont pas dans l'ordre nécessaire des essences. Mais tout homme les admet et ils gardent leur valeur dans l'ordre naturel. C'est pourquoi Husserl leur assigne un rôle dans sa méthode de réduction : ils apparaissent comme objets de nos pensées qui sont, nous l'avons dit, par

elles-mêmes *intentionnelles* et se distinguent par ces objets. Ainsi, ces divers objets de certitude spontanée ou des expériences fondamentales en chaque science deviennent les « guides de l'analyse transcendantale » [°1909] opérée par la technique de la réduction quand elle s'applique au détail des sciences. Nous passons ainsi au second aspect de la réduction :

2) *L'aspect positif* est la détermination de ce qui est doué d'évidence apodictique et peut, dès lors, être accepté comme infaillible vérité. En considérant cet aspect dans la première vérité qu'il détermine : le « Cogito », nous en verrons mieux la *nature* et les diverses *applications*. Or cette première vérité infaillible est à la fois immanente, transcendante et universelle.

Elle est immanente, car elle est immédiatement évidente à la pensée qui se voit elle-même « objectivement » comme une intentionnalité, une relation vitale à *l'être* qui se manifeste tel qu'il est.

Elle est transcendante, cependant, parce que cet objet est une essence qui est toujours nécessairement ce qu'elle est, et cet ordre idéal de la vérité éternelle, qui constitue ce qui *est vraiment*, dépasse évidemment toute réalité contingente, tout « Dasein » dit Husserl, aussi bien dans le monde de l'expérience externe que dans le moi pensant.

Elle est universelle enfin, précisément parce que transcendante ; car l'essence absolue de « ce qui est » n'est pas seulement indépendante du temps par son éternité, mais aussi des lieux et des changements par sa nécessité et son unité ; apte à se réaliser *par identité* partout et toujours en tout objet qui se manifeste tel qu'il est. Cette propriété par laquelle *l'être* se réalise ainsi *par identité* en tout objet de pensée, lui vient de *l'intentionnalité* de la pensée que l'être définit : elle appartient donc à son essence. Aussi constitue-t-elle cette première vérité comme un type universel qui communiquera son infaillible vérité à toutes les autres, à condition que ces autres vérités se ramènent à son plan d'immanente évidence, c'est-à-dire qu'elles se *réduisent* à son ordre transcendantal.

Mais la *technique* qui effectuera cette *réduction* ne sera ni une déduction, ni une induction au sens ordinaire. Elle sera une sorte *d'analyse transcendantale* par laquelle la réflexion dévoile comme impliquée en toute

affirmation apodictiquement évidente, la *présence de l'être* qui est nécessairement ce qu'il est. On peut appeler cette technique, qui est la *réduction* au sens *positif*, la méthode de *développement par implication dégagée*, pour la distinguer, non seulement de la *démonstration* au sens d'Aristote, mais aussi de la *déduction* cartésienne, et même de *l'analyse transcendantale* de Kant [[°1910](#)], dont cependant elle se rapproche beaucoup.

La réduction peut atteindre ce dernier anneau qui relie toute infaillible vérité à la première évidence du « Cogito », en partant de n'importe quelle certitude particulière, par exemple d'une loi de la logique [[°1911](#)], ou de l'expérience de la vie de l'esprit, d'une définition géométrique, d'une loi des nombres, etc., et même d'un fait d'expérience de physique positive. Mais pour y mettre « entre parenthèses » tout ce qui n'est pas doué d'évidence apodictique, on devra procéder méthodiquement, et Husserl distingue ici *trois plans* superposés où se rencontrent *deux formes fondamentales* à la fois de réduction et de phénoménologie.

3) Les *trois plans* et les *deux formes fondamentales de réduction*. Ces trois plans sont :

a) celui du *monde physique*, objet de l'expérience externe, domaine de la perception, riche de tous les phénomènes étudiés dans les sciences positives modernes.

b) celui de la *conscience*, objet de l'introspection, domaine des innombrables faits de la vie intérieure dominée et unifiée par le moi pensant.

c) celui du *monde idéal*, objet de la science au sens strict selon Husserl, domaine des essences et des vérités éternelles.

Pour passer du plan externe à celui de la conscience, il faut une première forme de réduction : la *réduction psychologique* qui consiste à « frapper de nullité » tous les faits ou phénomènes externes, toutes les réalités individuelles du monde en tant qu'existant hors de nous, pour n'admettre d'abord comme objet de science que les phénomènes en tant qu'immédiatement présents à la pensée ; car c'est là seulement qu'ils

pourront tomber sous l'évidence apodictique du « Cogito ». Celui-ci, nous l'avons dit, grâce à son intentionnalité, se définit par ces objets qui sont la matière de toutes nos sciences et qui sont le « cogitatum » de l'« Ego cogitans », non plus considéré en soi dans toute son universalité originelle mais en chaque science particulière : chacune a son expérience fondamentale, objet de perception ou d'introspection, qui se développe en multiples affirmations ou vérités enchaînées pour constituer le tout organique de la science. Ainsi, cette première *réduction psychologique* nous met en possession d'un *monde immanent* qui est l'ensemble de nos expériences développées en chaînes de « cogitationes ». Ce monde psychologique dans nos perceptions, correspond au monde physique mis « entre parenthèses » et il nous le restitue en quelque sorte, mais en l'intériorisant et en l'intégrant à notre conscience.

Cette première forme de réduction a déjà sa valeur, et elle correspond à la *phénoménologie descriptive* [[°1912](#)] qui analyse en même temps, les deux premiers plans, physique et psychologique, externe et interne, toujours liés dans le « phénomène » pris comme « ce qui apparaît sous tous ses aspects » ; et beaucoup de phénoménologues, se fiant à l'évidence telle qu'elle s'exerce dans l'ordre spontané, s'en contentent et se dispensent d'un nouvel effort de réflexion, fort ardu à la vérité et très subtil.

Il s'agit de la deuxième forme : la *réduction transcendantale* qui fonde la *phénoménologie transcendantale* et que Husserl au contraire juge indispensable : sans elle, en effet, il n'y a pour nos sciences ni évidence apodictique ni garantie d'inaffable vérité. Cette réduction consiste à ne retenir dans chaque vérité scientifique que ce qui appartient à *l'essence de cet objet* ou de *cet être* qui apparaît *comme il est* dans l'intuition intellectuelle qu'on en a. Que l'objet en toute science, (par exemple, l'objet d'un théorème géométrique, d'une loi mathématique, d'une expérience chimique), soit un être, cela découle évidemment de l'universalité de *l'être* qui définit le « Cogito », première vérité infaillible. Si dans cet être, on ne retient que ce qui lui est *essentiel*, on est dans le monde idéal des vérités éternelles, ce que Husserl appelle l'ordre transcendantal ; l'évidence qui montre cette essence est apodictique, la vérité ainsi affirmée est partout et toujours la même, donc infaillible ; et le monde ainsi constitué est le seul *vraiment être*.

4) *Les trois étapes de la méthode*. Husserl n'a pas dit si le nombre de ces vérités absolument infaillibles, accessibles à l'intelligence humaine ou déjà acquises par elle, était considérable. Mais il affirme que tel est l'idéal de chaque science, et qu'il doit être l'idéal de la philosophie telle qu'il la conçoit « als strenge Wissenschaft » ; et il commence par établir le programme et la méthode de cette philosophie [°1913]. Or, si au terme des deux réductions indiquées, on obtient un ensemble de vérités qui sont toutes infaillibles, ces vérités ne sont pas encore ordonnées en une science suprême qui doit être la philosophie : il reste un dernier pas à franchir qui n'est plus une réduction, mais une *organisation*.

Outre les trois plans et les deux formes fondamentales de réduction, il y a donc trois étapes prévues dans la méthode philosophique : La première est « la réduction de tout être à un corrélat de la conscience » : cette étape correspond à la réduction psychologique. — La seconde est la découverte, en chacun de ces objets immanents, de l'essence ou « de l'être donné en soi », par évidence apodictique : elle aboutit à une connaissance prise au sens strict d'infaillible vérité et elle correspond à la réduction transcendantale. — La troisième est la systématisation des connaissances en un tout ordonné où toutes les vérités infaillibles trouvent leur place convenable pour jouir d'une pleine évidence ; et le terme en est la science [°1914] et donc la philosophie comme science universelle.

5) *Multiplés formes de réductions*. Ces trois étapes et ces deux formes de réduction ne sont que les grandes lignes de la méthode phénoménologique : Husserl lui-même a surtout vécu sa méthode de réduction avant de l'exposer en insistant sur les traits saillants ; d'après ses divers écrits où il l'applique à divers objets, on a pu en distinguer six formes, qui donnent une idée de la richesse de ses analyses [°1915]. Elles se groupent deux à deux : Le premier couple se fonde sur la notion d'*idéation* appliquée au *moi* et aux *choses*. L'idéation est l'acte de transposer le fait réel du monde physique dans le monde des essences éternelles. Si on l'applique aux faits de conscience et que l'on mette entre parenthèses leur réalité physique (celle d'être les *accidents* d'une âme), on a la *réduction psychologique* qui aboutit à l'essence de la conscience. Si on l'applique à une chose externe, on a la *réduction éidétique* qui aboutit à l'essence de leur objectivité, c'est-à-dire de leur nature, abstraction faite de leur existence concrète.

Deux autres réductions se basent sur la notion de *phénomène*, défini comme ce qui apparaît avec évidence à la conscience. C'est la *réduction phénoménologique I*, qui aboutit au *sujet pur*, c'est-à-dire distinct de son objet, mais pris comme un phénomène individuel, l'exercice vital de mon moi pensant ; — et la *réduction phénoménologique II*, qui aboutit à la *subjectivité* comme telle, dans son essence, en laissant entre parenthèses tout ce qui distingue les sujets individuels.

Mais ces quatre formes restent dans l'ordre des vérités spontanées ; pour atteindre l'ordre de l'évidence apodictique et infaillible il y a encore deux *réductions transcendantales* ; la première aboutit à l'« Ego transcendantal » tel qu'il s'exprime dans le principe fondamental ; il peut d'ailleurs s'appliquer à l'affirmation de l'être comme tel, et aussi à l'affirmation évidente d'un être quelconque. — La seconde met entre parenthèses, dans le « Je humain » pensant à un objet déterminé, tout ce qui le rend tel ou tel ; elle aboutit ainsi à l'essence universelle du « Je », vraiment commune à tous les hommes, et c'est, selon Husserl, un « pur courant de conscience déterminé par le temps » [[°1916](#)].

Il est aisé de voir que toutes ces formes de réduction réalisent la définition générale sous ses deux aspects, négatif et positif. On peut y observer aussi une ascension progressive partant du phénomène externe (fait d'expérience sensible qui est la réalité du monde dans l'ordre spontané) pour aboutir à l'ordre idéal des vérités éternelles constituées comme être véritable par le moi pensant. Mais il n'y a pas clairement six *degrés* : plusieurs formes de réductions se distinguent plutôt par les objets variés auxquels on les applique au même degré, et on pourrait en trouver d'autres encore qui se rattacheraient authentiquement à la méthode de Husserl. Mais les deux termes sont clairement fixés : en bas, le monde à la fois sensible et externe ; en haut, l'ordre des vérités infaillibles, à la fois idéal et parfaitement immanent au moi pensant, en sorte que ce dernier peut en avoir l'intuition sans intermédiaire, en pleine évidence apodictique.

Il s'ensuit deux conséquences qui caractérisent la méthode phénoménologique de Husserl :

La *première*, c'est que Husserl a vraiment découvert un *commencement absolu*, une vérité infaillible qui n'en présuppose aucune autre et qui est

capable de garantir l'infailibilité de toutes les autres. Et si on lui demande comment il démontre la valeur de cette première vérité, il peut répondre que l'évidence qui la fonde est à elle-même son *auto-démonstration*, car elle s'exerce en pleine clarté, n'étant que l'essence même de l'objectivité ou de l'intentionnalité. Et celle-ci constitue précisément l'essence de la pensée, jusque dans l'acte où elle se dévoile « évidemment » à elle-même [°1917]. Ce point de départ absolu, Husserl l'appelle l'« Ego transcendantal pur », lequel constitue, en le pensant, *l'être* qui est *vraiment être* et contient ainsi l'univers entier comme un monde d'essences douées d'infailible vérité [°1918]. Par là, il rejoint pleinement la solution donnée au problème général de la vérité par notre philosophie, avec la seule différence que nous en précisons le sens avec les formules techniques de la philosophie thomiste.

La seconde conséquence est que toute la méthode, et donc toute la philosophie de Husserl, repose sur un *paradoxe* fondamental : celui du caractère transcendantal du « Cogito ». D'une part ; en effet, cette unique et première vérité réside en notre moi pensant, elle en dépend même d'une certaine façon ; puisque c'est le « Cogito » qui constitue l'être « vraiment être » en le revêtant d'infailible vérité ; et, d'autre part, ce même objet d'intuition apparaît, dans son évidence apodictique, comme dominant l'univers (et notre *moi* qui en fait partie) par ses caractères d'éternité et d'absolue nécessité comme aussi d'extension universelle en son unité d'être et d'essence (car tout ce qui est réel ou possible a nécessairement son essence propre) ; ces caractères constituent le *monde idéal* comme un ordre dominant tous les autres et, en ce sens, vraiment *transcendantal*.

Ce paradoxe, loin d'être une contradiction, n'est au contraire, qu'un aspect de *l'évidence* primitive : il exprime les deux faces, l'une subjective, l'autre objective, du principe fondamental, et on peut le résumer en deux *définitions* qu'on trouve non explicitement mais équivalement chez Husserl :

a) *L'Ego transcendantal* est le moi pensant en tant que source de toute affirmation évidente possible (et d'abord de toute expérience primitive en chaque science et en philosophie) prise dans l'ordre idéal ou intentionnel des vérités éternelles. Il s'appelle aussi la *conscience transcendantale*.

b) *L'Objectivité* est la propriété par laquelle tout « être » connu et signifié intellectuellement est *le même que lui-même*, partout et toujours et ainsi est doué de vérité, ce qui le fait *vraiment être*.

Ainsi donc, cette vérité vue en sa perfection par l'intuition évidente de l'être qui *se manifeste* tel qu'il est (« *phénomène* » par excellence), est aussi bien vérité *ontologique* (propriété de l'être pensé tel qu'il est) que vérité *logique* (propriété de la pensée évidente). Nous sommes ainsi conduits à l'aspect métaphysique de la phénoménologie, où s'éclairera peut-être le paradoxe qui la fonde comme méthode.

4. - La Métaphysique de Husserl.

§627). La métaphysique au sens thomiste comprend [[°1919](#)] la *critériologie* (problème de la vérité), *l'ontologie* (l'être comme tel et ses propriétés) et la *théodicée* (l'Être suprême, Dieu connu par la raison). Toute la philosophie de Husserl exposée jusqu'ici se donne comme une « critique » et en ce sens est éminemment métaphysique ; mais l'est-elle aussi comme ontologie et comme théodicée ? C'est ce qu'il convient de préciser. En fait, s'inspirant de Descartes en son point de départ, elle retrouve souvent, mais indirectement, comme présupposé ou par allusion, les trois *êtres réels* qui distinguent, chez les modernes, les trois parties de ce qu'ils nomment « métaphysique » : *l'âme* humaine, le *monde* et *Dieu* [[°1920](#)]. Mais ces trois objets n'ont aucun relief dans l'oeuvre de Husserl qui ne les traite jamais pour eux-mêmes. C'est pour plus de clarté que nous nous y référons comme à des centres d'intérêts indirects, capables de grouper des réflexions éparses en d'importants et multiples traités de critériologie.

A) Métaphysique du « moi pensant ».

§628). Husserl comme Descartes, entre dans la philosophie par l'évidence du « moi pensant » ; mais fidèle aux exigences les plus rigoureuses de la méthode critique, sa doctrine métaphysique au sujet de ce « moi » est d'abord fort *négative* :

1) Le « moi pensant » n'est pas une réalité individuelle ; ni une personne, existant réellement dans le monde (qui est, dès l'abord, « mis entre

parenthèses » avec tout ce qu'il contient). Il n'est donc pas une âme, ni spirituelle au sens cartésien, ni forme du corps au sens scolastique ; il n'est pas non plus une *substance* porteuse d'accidents, ni au sens thomiste de facultés distinctes : intelligence et volonté, ni au sens du phénoménisme de Hume ou Stuart Mill ; Husserl n'a jamais considéré en elles-mêmes la valeur de ces théories, il les a « mises entre parenthèses » ; et pour lui, c'était la tâche future de la phénoménologie d'en dégager ce qu'elles contiennent d'infaillible vérité, s'il y en a !

2) Bien plus, le « moi pensant » n'est même pas un *être* au sens propre : c'est son objet qui est l'être véritable, en tant que revêtu d'infaillible vérité par le « Cogito » affirmant qu'il est nécessairement ce qu'il est. Pris à part, le « moi » ou la *conscience transcendante* n'est qu'un *pur sujet* : il n'est *rien* en lui-même [§622]. Bien qu'il constitue l'être en l'affirmant vrai, il est tout entier *tendance vers* lui ou *intentionnalité*, selon la définition même de son essence, qui est celle de la connaissance. — Bref, le bilan métaphysique du « moi » est d'abord fort pauvre ; mais sa valeur apparaîtra mieux plus loin [§630] ; de plus, en approfondissant la solution du problème critique, Husserl indique deux autres propriétés plus positives :

3) Le « moi pensant », dans son essence universelle, est « un pur courant de conscience déterminé par le temps » ; c'est là, comme nous l'avons dit, le résultat d'une 6^e forme de réduction, par laquelle Husserl se préoccupe de dégager, dans l'évidence fondamentale du « Cogito », ce qui fait l'essence du « Je », valable absolument pour tous. Cet élément doit donc être indépendant de notre moi *individuel* et *contingent*, lequel, comme source constitutive de vérité, conduirait à un solipsisme idéaliste. Mais, fidèle à son mot d'ordre : « *Zu den Sachen selbst* », Husserl découvre en tout phénomène de *pensée humaine*, comme un élément essentiel sans lequel il ne serait pas ce qu'il est, une *loi de succession* qui lui est propre et qu'il appelle la « temporalité » ; nous n'avançons vers le vrai qu'à l'aide d'une suite d'images mesurée par le temps. Cette notation doit être soulignée pour son exactitude, résultant des règles de la phénoménologie pleinement soumise à « ce qui est ». Elle rejoint la loi que nous appelons « de dépendance empirique », exprimée par l'adage connu : « *Non datur intellectio sine conversione ad phantasmata* » [PDP §548]. En progressant dans cette direction, la phénoménologie retrouverait en l'homme, l'unité

substantielle de l'âme et du corps qui corrige, en résolvant ses inextricables difficultés, le dualisme cartésien.

4) En se développant dans le temps, notre « moi pensant » s'enrichit d'inaffiables vérités qu'il accumule sous la forme *d'habitudes* de pensées justes ou de sciences ; et il se manifeste ainsi comme un phénomène de *personnalité*. L'analyse s'exerce ici sur la pensée humaine qui, *de fait*, est progressive et constitue des chaînes de vérités. Si on lui applique la réduction *eidétique*, on met entre parenthèses tout ce qui est changeant pour ne relever comme essence du « moi » que le *pur sujet*, qui n'est rien en tant qu'opposé à l'objet. Mais si on lui applique la 6e réduction, transcendantale au 2e degré, on retrouve dans la conscience l'activité qui constitue l'inaffiable vérité propre à l'ordre transcendantal ; et l'on constate que cette constitution de l'être qui est vraiment être, est soumise à une double loi. D'une part, elle vient nécessairement de l'affirmation de la conscience (*loi de constitution active*) — mais d'autre part, elle se diversifie et se développe en une chaîne de vérités particulières, d'après les exigences de l'objet : elle sera différente, par exemple en géométrie ou en physique (*loi de constitution passive*). De là découle la troisième étape de la méthode signalée plus haut [[§626,\(4\)](#)] : celle de l'organisation. L'« Ego transcendantal » se constitue lui-même en affirmant l'être vrai, et il déploie progressivement sa vie ou sa personnalité en multipliant ses expériences, sources de vérités, et en les organisant en séries cohérentes ou en sciences. Elle-même, notre personnalité, n'est rien d'autre que l'ensemble de ces vérités, prises non pas dans leur succession actuelle, mais dans une *conviction habituelle* qui les groupe et les retient ; celle-ci constitue notre personnalité, un peu comme notre « mémoire » selon saint Augustin est d'abord la mémoire de tout ce que nous savons inconsciemment.

Cependant la pensée de Husserl est ici fort subtile et abstraite : la personnalité dont il parle est d'ordre transcendantal, comme la réduction qui la découvre ; elle se place entre trois interprétations qu'il faut exclure : elle n'est, ni une réalité spirituelle contingente, ni un pur lien logique entre les vérités scientifiques, ni un pur sujet négatif exclu de l'être. Il faudra en préciser plus loin le sens, en parlant de l'être absolu. Mais elle nous y conduit à travers le *monde*.

B) Métaphysique du monde.

§629). Si l'existence du monde sensible peut rester sans difficulté entre parenthèses, il n'en est pas de même des autres sujets pensants ; car la vérité scientifique, revêtue d'évidence apodictique, est nécessairement la même pour tous les sujets pensants, si grand soit leur nombre, réel ou possible. C'est ainsi qu'après avoir découvert en sa conscience la source de toute vérité, Husserl voit surgir le problème des autres « moi » pensants. En le résolvant conformément à sa méthode, à partir de son propre « Ego cogitans cogitatum », sans autre présupposé, il retrouve d'abord un monde distinct de son « moi », formé d'autres « moi » pensants, à la manière des monades de Leibniz ; il ne retrouve qu'ensuite le monde sensible, et dans sa philosophie issue de la critériologie, cet ordre est le plus naturel.

1) **Le monde des esprits.** Tout d'abord, dans l'ordre des possibles, en appliquant la réduction eidétique à son moi personnel, Husserl aboutit à une essence universelle qu'il juge capable de se multiplier, comme toute essence, en un nombre infini de personnes autres que lui. Mais cette possibilité même, dans une réflexion appuyée sur le seul « cogito », se heurte à deux difficultés : la première est que le moi est défini comme tel par son objet qui est l'être, objet parfaitement le même en toute pensée considérée comme sujet : comment dès lors peut-on distinguer plusieurs « moi » personnels ? Husserl résout le problème en faisant appel au *corps*, qui fait partie essentielle de « ma conscience » phénoménologiquement décrite, et donc aussi, par analogie, à la conscience des autres « moi » personnels. Les multiples personnes ne se distinguent que par le lieu : mon « moi » sous son aspect corporel, est *ici* ; celui des autres est *là*. Le lieu joue ainsi le rôle de principe d'individuation pour l'essence universelle du « moi » personnel.

Mais la deuxième difficulté est plus radicale encore : Les autres « moi » pensants en tant que connus par nous comme distincts de nous, deviennent inévitablement des *objets*, des êtres opposés à notre « cogito », alors qu'au contraire ils doivent rester des *sujets* pensants d'où jaillit, comme de notre conscience, la même infallible vérité. Par suite, toute théorie de l'« intersubjectivité » ou de la pluralité des consciences transcendantales personnelles, si on la fonde sur le seul « cogito », ne devient-elle pas

contradictoire et impossible ? — Pour résoudre la difficulté, Husserl fait appel à la loi de temporalité, qui préside à la formation de notre personne comme nous l'avons dit. Par là en effet, notre moi n'est plus seulement pur sujet et néant d'être : nous pouvons en prendre conscience comme d'un objet, tout en lui laissant le rôle de sujet régi par la loi de constitution active. En le concevant dans son essence universelle grâce à la réduction eidétique chacun en sa propre expérience, peut prendre conscience des autres « moi » en tant qu'ils ont des expériences identiques, qu'ils sont sujets d'inaffables vérités comme son « cogito ». Husserl parle ici d'*intropathie* [[°1921](#)] (Einfühlung), catégorie phénoménologique que d'autres penseurs ont exploitée [[°1922](#)] : il la signale brièvement dans la 5e *Méditation cartésienne*. Il en conclut que le monde des autres esprits est ainsi pleinement justifié comme infaillible vérité, car il devient un aspect de l'évidence apodictique du « cogito » ; en cette lumière, nous voyons directement notre « moi » d'abord comme sujet, puis comme objet personnel ; en ce dernier, nous voyons par intropathie tous les autres esprits personnels : d'abord comme objets puis comme sujets dans leur rôle de source constitutive du monde comme être véritable.

Notons cependant que cet univers monadique des « moi » pensants n'est établi que dans l'ordre des possibles où il a son infaillible vérité comme aspect essentiel du « cogito ». De plus, son existence est liée, soit à la loi de temporalité qui règle la formation du moi, soit à la localisation corporelle qui permet leur multiplicité : et par ces deux derniers aspects, le monde des esprits suppose celui des corps.

2) **Le monde des corps.** Ce monde, il est vrai, reste entre parenthèses, s'il s'agit de chaque individu sensible qui n'a qu'une existence contingente et dès lors, est exclu de l'évidence apodictique ; mais pris en toute son extension, comme l'ensemble de tous les objets distincts du moi, il est un phénomène doué d'inaffable vérité, car il appartient lui aussi à l'essence du « cogito ». Étant donné, en effet, que la loi d'institution passive suppose la temporalité, notre évidence apodictique première serait impossible, telle qu'elle se manifeste pourtant, s'il n'y avait pas un monde des corps ; lequel, d'autre part, est encore exigé par l'aspect d'intersubjectivité qui caractérise cette évidence apodictique.

C'est ainsi que Husserl, à partir de sa première intuition, établit la réalité d'un monde objectif, soit sensible, soit comme univers formé d'esprits et de corps [[°1923](#)], ajoutant qu'il peut toujours grandir et n'est, comme totalité, qu'une « idée limite ». Dans ses ouvrages qui ne sont qu'une introduction méthodologique, il en reste à cette conclusion fort générale ; mais, en poursuivant dans le même sens les analyses phénoménologiques de nos vérités scientifiques, surtout en sciences positives modernes, on peut, semble-t-il, du moins en droit, retrouver la valeur de notre univers sensible, en tous ses objets, comme étant *vraiment être*.

Ce monde enfin, par la même méthode, peut-il nous conduire à Dieu ?

C) Métaphysique de l'Être absolu.

§630). Ce qui frappe d'abord dans la phénoménologie telle que nous l'a transmise Husserl, c'est le *caractère négatif* de sa *théodicée*. En possession de l'infailible vérité du « Cogito », il se défend d'en dépasser arbitrairement la valeur objective et il reproche à Descartes d'avoir commis cette faute de logique, non seulement en affirmant l'évidence immédiate de son âme spirituelle comme « substance pensante », ce qui est exact, mais aussi en en concluant l'existence de Dieu source et garantie dernière de toute vérité, ce qui est peut-être plus contestable [[°1924](#)]. Mais Husserl, rejetant tout présumé, estime que la logique d'Aristote, précisément parce qu'elle est la logique naturelle de notre raison, n'a de valeur que pour le monde « naïf » des vérités d'ordre spontané. C'est le *principe de causalité*, utilisé par Descartes comme par toute métaphysique traditionnelle, qui permet de conclure à l'existence de Dieu pour en déduire toutes les autres thèses de la théodicée ; or Husserl n'en voit pas l'évidence apodictique : il le remplace par sa méthode *d'explicitation* où l'intuition passe, de l'être *vu* tel qu'il est, à tous les autres aspects d'être qu'il implique. Il progresse ainsi dans la construction d'une philosophie infailiblement vraie, mais en laissant « entre parenthèses » l'existence de Dieu, comme celle de toutes les substances particulières du monde.

Positivement, néanmoins, cette méthode rigoureuse permet dès l'abord une affirmation d'importance fondamentale pour la théodicée, qui n'a pas échappé à Husserl. On peut l'exprimer ainsi :

L'être qui n'est que être, impliqué dans l'objet de l'expérience fondamentale du « cogito », apparaît avec une évidence apodictique, comme l'Absolu au sens plein du mot.

Nous appelons ici « l'être qui n'est que être », *l'être qui se manifeste tel qu'il est*, c'est-à-dire le « phénomène » par excellence que Husserl met à la base de sa phénoménologie. S'il en a tiré une méthode fondée sur l'évidence ou l'être déploie progressivement sa riche simplicité grâce à la technique de l'épochè et de la réduction, on peut aussi en tirer une métaphysique en réfléchissant sur le caractère *absolu* de cet être qui, revêtu d'infailible vérité par l'intuition, est dès lors *vraiment être*.

L'absolu, dirons-nous, c'est l'être qui se comprend par soi-même sans avoir besoin d'un autre, tandis que le relatif est l'être qui se comprend ou est intelligible par un autre. L'absolu est ainsi l'une des quatre notions qui divisent l'être et commandent toute notre métaphysique de l'être, soit fini et créé, soit infini comme Dieu [°1925]. Il semble que Husserl ait soupçonné la fécondité de cet aspect de l'être ; seulement, il ne le trouve en son principe premier, qu'au terme d'une longue série de réductions où il a laissé de côté tout ce qui regarde *l'existence contingente* des êtres, soit pensés hors de nous ou imaginés en nous, ou des actes subjectifs de conscience affirmant l'être. Cet *absolu* lui apparaît alors comme *parfaitement immanent à la conscience*, objet immédiat (évident) du « Cogito » ; et il le définit comme la substance de Descartes : « L'être immanent, dit-il, est donc sans doute *l'être absolu* en ce sens que par principe *nulla re indiget ad existendum* » [°1926]. Quand on a atteint le « Cogito » par réduction transcendantale, on est bien en face de l'être « qui n'est que être », possédant de fait (*en acte*, pourrait-on dire) tous les modes d'être possibles, s'imposant par soi-même et n'ayant besoin d'aucun autre [°1927] pour être ce qu'il est et en ce sens pour *exister comme être vraiment être*. N'est-ce pas l'affirmation de l'Être nécessaire, *absolu* au sens plein du mot « Esse subsistens », dont l'essence est d'exister ou d'être par soi (aséité), de sorte que le principe fondamental contiendrait implicitement l'intuition évidente de l'existence de Dieu ?

Il semble pourtant que la pensée de Husserl soit plus subtile. Dans sa méthode, on peut se faire une idée de Dieu à plusieurs plans de réduction. Il

y en a deux principaux, l'un *psychologique*, l'autre *transcendantal*. Au premier, après avoir mis « entre parenthèses » toute réalité contingente du monde sensible, puis de notre moi pensant, il reste l'essence de notre connaissance humaine. Celle-ci se réalise par excellence dans la *pensée*, et d'abord dans *l'intuition de l'être* qui, à ce titre, est une connaissance *absolue*, comme nous l'avons dit. Dieu, dès lors, sera conçu comme « Représentant idéal de la connaissance absolue ». Mais, à ce premier plan, nous restons au niveau de la connaissance *humaine* qui suit la loi de dépendance empirique, et Dieu lui-même y est soumis : « Il s'avère ainsi, dit Husserl, que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu, non seulement des hommes, mais même de Dieu — en tant que “Représentant idéal de la connaissance absolue” — qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une *perspective variable* » [°1928] ; c'est-à-dire comme un être localisé, avec un haut et un bas, une *situation* variable mais indispensable. Il est clair qu'une telle conception de Dieu reste très imparfaite et n'est pas encore vraiment *philosophique* : elle correspond aux notions du sens commun, mélangées d'imaginations à purifier. Il faut donc continuer les réductions pour atteindre le plan *transcendantal* où l'on obtient une notion *d'être absolu* beaucoup plus pure, mais en même temps beaucoup plus subtile à cause de son haut degré d'abstraction.

Nous nous trouvons en effet dans le *monde des essences*, celui des *êtres possibles*, appelé *monde idéal* par Platon, *transcendantal* par Kant et Husserl. Celui-ci, comme il l'affirme souvent, poursuit jusqu'au bout sa méthode : il met « entre parenthèses » toute existence réelle [°1929] et n'admet comme donnée absolument évidente que la pure essence (celle de l'être qui est ce qu'il est) saisie par la pure conscience, laquelle s'oppose à cette essence en la possédant et en l'affirmant vraie. C'est ce qu'il appelle la *subjectivité transcendantale*. « Par là, dit-il, nous nous comprenons nous-mêmes comme *subjectivité*. Subjectivité qui ne se trouve pas, comme dans la simple réflexion psychologique, en un monde achevé, mais qui porte et réalise en elle-même, en tant qu'opérations possibles, toutes ces opérations par lesquelles ce monde est venu à l'être » [°1930]. L'être, en effet, comme objet propre de la pensée, est d'une richesse inépuisable : témoin le système des sciences qui peut en jaillir. Mais tous ces objets scientifiques, ainsi amenés à *l'être véritable*, par l'évidence apodictique, restent en droit dans le

monde des *possibles*. Car, même l'essence de l'être pur, qui exprime pourtant d'abord ce qui *existe*, peut se comprendre dans l'ordre des possibles [^o1931], et il le doit semble-t-il, selon Husserl, pour être apodictiquement évident.

Nous retrouvons ici le paradoxe fondamental sur lequel repose toute la phénoménologie, mais avec sa solution : car, au sens que nous venons d'expliquer, tout dépend de notre moi comme « Ego cogitans cogitatum » ; il possède un « à priori universel subjectif » qui, dit Husserl, « précède l'Être de Dieu, du monde et de tout autre être pour moi qui les pense. Même Dieu est pour moi ce qu'il est par ma propre opération de conscience... ce qui ne veut pas dire, ajoute-t-il, que j'invente ou façonne cette plus haute transcendance » [^o1932]. En effet, c'est seulement dans l'ordre des possibles, celui des essences et de la science au sens strict, que la conscience est première. Mais c'est bien le point de vue de la phénoménologie, et l'on peut dire que le sommet en est cette thèse métaphysique de *l'être absolu*, comme *fondement premier des essences*, c'est-à-dire de l'Être et des êtres qui sont *vraiment être*, mais dans *l'ordre des possibles*.

Husserl ne s'est pas cru autorisé à pousser plus loin son ontologie et sa métaphysique, comme thèses explicites jouissant d'évidence apodictique et d'infailible vérité. C'est pourquoi il a qualifié sa doctrine d'« *Idéalisme transcendantal phénoménologique* », qu'il ne faut pas confondre avec l'idéalisme ordinaire, ni de Kant, ni de Hegel, ni surtout de Hume : car il n'exclut pas, sur le plan de la psychologie et de la physique, la réalité de l'âme ou du monde corporel, pas plus que l'existence réelle de Dieu en métaphysique. Il ne nie pas ces thèses défendues par les philosophes réalistes, mais à son avis, elles sont d'abord mises « entre parenthèses » ; ce ne sont pas dès l'abord des vérités infailibles capables d'entrer sans plus dans la construction d'une philosophie comme « science au sens strict ». Elles restent « entre parenthèses », même une fois explicité tout l'aspect métaphysique immédiatement affirmé dans le principe fondamental de la phénoménologie. C'est là toute la Métaphysique de Husserl.

§631) CONCLUSION. La phénoménologie, dans la philosophie du XXe siècle, est d'abord une méthode dont il faut souligner la valeur. Le grand

mérite de Husserl est d'en avoir dégagé le sens profond et tracé les règles essentielles pour constituer la philosophie en vraie science, c'est-à-dire pour n'accepter aucune thèse qui ne soit infailliblement vraie. Cette idée directrice fait la forte unité de tous ses ouvrages, et il reprend ainsi l'idéal même d'Aristote adopté par la grande scolastique du XIII^e siècle ; c'est pourquoi, son intervention marque un tournant décisif dans le mouvement philosophique, tournant qui brise avec les faiblesses du XIX^e siècle : idéalisme, positivisme, phénoménisme, scientisme, etc., pour retrouver l'orientation foncière de la raison vers l'être lui-même.

Très sagement, il s'en est tenu à l'exposé d'une méthode comme introduction à la science philosophique dont il traçait le plan ; et il a même travaillé à la constituer positivement, plus qu'il ne l'avoue explicitement, puisqu'il a conçu et réalisé son *Introduction* sous forme de *critériologie*, ce qui est une partie importante de la métaphysique, un des quatre grands traités de la science philosophique complète [°1933]. Mais il a démontré par sa tentative la difficulté (presque insoluble) de constituer une telle « critique générale de la connaissance » *sans aucun présupposé*, en n'utilisant délibérément aucune position philosophique, ni platonicienne ou aristotélicienne, ni augustinienne ou thomiste, ni cartésienne ou kantienne, ni aucune thèse ou technique autre que le premier principe phénoménologique et la méthode de réduction qui lui correspond. En un sens, il a tenu parole : avec une rigueur indomptable, il s'en est tenu à son programme. *L'idéalisme transcendantal phénoménologique* auquel il est ainsi parvenu, n'est encore qu'une ontologie embryonnaire, mais elle est une authentique thèse de métaphysique : tel est le sens du mot « transcendantal » qui qualifie cet idéalisme. Il désigne à la fois l'ordre réflexe ou totalement « à priori » [°1934] de la science critique, et l'aspect d'infaillible vérité qui lui est propre. La critique est une philosophie de la vérité et, à ce titre, une *métaphysique*.

Cette doctrine est qualifiée aussi *d'idéalisme*, et c'est encore à bon droit ; car en toute rigueur de méthode, pour fonder l'infaillible vérité des *essences* (qui seules sont objet des sciences humaines au sens strict), il ne faut qu'un *absolu idéal*, dont la réalité reste dans l'ordre des *possibles* [°1935]. Et le mérite le plus solide de cet idéalisme est d'être *phénoménologique*. L'être absolu d'ordre idéal ainsi affirmé est le *phénomène* par excellence : il jouit

de l'évidence apodictique et exprime une vérité éternelle, nécessaire et définitive. De plus, loin d'exclure les autres vérités infaillibles concernant des êtres plus déterminés, cet Absolu les appelle par son caractère d'universalité, son aptitude à *s'identifier* avec tous ces êtres particuliers, et celà, dans l'évidence apodictique appliquée aux divers objets des sciences particulières. Husserl a eu conscience de la valeur et de la fécondité d'un tel principe fondamental : c'est un champ illimité d'investigations qui s'ouvrait devant lui. Il fit lui-même quelques essais d'applications en arithmétique et surtout en science logique. Mais il reste toutes les autres sciences humaines, à commencer par les sciences physico-mathématiques modernes, puis celles de la vie : histoire, psychologie, morale avec les systèmes religieux qui se donnent comme vrais ; partout la raison humaine s'est contenté jusqu'à maintenant de certitudes « naïves » d'ordre spontané ; il s'agit de les soumettre toutes à la méthode phénoménologique pour y discerner ce qu'elles renferment d'infaillibles vérités. Conscient de ne pouvoir seul remplir un tel programme, Husserl l'a proposé à ses disciples ; mais pour lui, tel est bien le programme de la « philosophie comme science au sens strict », et son message personnel a été d'avertir tous les philosophes qu'ils avaient à le remplir, sous peine de laisser « entre parenthèses » la vérité de leur philosophie !

Certes, dirons-nous, un tel programme n'est pas absurde en soi ; mais, tout bien considéré, il ne s'impose nullement, même en concédant la vraie valeur de la méthode phénoménologique et en en respectant toutes les exigences raisonnables, qui sont en philosophie, celles de la critériologie. Husserl, qui a si vigoureusement réagi contre les faiblesses de la philosophie moderne, a été, malgré tout, victime d'un de ses défauts : celui de prétendre recommencer à lui seul la construction de la philosophie en faisant table rase de toute tradition, comme Descartes. Il veut « aller aux choses » sans nul présumé : mais d'abord, est-ce vraiment possible ? Lui-même s'est assimilé, et avec grand profit, la doctrine scolastique de son maître Brentano sur *l'intentionnalité*, et il a reconnu sa dette envers Descartes. Mais de plus, une fois conquise la première « vérité infaillible », (celle de *l'Ego cogitans cogitatum*, dont l'objet est *l'Absolu* d'ordre idéal), rien n'oblige de se priver de toutes les précisions accumulées par la tradition de la philosophie chrétienne, pour en déduire les autres vérités apodictiquement évidentes, en commençant par celles de la métaphysique

générale, pour remonter par les degrés des créatures jusqu'à la théodicée, en s'aidant d'un vocabulaire technique parallèlement élaboré en vue de délimiter partout le champ de l'inaffiable vérité [°1936]. Après un exposé de philosophie traditionnelle où l'auteur, tout en restant de droit dans l'ordre spontané, applique en fait le critère d'évidence apodictique, la vérification phénoménologique peut être aisée et rapide. Elle sera bien plus nécessaire et aussi plus longue et difficile pour découvrir ce qui est infailliblement vrai dans les innombrables lois et hypothèses des sciences modernes. Mais en procédant ainsi, nous appliquerons simplement une des règles, données par Husserl, concernant le rôle directeur de l'objet des sciences.

De fait, en renonçant à l'aide de toute tradition philosophique, Husserl laisse planer le doute sur deux points importants : D'abord, comprend-il son idéalisme transcendantal comme un *rationalisme* qui mesurerait toute vérité infaillible à l'évidence apodictique accessible à notre *raison humaine* ? ou bien reste-t-il ouvert à l'existence de Dieu et à l'inaffiable vérité de la Révélation ? — Ensuite, comment détermine-t-il le domaine de l'inaffiable vérité et celui de la philosophie ? Tout dépend de la manière dont il comprend sa technique de la réduction et du sens qu'il donne à *l'être premier connu*, à partir duquel toutes nos certitudes peuvent devenir des vérités infaillibles. Car l'être qui n'est que être, l'objet du principe fondamental, apparaît, à l'examen phénoménologique, comme très complexe ; il faut, pour en déterminer le sens exact, tenir compte des théories de l'analogie, de l'abstraction, de son caractère d'« ens concretum quidditate sensibili », etc. Toutes ces précisions, comme aussi la valeur du principe de causalité et des autres premiers principes qui découlent immédiatement de l'être, et encore l'intuition des êtres concrets objets de perceptions, peuvent être établies comme des évidences infailliblement vraies et fonder une méthode de démonstration scientifique [°1937]. Mais Husserl les remplace toutes par sa technique de la réduction qui dévoile, dans les objets particuliers, l'être absolu qui s'y trouve impliqué. Il semble parfois exclure de la pleine évidence source d'inaffiable vérité, *l'existence réelle actuelle* soit du moi pensant, soit de l'objet de perception. S'il en est ainsi, il se ferme le chemin du réalisme authentique et d'une preuve valable de l'existence de Dieu. Mais une telle restriction serait arbitraire : elle restreint indûment la valeur de la méthode phénoménologique ; car c'est en

se basant sur les exigences essentielles (vues avec évidence) de l'être existant réellement mais de façon contingente, que s'établit la valeur du principe de causalité parfaite, permettant de passer à l'affirmation évidente de l'existence de Dieu, Être absolu. À moins d'interpréter ainsi la méthode de réduction ou encore au sens de l'intuition augustinienne qui voit, en toute vérité évidente, l'existence de la Vérité subsistante elle-même, la philosophie de Husserl reste enfermée dans l'erreur rationaliste et vouée à l'erreur idéaliste. Telle que son auteur nous la livre, pourtant, la méthode phénoménologique ne comporte pas nécessairement cette interprétation ; et la métaphysique de Husserl, à cause même de son état embryonnaire, reste dans la vérité qui précède ces erreurs.

De même, en excluant de l'évidence apodictique réservée aux Vérités éternelles, les faits concrets, la phénoménologie contesterait arbitrairement à l'histoire et aux faits d'expérience sensible la valeur d'inaffable vérité qui peut leur convenir en droit dans les limites de l'évidence objective. Ici encore, il suffit d'appliquer jusqu'au bout la méthode d'évidence pour justifier pleinement les convictions du bon sens admises par la philosophie traditionnelle.

Concluons que cette oeuvre puissante, mais fort abstraite et technique, est un approfondissement valable de la critériologie, dans la ligne de Descartes et de Kant ; mais elle ne « frappe pas de nullité », malgré ses prétentions, toutes les philosophies qui l'ont précédée : en particulier, les doctrines solidement fondées sur l'évidence du bon sens dans la grande tradition de la philosophie chrétienne, loin d'être éliminées, se trouvent au contraire pleinement justifiées par l'application bien comprise de la méthode phénoménologique ; et elles lui sont même indispensables pour en expliciter toutes les richesses, en la gardant des restrictions arbitraires et des dangers d'erreurs qui la menacent.

Précis d'histoire de philosophie (§632 à §650)

3. - Les disciples. Max Scheler (1874-1928).

§632). Husserl a eu de nombreux disciples : par sa nouvelle méthode, bien plus riche et profonde que les analyses superficielles de la psychologie expérimentale et les observations externes des sciences positives, il est vraiment devenu chef d'école au XXe siècle. Ses propres analyses, surtout en Logique, si pleinement soumises aux faits sous tous les aspects, suggèrent de multiples applications en diverses directions : esthétique, psychologie, morale, religion, sociologie, etc., où beaucoup se sont engagés après lui ; c'est par là que son influence s'est exercée de façon durable et bienfaisante. Nous la verrons surtout chez les existentialistes ; mais d'abord nous signalerons deux auteurs qui semblent plus directement continuer Husserl.

A) **H. Dumery**, dans son ouvrage principal : *Philosophie de la Religion* (2 vol., 1957) se propose de soumettre le contenu de la religion révélée judéo-chrétienne à la critique rigoureuse de la réduction phénoménologique, afin d'en dégager l'inaffable vérité ; ce qui, au sens de Husserl, est en effet le but même de la *philosophie* comme science au sens strict. Ses analyses sont remarquables au plan de la psychologie pour dégager la signification du christianisme, complément du judaïsme, et pour préciser la valeur profonde des rites et des dogmes de l'Église catholique. Mais quand il passe au plan de la réduction *transcendantale* pour déterminer la part d'inaffable vérité contenue dans le Message révélé, il soumet celui-ci à la règle rigoureuse de l'évidence apodictique, obtenue par la technique de cette réduction transcendantale ; et par là, il n'évite pas clairement le danger d'une interprétation rationaliste, signalé plus haut.

Est-ce à dire qu'on ne puisse appliquer la méthode de critique rigoureuse de Husserl à la religion révélée pour en justifier l'inaffable vérité ? Il ne le semble pas ; car une méthode n'est comme telle ni vraie ni fautive ; et si elle

est efficace pour fonder la vraie philosophie, elle doit l'être aussi pour fonder la vraie religion. Mais pour s'appliquer *légitimement* au donné révélé, elle doit d'abord reconnaître, pour s'y adapter, le statut spécial de cette source de vérité qui vient directement de Dieu et dépasse la portée naturelle de toute intelligence humaine ou créée. L'évidence apodictique qui peut seule en justifier l'inaffable vérité, est celle du *témoignage* qui transmet le Message divin, objet de notre Foi, et non celle de l'intuition qui fonde nos sciences. Une telle critériologie n'est plus une *philosophie*, mais une théologie, ou plus exactement cette « porte » de la théologie surnaturelle qui justifie la valeur du donné révélé et qu'on appelle *l'Apologétique* (ou Théologie fondamentale). À la *philosophie de la Religion* telle que la conçoit H. Duméry, il serait peut-être possible de donner comme objet le sentiment et les croyances religieuses humaines qui ne dépassent pas, comme phénomène observable, les bornes de la nature [°1938] ; mais non pas, certes, l'unique vraie Religion qui dépend de la divine Révélation.

§633). B) Max Scheler [b172] (1874-1928). Né à Munich, il fut longtemps professeur à l'Université de Cologne (1919-1928). Après un court passage à celles d'Iéna et de Munich, il venait d'arriver à celle de Francfort-sur-le-Main quand il mourut. Il fut un penseur très original, difficile à classer dans une école, car sa doctrine a fortement évolué. Il est d'abord élève de R. Eucken [§683] qui lui inspire sa profonde estime pour la philosophie de saint Augustin, et ses premières oeuvres se rattachent au courant de la philosophie religieuse et spiritualiste. Dans la seconde période, celle de sa maturité, il élargit ses analyses au domaine des valeurs ; il devient, a-t-on dit, le « Nietzsche catholique » et prend rang dans la *Philosophie des valeurs*. Cependant, c'est surtout à la phénoménologie de Husserl qu'il se rattache alors, de façon d'ailleurs originale, en transportant la méthode du plan scientifique à celui de la morale et du sentiment. Son oeuvre principale : « *Le formalisme en Ethique* », parut d'abord dans la Revue de Husserl (1913-1916). — Mais il n'en reste pas là : ses derniers ouvrages marquent un retour vers le naturalisme, et une sorte de « panenthéisme », où il considère désormais l'homme comme le « lieu unique où Dieu se fait » ; mais sa mort précoce l'empêcha de développer clairement ce dernier aspect. Nous donnerons donc une idée de ses théories les plus achevées concernant la connaissance, l'amour et la personnalité : elles constituent comme un

trait d'union entre l'intellectualisme absolu de Husserl et l'application de sa méthode à la vie personnelle des hommes, dans l'existentialisme.

§634). 1) **La connaissance**. M. Scheler en distingue trois degrés :

Le *premier degré* est la connaissance des sciences positives qui explorent le monde sensible. Dans la méthode expérimentale dont elles usent, le *choc* des objets qui résistent à nos désirs et canalisent nos interprétations, est la preuve de l'existence réelle de ce monde.

Le *second degré* est la connaissance philosophique au sens de Husserl, dont le vaste domaine est celui des essences, monde des vérités éternelles et infaillibles : Scheler les appelle « die Washeit », mot qui traduit exactement « Quidditas » des scolastiques. On obtient cette « structure essentielle » par la méthode de Husserl, surtout la réduction eidétique. On peut l'appeler aussi un « à priori », mais non au sens formel de Kant : c'est un « à priori » matériel ou objectif ; car l'essence de l'être n'est pas produite par notre pensée mais s'impose à elle avec ses lois et ses propriétés. Or M. Scheler voit ces structures, non seulement dans les essences philosophiques, mais dans les lois de la nature ; et chez l'homme dans les vérités non seulement d'ordre spéculatif, mais aussi d'ordre affectif, l'ordre de l'amour et des valeurs : c'est par là surtout qu'il développe la phénoménologie. Husserl avait distingué trois zones fondamentales de la connaissance humaine : « Wissen, Willen, Werten » et il n'avait exploré que la première pour faire de la philosophie une science au sens strict ; Scheler s'applique aux deux autres, les vouloirs et les valeurs. C'est par là aussi, semble-t-il, qu'il adhère pleinement, au temps de sa maturité, à la religion catholique en reconnaissant, au-delà des évidences spéculatives, la valeur des intuitions du « coeur » au sens pascalien.

Le *troisième degré* de connaissance est d'ordre purement métaphysique ; il porte, soit sur les « idées-limites » où conduisent comme à une sorte d'absolu les sciences particulières, par exemple, en science biologique, la *nature de la vie* ; soit sur l'Absolu plénier qui apparaît dans l'Être universel. Nous retrouvons ici le problème le plus délicat de la métaphysique de Husserl, d'autant plus que la méthode phénoménologique présente cet Absolu comme constitué par le « Cogito » et par là, dépendant en quelque sorte de notre moi ; c'est pourquoi Scheler dit que ce 3e degré de

connaissance ne peut sortir de l'être-objet, et trouve sa source dans l'anthropologie philosophique. La métaphysique, selon lui, doit être une « méta-anthropologie » et c'est par là, sans doute, qu'il retombe, en sa dernière période, dans une notion de Dieu (Être absolu) entachée de naturalisme et de « panenthéisme ».

§635) 2) **Amour et Personne.** Nous entrons ici dans le domaine du sentiment où Max Scheler développe une doctrine propre. On pourrait, semble-t-il, proposer comme vue centrale, la proposition suivante :

L'amour est capable de tout expliquer (à savoir Dieu et son oeuvre), parce qu'il se porte vers la personne comme valeur suprême et synthétique.

Disciple de Husserl, M. Scheler avance « sans aucun présupposé » et propose des classifications nouvelles correspondant à ses analyses phénoménologiques, sans tenir compte des cadres courants. Il estime pourtant retrouver dans les méditations de saint Augustin sa propre pensée qu'il oppose au contraire à celle de saint Thomas [[°1939](#)]. Nous veillerons donc à l'exposer sans la trahir, tout en la rendant accessible aux cadres traditionnels, comme nous l'avons fait pour Husserl et Kant.

Pour Scheler, les phénomènes du sentiment ou de l'amour constituent un monde indépendant d'essences à priori qui, de soi, ne découlent pas de la connaissance : c'est « *l'Emotionaler Apriorismus* ». Il y a en effet des phénomènes d'amour qui ne comportent pas de connaissance : il faut donc mettre celle-ci « entre parenthèses » pour définir l'amour comme tel, bien qu'indirectement elle puisse intervenir. C'est avec ce que les modernes appellent « *valeur* » que l'amour est en relation, la valeur étant l'objet propre de nos activités conscientes dans l'ordre des sentiments (Fühlen). L'analyse des faits de conscience d'ordre affectif y distingue quatre aspects : *l'élan* (Streben), les *fins* (Zwecke), les *objectifs* (Ziele), les *valeurs* (Werte). La différence entre « fin » et « objectif », c'est que la *fin* est toujours présentée par la connaissance ; *l'objectif* est le terme qui est essentiel à tout élan ou tendance ; — et ce qui explique son action, ce qui déclenche l'élan, c'est la valeur qu'il contient : ainsi, la valeur est son contenu immédiat : elle est « unmittelbare Zielinhalt ».

Considérées en leur rôle primordial, les valeurs se manifestent, chacune en son domaine, comme absolues ; elles sont d'ordre qualitatif, ayant en elles-mêmes leur perfection qu'elles gardent immuablement, comme toute essence. Ce qui varie chez les hommes, c'est la connaissance qu'ils ont de ces valeurs et la part qu'ils leur accordent dans leur vie consciente et leurs décisions libres. Mais en elles-mêmes, les valeurs, soit naturelles ou esthétiques, soit religieuses ou sacrées, etc., restent ce qu'elles sont avec toutes les exigences qui en découlent.

L'analyse phénoménologique découvre encore en nous un aspect important. En toutes nos activités non seulement de connaissance, mais de sentiment, d'instinct, de passion, d'amour, etc., nous constatons la présence d'un même sujet agissant ou souffrant. Ce *moi* fait la synthèse de tous les phénomènes passagers, non pas comme un simple *lien* entre eux, mais comme celui qui reste toujours le même en s'identifiant tour à tour avec chaque phénomène. Ainsi, quand *je* pense, *je* veux, *j'*aime, etc, le « Je » est intrinsèque à chaque phénomène, mais les dépasse tous par sa valeur transcendante. En cette valeur supérieure, nous avons découvert la *personne* qu'on pourrait définir : « L'unité vitale de notre être en tous ses actes » : M. Scheler l'appelle : « die konkrete Seinseinheit von Acten ».

Or l'amour au sens plein et spirituel, selon Scheler, se définit comme *l'élan vers une personne comme telle*, considérée dans son rôle synthétique que nous venons de décrire. Aucune des valeurs de celui qu'on aime, ni leur somme, ne peut rendre raison de ce sentiment : il y a quelque chose de plus, un « unbegründliche Plus » dit Scheler, qui est la personne, objet de l'amour. Disons que par cette notion, nous nous trouvons au pôle opposé de celui de l'appétit au sens aristotélicien, dont la première manifestation peut se dire analogiquement un « amour » [[°1940](#)]. Au pôle inférieur, l'amour serait l'adaptation inconsciente d'un appétit naturel à son bien. Mais au sens supérieur et suprême, il est, dans l'Être absolu qui est Dieu personnel, un élan créateur qui le porte vers d'autres personnes pour les faire participer à sa vie divine. Scheler retrouve bien ici les thèses fondamentales de saint Augustin : « Dieu a tout créé par amour » [[°1941](#)], lequel explique aussi la Providence et, en théologie, toute l'économie du salut et de la Rédemption.

Cet amour, on le voit, est par nature *désintéressé* : il ne monte pas d'en bas, de l'imparfait, vers un bien dont on a besoin (comme l'érôs) ; il descend au contraire, en communiquant ses perfections, de Dieu vers les personnes créées et, par elles, vers tout l'univers. En ces êtres spirituels, parmi lesquels se trouve notre moi humain, l'effet spécifique de l'amour créateur est de nous faire participer à ses caractères propres ; aussi notre amour de Dieu se traduit-il spontanément en amour désintéressé pour le prochain. À l'égard de Dieu, cet amour ne peut se traduire qu'en louanges et en coopération à son oeuvre providentielle par un zèle gratuit pour la « cause de Dieu ».

Dans ces analyses si proches de saint Augustin, Scheler insiste sur deux points : 1) À son avis, l'amour a partout la *primauté* sur la *connaissance*, à commencer par l'exemplarisme divin qui explique l'univers créé par les Idées du Verbe ; car c'est l'amour qui en constitue la fécondité créatrice. De même, en toute idée force, en tout jugement pratique, il y a d'abord une « inclination fondamentale », un amour qui participe en quelque degré à l'Amour créateur de Dieu, par quoi s'explique l'efficacité de la connaissance ; et cet amour n'a pas à être expliqué par autre chose que lui-même, au moins dans sa source divine.

2) De plus cette explication par l'amour s'étend au-delà des personnes : elle s'applique à l'univers entier et peut fonder une philosophie complète. Max Scheler loue Augustin d'en avoir eu conscience mieux que tout autre et il se propose d'achever ce qu'il a si bien commencé. Et, de fait, la définition phénoménologique de l'amour au sens parfait n'est pas moins universelle que la définition abstraite de l'appétit au sens thomiste ; mais elle l'est autrement. L'appétit se réalise en tout amour selon les règles de l'analogie, variant ses définitions en montant vers le sentiment spirituel. La définition phénoménologique commence par la plénitude spirituelle de l'amour personnel, lequel, par ses effets, est présent partout graduellement en ses participations de moins en moins riches, où cependant la méthode de Husserl peut toujours retrouver la trame de l'amour divin.

Max Scheler lui-même a présenté en ce sens plusieurs recherches ; ainsi, sur la classification des valeurs d'après leur origine : valeur de choses, valeur de personnes ; — dans l'analyse des activités personnelles d'ordre social

qui suscitent ce qu'il appelle une « Gesamtperson », comme la masse, la « classe », la foule, la famille, la nation, etc. ; — sur les aspects de la vie humaine où il distingue l'« homo naturalis » objet de la sociologie positiviste, et l'homme spirituel « chercheur de Dieu », der « Gottsucher », dont l'attitude religieuse, quand il connaît Dieu comme source de son amour, constitue pour Scheler, la vraie *preuve valable* de l'existence de Dieu. Et il ouvre ainsi, à côté du champ déjà si vaste proposé par Husserl, un domaine non moins vaste aux investigations de la phénoménologie : celui des phénomènes affectifs.

§636) 3) **Conclusion.** Max Scheler considère que la philosophie augustinienne, telle qu'il la comprend, centrée sur l'amour, est la seule *philosophie chrétienne* authentique, parce qu'elle est au terme de la réduction phénoménologique appliquée au « Message » de la Révélation chrétienne ; et c'est dans ce sens qu'on peut parler de son augustinisme. Il n'a pas cherché à dire ce que pensait saint Augustin, il en a ramené les affirmations à sa propre doctrine. La tentation la plus dangereuse de sa position, à laquelle semble-t-il, il a cédé dans la troisième période de sa vie, était la même que celle de Husserl ; c'était l'interprétation rationaliste de la méthode de réduction. Est-ce notre raison humaine qui *mesure* la portée des valeurs éternelles (en particulier de l'amour, de la personne, définis selon la méthode phénoménologique), comme elle pouvait mesurer l'Être absolu de Husserl ? Max Scheler semble bien l'admettre, lorsqu'il analyse la vie d'amour de Dieu, au sommet de notre vie personnelle. Selon lui, non seulement nous avons besoin de participer à l'amour divin pour vivre cette forme excellente d'amour qui est l'idéal chrétien, mais Dieu lui aussi a besoin de se communiquer à d'autres personnes ; sinon, la solidarité désintéressée qui est de l'essence de l'amour ne serait plus authentique. Il en est bien ainsi, quand on pose, selon l'esprit rationaliste, l'évidence apodictique de cette définition de l'amour en règle suprême du vrai. Mais quand on commence par la Foi surnaturelle, comme le veut saint Augustin en sa méthode « *Crede ut intelligas* », il faut corriger cette application arbitraire. Il faut recourir à l'évidence indirecte du témoignage divin pour justifier, selon toutes les exigences de la critique, le point de départ : « *Crede* » !

C'est pourquoi l'augustinisme de Max Scheler, dirons-nous, est sans doute plus proche de la pensée authentique de saint Augustin que l'émanatisme de Plotin ; mais le spiritualisme augustinien, malgré son caractère affectif, reste à notre avis, plus proche de l'intellectualisme thomiste que la doctrine phénoménologique de M. Scheler. Ce n'est ni l'amour, ni la vérité, c'est l'Être (*Esse subsistens*) que les données de la Foi, appuyées sur le bon sens, suggèrent de mettre au sommet de la sagesse universelle selon la définition révélée : « Ego sum qui sum ». Et saint Augustin, en corrigeant constamment son plotinisme par sa Foi catholique, a mieux évité que Max Scheler toute tentation de rationalisme.

Section 2. L'existentialisme.

[b173\) Bibliographie spéciale \(L'existentialisme\)](#)

§637). Le mouvement *existentialiste* qui eut son apogée au XXe siècle entre les deux guerres mondiales de 1914 et 1939, trouve ses sources au-delà de Husserl et de Max Scheler : son précurseur authentique est le danois Kierkegaard. De plus, en transportant la phénoménologie sur le plan de l'existence, les uns ont suivi sa tendance rationaliste et l'ont interprétée par *l'athéisme* ; les autres l'ont corrigée par le *christianisme* et le *théisme*. Il y a enfin au XXe siècle, en Amérique comme en Europe, un mouvement dont le thème favori est la *personne* humaine et que l'on peut à ce point de vue rattacher à l'existentialisme, bien qu'il use moins de la méthode phénoménologique : c'est le *personnalisme*. D'où les cinq points de cette deuxième section :

1. Le Précurseur : S. Kierkegaard.
2. L'existentialisme du XXe siècle.
3. Les formes athées de l'existentialisme.
4. L'existentialisme chrétien.
5. Le Personnalisme.

1. Le Précurseur: S. Kierkegaard (1813-1855).

§638). Sören Kierkegaard [[b174](#)], né à Copenhague, éduqué par son père en un protestantisme sévère et pessimiste, compensait un physique peu

esthétique par un esprit pénétrant et caustique et une vie intérieure intense. Après quelques années d'existence mondaine (1830-1840) en réaction contre une éducation trop sombre, il se convertit à un christianisme qu'il veut *authentique*, passe son Doctorat en théologie avec une thèse sur le *Concept d'ironie* et devient pasteur protestant à Copenhague. Il s'oriente d'abord vers le mariage, mais bientôt, il croit devoir en conscience rompre ses fiançailles avec Régine Olsen ; et il se livre désormais passionnément à ce qu'il estime sa mission : être le *témoin d'une existence authentique*, non seulement par sa vie, mais par ses nombreux ouvrages où, sous le couvert de plusieurs pseudonymes, il communique aux hommes toutes les richesses de sa vie intérieure. De là aussi les deux épisodes marquants de sa carrière : une polémique en 1845-1846, contre le journal satirique *Le Corsaire*, qu'il jugeait immoral et qui le couvre de ridicule, mais qui succombe sous ses coups ; puis, à la mort de Mynster, l'évêque de Copenhague, en 1854, sa protestation publique contre l'éloge que lui adresse son successeur, d'avoir été un « témoin de la Vérité ». L'évêque défunt incarnait la religion bourgeoise respectueuse du pouvoir établi, aux antipodes de la vie intérieure déchirée par l'angoisse du péché et du salut où Kierkegaard voyait l'idéal de l'Évangile : ce fut là, pour lui, l'invitation providentielle à accomplir sa mission : il parla et écrivit contre le panégyriste, brisant ainsi avec son Église officielle : épuisé par cette lutte, il mourut à 42 ans, en refusant toute réconciliation avec ses supérieurs hiérarchiques, par fidélité à ce qu'il estimait la vérité du Message évangélique.

Il laissait une masse de notes, d'essais, de réflexions sous forme de journal, en plus de nombreux ouvrages qu'il s'était ruiné à éditer et qui passèrent inaperçus de son vivant ; mais cette oeuvre riche et puissante, qui répondait à l'atmosphère spirituelle dans laquelle naquit l'existentialisme, en Allemagne après 1919, en France après 1940, acquit dès lors au XXe siècle une grande notoriété et une réelle influence. On peut considérer son auteur comme le Fondateur, non pas du système ou de la philosophie existentialiste mais du *mouvement de pensée* qui se développa sous ce nom et qui ne prit une forme proprement philosophique qu'en adoptant la méthode phénoménologique.

A) **Caractère général.**

§639). L'oeuvre de Kierkegaard est celle d'un précurseur ; elle a soulevé tous les thèmes fondamentaux de l'existentialisme, développant les uns, suggérant les autres et parfois en sens opposés, comme ceux de l'athéisme d'une part, de la foi en Dieu et au Christ d'autre part. Dans son ensemble, elle se distingue surtout par ses traits *négatifs* où s'amorcent d'ailleurs les thèmes positifs. D'abord, c'est une opposition agressive et radicale à *l'hégélianisme* conçu comme système totalitaire, où il y a une place rationnelle pour tout, sans exception : dans l'ordre spéculatif des sciences, et aussi dans l'ordre vital de l'histoire, de la psychologie, de la destinée terrestre et spirituelle de chacun. Kierkegaard, conscient de sa propre personnalité (ce qui est son centre d'intérêt primordial) proteste violemment contre un tel programme : selon lui, en ramenant ainsi notre vie concrète à un système général, on détruit ce qui la constitue, sa réalité et son *existence* même : « La systématique, dit-il, s'oppose à la vie comme le clos à l'ouvert » [[°1942](#)]. Il est donc inutile de chercher un système philosophique dans des écrits qui ne se lassent pas d'exclure tout système.

Cependant, ayant un message à transmettre, Kierkegaard était bien obligé d'employer le langage de tous, sous forme de propositions générales. Il n'établit pas un principe spéculatif pour en développer les conséquences logiques ; il propose des thèmes de réflexion qui traduisent sa propre expérience, et il les développe sous forme littéraire, caustique, souvent paradoxale et aussi prolixe. Parmi les principaux *thèmes* que nous retrouverons plus loin, signalons celui de *l'existence* qui, en nous, doit précéder *l'essence* et la constituer ; celui de *l'engagement*, du risque, comme marque de la vérité des convictions ; celui de la *liberté*, du *choix* et de leur rôle fondamental ; celui de la *vie devant la mort* et devant Dieu comme marque d'authenticité ; et celui du vide, du néant et de *l'inauthentique* de la vie sociale ordinaire. Ces thèmes se présentent comme exprimant la vie de l'auteur qui en fait toute la valeur ; au lieu d'être une *doctrine* qu'il faut comprendre pour se l'assimiler, cet existentialisme voudrait être un *exemple* qu'il faut vivre soi-même pour en tirer profit.

B) Thèmes spéciaux.

§640). On peut relever deux thèmes distinctifs chez Kierkegaard, thèmes qui émanent de ce qui est propre à sa personnalité la plus profonde, parce

qu'ils découlent de ses convictions protestantes. Après sa conversion, d'une évidente sincérité, Kierkegaard ne pouvait choisir d'autre idéal qu'un existentialisme chrétien, celui de l'Évangile vécu sans restriction. Mais, tandis que dans le christianisme catholique, la soumission à la règle de Foi proposée par l'autorité doctrinale de l'Église vivante, réunit tous les penseurs dans un ensemble de vérités unanimement professées, — dans le christianisme protestant, le principe du libre examen met en relief l'interprétation personnelle de chaque penseur, sans contrepois valable dans l'ordre doctrinal. En philosophie, certes, si l'on s'accorde sur le critère d'évidence, on peut s'entendre, du moins en droit, sur les vérités infaillibles qui en feront une « science au sens strict » comme dit Husserl. Mais dans sa manière existentielle de philosopher, Kierkegaard semble bien se mettre lui-même « par delà le vrai et le faux », comme Nietzsche se mettait « par delà le bien et le mal ». Nulle part il ne se réfère au critère de l'évidence ; les deux points qui le caractérisent s'y opposent au contraire formellement ; or ils découlent de sa formation religieuse à l'école du *pessimisme* de son père, auquel d'ailleurs répondaient pleinement les traits fonciers de son caractère intraverti, méditatif et mélancolique. On peut résumer ces thèmes spéciaux en deux formules :

1) Les marques, seules décisives, d'une vie chrétienne authentique, sont le désespoir et l'angoisse.

De ces deux sentiments pénibles, Kierkegaard donne une description frappante de vérité psychologique, car il les a éprouvés en se posant le problème de sa destinée devant Dieu, et son cas est valable pour tout homme. Il s'agit, pour tous, ou bien de dire « oui » ! à une destinée éternelle en constatant qu'elle dépasse de loin nos propres forces, ou bien de s'en remettre orgueilleusement à soi-même : d'où, un attrait mêlé de répulsion qui est *l'angoisse*. Et si l'on « fait le saut », en acceptant de remettre l'épanouissement de son « moi » à une éternité inconnue, on récuse par le fait toute valeur aux biens finis et terrestres ; c'est, à leur égard, le *désespoir* total, non sous la forme égoïste qui se complaît en son néant, mais sous la forme « qui sauve » en *pariant* pour Dieu. De là, le deuxième thème :

2) La vérité capable de fonder une vie authentique, c'est l'acceptation par la foi de l'absurde qui caractérise le mystère révélé, inaccessible à notre

raison.

Allant jusqu'au bout de son anti-intellectualisme et de son aversion pour tout système, Kierkegaard reprend à son compte le mot de Tertullien : « *Credo quia absurdum !* » À son avis, c'est un signe de vérité, pour une direction de vie ou un enseignement révélé, que de heurter nos opinions humaines « raisonnables », car l'idéal de l'Évangile et plus encore, la Transcendance divine, dépasse la raison ; pour lui, l'absurdité par excellence est celle du Dieu fait homme, du « Verbe fait chair » selon saint Jean. Ce n'est donc pas l'évidence objective qui donne la vérité existentielle, c'est le mouvement subjectif du cœur qui, par l'amour, est capable de traverser la distance incommensurable qui sépare le fini de l'Infini.

On pourrait sans doute, interpréter d'une façon plus conforme au bon sens les formules littéraires, souvent paradoxales de Kierkegaard. Retenons qu'elles se donnent comme la description d'une vie humaine sincèrement religieuse, mais personnelle, et non comme jugements spéculatifs ou philosophiques : c'est la méthode phénoménologique qui va nous permettre de parler d'un véritable *courant de philosophie* existentielle.

2. - L'existentialisme du XXe siècle.

A) Aperçu historique.

§641). C'est en Allemagne que débute ce courant philosophique ; après la défaite du Reich en 1918. Le milieu y avait été préparé par l'influence de Schopenhauer [[§430](#)] et de Nietzsche [[§606](#)], et plus directement par les oeuvres de Kierkegaard, pour la plupart écrites ou traduites en allemand. La méthode, nous l'avons dit, était fournie par la phénoménologie ; aussi le principal représentant fut-il un disciple de Husserl et son successeur comme Recteur à l'Université de Fribourg : Martin HEIDEGGER, né en 1889. Dans son oeuvre maîtresse, *Sein und Zeit*, I (1927), il s'est orienté vers l'étude de l'être concret, c'est-à-dire en fait, vers son *existence* personnelle : c'est ce qu'il appelle une « ontologie », mais en un sens fort différent de l'ontologie classique, car il s'agit de *l'être*, non plus dans son essence, mais dans son *existence* comme phénomène immédiatement évident. Il a été suivi

en France, surtout par J. -P. SARTRE, né en 1905, dont le grand traité : *L'être et le néant* (1943) porte en sous-titre : « Essai d'ontologie phénoménologique » : l'athéisme y est clairement proclamé, tandis que celui de Heidegger reste plus implicite.

Mais l'exemple du fondateur danois montre assez que l'existentialisme peut également être *chrétien* : les deux chefs sont ici, en Allemagne Karl JASPERS, en France Gabriel MARCEL. — Jaspers, né en 1883, s'adonna d'abord à la psychopathologie ; il vint à la philosophie vers 1919 avec sa *Psychologie der Weltanschauungen*, suivi en 1932 des 3 vol. de sa *Philosophie*. Professeur à l'Université de Heidelberg, il fut privé de sa chaire par le Nazisme ; il a repris son enseignement à Bâle en 1945. Sa doctrine, d'un spiritualisme élevé sans être chrétienne au sens strict, est orientée vers Dieu, appelé la « Transcendance ». — Gabriel Marcel, lui, est un existentialiste franchement catholique. Né en 1889, professeur de philosophie par intermittence, essayiste, auteur dramatique et philosophe par goût, il se convertit et reçut le Baptême en 1929. Il est venu à l'existentialisme par ses propres réflexions, 10 ans avant Jaspers, en se dégageant de l'idéalisme de Royce, comme Kierkegaard l'avait fait en se dégageant de celui de Hegel, mais sans avoir rien lu encore du penseur danois. Il est demeuré aussi opposé que ce dernier à tout système théorique, et aussi chrétien convaincu, mais dans l'atmosphère de paix et d'espérance du catholicisme opposé au désespoir du pessimisme protestant.

À ces quatre maîtres, il faut rattacher, d'abord comme *philosophes* proprement dits, Maurice MERLEAU-PONTY [[°1943](#)] (1908-1961), successeur de L. Lavelle à la Sorbonne, auteur de *La structure du comportement* (1942) et *La phénoménologie de la perception* (1945) où il considère la perception « comme le phénomène fondamental à partir duquel tous les autres doivent se comprendre et dans lequel ils s'enracinent » [[°1944](#)] ; — et G. BATAILLE, qui défend une pseudo-mystique du *néant* [[°1945](#)]. — Parmi les littérateurs, citons en Allemagne le romancier tchèque KAFKA ; en France, Simone de BEAUVOIR et Albert CAMUS [[°1946](#)], (1913-1960) qui se meuvent dans l'ambiance sartrienne ; et dans l'esprit chrétien J. HERSCH qui prolonge Jaspers ; — L. CHESTOV (1866-1938) et surtout N. BERDIAEV (1874-1948) émigré russe, dont la pensée est essentiellement religieuse.

L'existentialisme devint, vers le milieu du siècle, une sorte de mode philosophique assez bruyante. Mais il a aussi un sens philosophique sérieux qui mérite seul sa place dans notre histoire. Son objet tout personnel le diversifie nécessairement en chaque auteur ; cependant, il comporte des traits communs qui caractérisent bien le *mouvement* sans le réduire à un système au sens propre.

B) Définition de l'existentialisme.

§642). Sous son aspect doctrinal, on peut le définir :

La philosophie de l'existence personnelle de l'homme, synthétisée dans le choix libre de sa destinée.

Il est une « philosophie », au moins comme idéal, parfois même comme une Sagesse destinée à remplacer les autres philosophies ; et à ce titre, il se présente comme une réflexion sur l'ensemble des choses et sur l'homme qui en fait partie, en vue d'en expliquer le sens. Mais tandis que jusqu'ici le philosophe s'élevait spontanément vers les explications générales, en sorte que le domaine exclusif des philosophies classiques de Platon à Descartes était le *monde des essences* universelles et nécessaires, l'originalité de l'existentialisme est de prendre pour objet de ses réflexions « ce qui existe vraiment », c'est-à-dire le concret comme tel. Le premier trait commun du mouvement est son opposition à la « *Philosophia perennis* ».

De plus, l'existence dont on fait un objet d'étude, et qui devient la seule existence au sens propre, c'est avant tout *l'existence de la personne humaine*, saisie immédiatement par introspection. Sans doute, on ne nie pas à priori les autres existences, celle du monde, de Dieu, ou d'autres « moi » ou personnes ; mais le premier centre d'intérêt est toujours l'existence du moi personnel ; c'est à partir de son point de vue que tous les problèmes philosophiques seront résolus : il joue en quelque sorte le rôle de premier principe d'explication. Ce trait est général, bien qu'il prenne un sens assez différent d'après chaque auteur ; et il faut le souligner, pour préciser l'extension valable du « courant existentialiste » : plusieurs philosophies, en particulier les empirismes anciens et nouveaux, font une part importante aux réalités sensibles *concrètes* et, par là, elles ont pour objet « ce qui existe » ; mais ce n'est pas au même sens que les existentialistes dont nous

parlons, qui se penchent par introspection sur le « phénomène de leur propre existence » : elles ne sont pas de la même école.

Il y avait là comme une invitation à adopter la méthode de Husserl dont le point de départ est précisément le « phénomène par excellence » du « Cogito cogitatum ». Beaucoup l'ont empruntée explicitement au fondateur ; d'autres l'ont pratiquée spontanément. Mais une méthode ne préjuge en rien de la nature des doctrines exposées, tout en contribuant pour sa part à constituer un groupe spécial.

La principale doctrine commune dans le courant existentialiste concerne son point de départ : Pour lui, ce qui *crée* notre personnalité, c'est le *choix libre d'une destinée*. En portant notre attention sur ce qui nous fait être ou exister de façon originale, nous ne dirons pas que nous sommes un être corporel, ni un vivant, ni un homme ou une pensée : ce sont là des essences générales qui laissent échapper le réel concret : ce qui nous constitue chacun personnellement, c'est l'exercice de notre liberté. Seuls parmi tous les êtres du monde, nous sommes capables de nous posséder nous-mêmes consciemment et, non seulement de connaître notre vie propre, mais de l'orienter en pleine indépendance vers le but que nous voulons : et c'est en poursuivant ce but avec une constante fidélité que nous créerons notre personnalité : le choix libre d'une destinée, tel est le *fait fondamental*, le premier phénomène dont nous constatons l'évidence en nous regardant nous-mêmes. C'est lui qui nous fait exister comme personne distincte, ayant sa valeur propre.

Ajoutons que l'homme seul jouit de *l'existence* au sens strict. Selon l'étymologie du mot, « exister », c'est comme *sortir* (ex) de ses causes pour *être* : ce n'est, ni rester passivement sans agir, comme la matière, ni subir son sort par la fatalité des lois naturelles, comme les êtres du monde physique, comme les végétaux, même les animaux rivés à leur instinct ; exister, c'est se faire « sortir » soi-même de ce qu'on n'était pas, par un choix libre de sa destinée. Or notre *essence individuelle*, celle qui nous constitue et nous distingue des autres, c'est précisément cette personnalité que nous conquérons en existant vraiment : on comprend dès lors l'axiome de l'école : « L'existence précède l'essence ».

Mais il s'agit, répétons-le de notre *existence humaine*. Toutes les autres, sans être nécessairement exclues, garderont toujours un rang secondaire ; l'effort essentiel est de découvrir tous les mystères de notre personnalité ainsi que les meilleurs moyens de la faire naître et progresser. En ce sens on peut affirmer : « L'existentialisme est un *humanisme* » d'une façon d'ailleurs toute spéciale découlant de son point de vue propre.

Ce point de vue, on le voit, touche à l'ordre essentiellement humain qui est *l'Ordre moral* et, dans cet ordre, la philosophie chrétienne affirme aussi que notre « personnalité » comme sujet responsable, soumis à l'obligation des lois, est constituée par le choix libre de notre destinée ; mais ce n'est pas sans de nombreuses précisions concernant l'âge, l'éducation, les circonstances psychologiques, sociales, religieuses, etc., que cette thèse est affirmée [°1947]. En adoptant comme point de départ cette activité humaine aussi riche et complexe que fondamentale et mystérieuse, les existentialistes se posent en vrais philosophes ; mais il n'est pas étonnant que, malgré leur air de famille, ils n'aient pu donner jusqu'à maintenant que des réponses déficientes où bien des aspects restent divergents. Sans pouvoir caractériser définitivement des doctrines qui ne sont pas achevées, on peut fixer les *traits saillants* actuels des deux formes qu'on y distingue aisément.

3. - Les formes athées de l'existentialisme.

§643). Ces deux penseurs existentialistes que sont Martin Heidegger [b175] et Jean-Paul Sartre [b176], malgré leurs divergences, sont d'accord sur des points importants.

A) Doctrines communes.

Ils ont l'un et l'autre *l'intention* de constituer une philosophie valable universellement, mais dont l'objet doit être l'existence et non plus l'essence des choses : ils parlent, comme nous l'avons dit d'une « *Ontologie existentielle* ou *phénoménologique* ». Leur but est de résoudre la question générale : Qu'est-ce que l'existence ? en quoi consiste *l'être* même de l'existence ? On voit ainsi, dans *La Nausée* de Sartre, un personnage découvrir par une illumination soudaine ou une sorte d'intuition, en

contemplant une « racine d'arbre », ce que c'est pour elle que *d'exister* et il le décrit longuement.

Mais cette expérience fait nécessairement intervenir notre *moi pensant* sans lequel rien n'existerait pleinement, c'est-à-dire consciemment, et sans lequel surtout rien n'existe *pour nous* : c'est pourquoi nos deux philosophes reviennent à l'analyse du « Cogito » pour préciser ce qu'est l'existence. Et comme l'abstraction laisse de côté cette existence, ils y renoncent, ainsi qu'à son mode de raisonnement tant inductif que déductif ; aux catégories d'Aristote et de Kant, ils substituent les *catégories phénoménologiques* [°1948] qui expriment chacun des aspects des « existants » qui se manifestent, c'est-à-dire du « phénomène » au sens de Husserl. Cette description seule a valeur de preuve, en tant qu'elle dévoile précisément sous tous ses aspects l'évidence du « phénomène » de l'existence concrète.

Il faut ajouter à ces points communs, la doctrine fondamentale de notre personnalité constituée par le choix libre de notre destinée, en précisant que ce choix n'a aucune autre justification que lui-même et se pose vraiment comme premier principe absolu capable d'expliquer tout le reste. Mais il se produit ici une bifurcation : Heidegger commence par la description de notre existence en sa réalité contingente et il n'a pas encore écrit la 2^e Partie de son *Ontologie* : les applications à *l'être général*. Sartre, plus hardi, commence par la théorie générale et en fait ensuite l'application aux « régions » particulières de l'être, et d'abord à notre existence humaine.

B) L'existence humaine selon Heidegger.

§644). Objet immédiat d'introspection, notre existence se manifeste sous deux formes opposées : d'abord comme *authentique* par l'expérience de l'angoisse comme chez Kierkegaard, quand le philosophe se rend compte qu'il est libre et doit choisir sa destinée. Puis, comme *inauthentique*, dans la masse des hommes qui fuient cette angoisse et se réfugient dans l'opinion commune. Toutes leurs croyances, leur règle de vie, leur but, leurs soucis, en un mot leur existence entière se conforme à ce qu'*on* pense, dit et juge dans leur milieu social. C'est la catégorie du « On » opposée à celle du « Je » : cette dernière, celle de l'existence authentique, mérite seule l'analyse philosophique. Elle a quatre propriétés :

1) La *contingence*, ce que Heidegger appelle « *Geworfenheit* », la dérélition, car nous constatons que nous sommes « jetés là », dans l'existence, sans l'avoir demandé et sans aucune nécessité. « Nous sommes de trop », dira Sartre. C'est bien le caractère le plus profond de l'existence *humaine*, à laquelle Heidegger donne en conséquence le nom propre technique de *Dasein*, et c'est la définition de la *contingence* : l'indifférence à exister ou ne pas exister [[°1949](#)].

2) « *L'être pour la mort* ». Le signe manifeste de notre contingence est qu'une fois né (jeté là), il faut mourir. Si l'on refuse de dépasser l'évidence immédiate en se regardant vivre, même dans l'ordre spirituel de la pensée, on ne peut que constater en soi un désir de *toujours* vivre, mais évidemment inefficace, car notre existence se manifeste comme destinée à finir ; c'est, pour Heidegger, une propriété qui en est inséparable, comme la constituant en son être, du moins si on en cherche la forme authentique, c'est-à-dire si on accepte librement cette condition après l'avoir vue avec évidence.

3) *La temporalité*. Notre acte d'exister se place ainsi entre deux termes au-delà desquels il n'y a rien d'accessible à notre évidence directe ; la *naissance* et la *mort* ; le passage constitue la *temporalité* dont Heidegger a longuement analysé les aspects psychologiques. Il y donne la prépondérance au *futur* parce que nous le créons en nous orientant vers lui. Notre présent n'est guère qu'un effort vers ce but, décrit par la catégorie du « souci » (*Sorge*), et le passé est la limite du « déjà fait » où s'arrêtent nos projets. Mais il s'agit là du temps réel, existentiel, qui s'oppose à celui des astronomes et du calendrier, intégré à la catégorie du « On ».

4) *La liberté* enfin, est l'« existentiel » par excellence, puisqu'elle *crée* notre être authentique. Dans ses descriptions concrètes, Heidegger lui donne un triple sens : celui de la contingence, car, ontologiquement, notre existence est libre parce qu'elle échappe à toute nécessité ; celui du choix, ce qui est le sens ordinaire ; enfin la liberté est la *transcendance*, c'est-à-dire le pouvoir de se dépasser soi-même en « se créant » et de dépasser le monde extérieur en lui donnant un sens, lorsqu'on le prend comme moyen, ou comme « outil » pour atteindre le « but futur », choisi d'ailleurs en pleine lucidité, « face à la mort ».

À ce troisième sens se rattache la définition importante, mais difficile à préciser : « La *liberté* consiste à *dépasser le néant* ». Chez Heidegger, le « néant » est quelque chose de *positif* qu'on pourrait expliquer peut-être par la distinction entre : a) l'être brut (das Seiende) ; b) l'existant conscient ou humain (das Dasein) ; c) l'être comme tel (das Sein) qui est comme un trait d'union, car il est le sens que l'homme donne à l'être brut en le pensant et en l'utilisant. Avant que l'homme lui donne un sens, le monde est du *positif*, mais c'est un chaos indéterminé, non un être au sens propre, et on peut l'appeler un « néant ». C'est de lui que nous naissons et où nous retournons à la mort ; notre choix libre consiste à le transcender, en *l'assumant*, c'est-à-dire en lui donnant un sens qui en fait un « être » et en organisant notre existence entre ces deux « néants ». D'où la formule célèbre où Heidegger résume son ontologie : « Ex nihilo omne ens qua ens fit ».

Cet exposé des traits essentiels de cette philosophie exige deux remarques. a) Heidegger multiplie les *termes techniques* afin de préciser chacune de ses analyses phénoménologiques, ce qui en fait la richesse et la valeur, mais aussi la difficulté presque insurmontable. Notre présentation en un langage accessible à tous l'a certainement appauvrie, mais nous avons cherché à ne pas la trahir.

b) Si la méthode phénoménologique nous interdit absolument de dépasser l'évidence immédiate en s'appliquant à l'analyse de notre existence contingente, elle conduit inévitablement à une philosophie *athée*. Mais Heidegger lui-même a plus d'une fois protesté contre cette interprétation : sa position, dit-il, n'exclut pas Dieu, même s'il n'en dit rien dans son ouvrage fondamental *Sein und Zeit* ; il en fait simplement abstraction. Il convient de respecter cette indétermination d'une pensée qui n'a pas dit son dernier mot.

C) L'ontologie athée de J. -P. Sartre.

§645). Il n'en est pas de même de J. -P. Sartre. Dès le début, il affirme son athéisme en donnant ses raisons qui tiennent à sa conception fondamentale d'une ontologie phénoménologique. Car il commence par où veut finir Heidegger : par une théorie générale de ce qu'est en soi *l'être de l'existence*, en s'en tenant lui aussi à l'évidence immédiate de ce qui apparaît, selon la stricte méthode phénoménologique. Sa théorie

fondamentale est en conséquence l'affirmation du phénomène pur ; on peut l'exprimer ainsi :

Il n'y a pas d'autre existence réelle que le phénomène d'existence lui-même ; car ce qui se manifeste ainsi, c'est l'être même du phénomène et il n'y a, ni en-dessous ni au-dessus de lui, aucun autre être qui serait son fondement ou son origine transcendante.

On reconnaît aisément en ce principe, celui de Husserl mettant à la base de l'inaffable vérité le phénomène par excellence : ce qui se manifeste avec une évidence apodictique comme *étant ce qu'il est*. Mais au lieu de le prendre en sa valeur essentielle d'éternelle vérité, Sartre le prend dans sa réalité existentielle, telle que nous la constatons en n'importe quelle intuition intellectuelle exactement observée. Car dans notre première intuition de l'être, il y a à la fois, non seulement la vision que « tout être est ce qu'il est » (l'essence éternelle de Husserl), mais aussi qu'il y a « un être qui existe », et normalement, un être concret sensible d'abord (l'aspect existentiel vu par Sartre) et même, du moins de façon implicite, la constatation « que nous existons » comme moi pensant (conscience *in actu exercito*) [Cf. le principe de Husserl, §618].

Le principe de Sartre est donc une constatation évidente, mais incomplète : elle ne prend que l'aspect objectif existentiel. Sartre réserve à cet aspect seul l'appellation *d'être authentique* ; il en exclut, et l'être de l'essence de Husserl, et l'être du moi pensant de Descartes, et l'être des objets pensés de saint Thomas. Cette théorie n'est donc pas un idéalisme qui ramènerait l'être à celui de l'idée ou de la pensée, ni un réalisme au sens ordinaire, affirmant l'être réel hors de la pensée, ni un kantisme, car la « chose en soi » n'est pas admise, ni un positivisme, car le phénomène *d'exister* englobe et dépasse tous les phénomènes sensibles. C'est une *ontologie* parce qu'on se propose d'étudier *l'être même* du *phénomène d'exister* ; mais cet être ne se distingue pas de ce phénomène : il n'y a pas d'autre être que lui, ni réel ni possible, car en dehors de l'être, il n'y a rien. Telle est l'évidence première qui a, semble-t-il ébloui, J. -P. Sartre comme elle avait ébloui Parménide. Tout le reste en découle, comme une exploration de l'être en un triple domaine, dans le *monde*, dans la *conscience*, dans nos *rapports avec les autres* ; les nombreuses analyses phénoménologiques qu'on y

rencontre et qu'on admire à bon droit, ne sont qu'une *application* du principe fondamental, elles n'en sont pas la preuve : celle-ci réside toute entière pour Sartre dans l'évidence immédiate du principe.

§646) 1) **L'être du monde ou l'« En soi »**. En fixant son attention sur l'être de l'existence, on constate qu'il est le même partout et englobe tout : l'existence de cette racine, de cette mouette, de ce pommier en fleur et de chacun de leurs aspects, ce n'est que leur *être d'exister* ; rien ne le distingue, il est unique et il ne lui manque rien ; il est tout en acte sans possibilité, massif, sans fissure et, par le fait aussi, il est toujours le même, immuable comme tel. De cette évidence, Sartre conclut à la négation, dans l'être, de toute puissance au sens aristotélicien du mot : il n'est que ce qu'il est en acte, sans possibilité ni énergie.

Il s'ensuit qu'il ne vient de rien ; ni de lui-même, ce qui serait évidemment absurde, ni de Dieu par création, parce qu'il n'y a rien hors de lui. Sartre déclare contradictoire l'idée de *création*, car si l'être créé reste en Dieu, il est Dieu, non le monde ; s'il en sort, il existe en soi et la création devient inutile. Non pas que le monde soit *l'être nécessaire*, car il apparaît comme *contingent*, inutile en lui-même, sans raison et en ce sens absurde ou « de trop ». Bref, dans cette expérience fondamentale, l'être de l'existence du monde est un indéterminé qui répugne, une absurdité qui rebute : il est « ce qui donne la nausée », et cette expérience psychologique a valeur métaphysique pour saisir l'être comme l'« *en soi* », comme un gouffre pâteux et ténébreux qui n'existe pas encore au sens propre : il est le type du « néant positif ».

On peut aussi retrouver une participation à cet être en soi, dans notre psychologie humaine. Sartre l'y décrit par les catégories de la « temporalité » qui livre notre existence au changement, de la « facticité », qui affecte notre passé comme une partie de notre « moi », figée et qui nous échappe ; de la « situation » qui limite de tout côté notre libre élan ; de la « mort » surtout qui fait de notre vie un perpétuel « sursis » en attendant la fin ; pourtant, elle n'est plus, comme pour Heidegger, inhérente à notre existence : elle est en dehors et ne mérite aucune attention, parce qu'elle est « au-delà de ma subjectivité : je n'y puis rien » !

En un mot, *l'en soi* qui est l'être brut, est semblable à la matière informe platonicienne et augustinienne, et c'est pourquoi on doit dire qu'il n'existe pas encore. Néanmoins, puisqu'il se révèle à nous dans notre première expérience de « ce qui est », *l'en soi* réalise l'être à plein, comme la parfaite expression du principe d'identité : il est l'être absolu, sans aucune distinction ni relation avec un autre. Mais cette première expérience a deux pôles : d'un côté, son objet, c'est *l'en soi*, ce qui est ; de l'autre, le moi qui le pense, c'est le « pour soi », la conscience.

§647) 2) **La conscience ou le « Pour soi »**. Si, dans l'expérience évidente de « ce qui existe », « l'être » appartient à l'objet connu, il doit évidemment être exclu, selon Sartre, du sujet pensant ; autrement, la conscience, qui est ce sujet, s'évanouirait en devenant objet. Il faut donc conclure que la conscience est constituée dans son essence même par le *néant*, l'opposé de l'être. En d'autres termes, « prendre conscience » c'est connaître, et il faut évidemment distinguer le connu du connaissant, sous peine de détruire le fait même du connaître. Seul, l'être massif, plein, de *l'en soi* est ce qu'il est par identité. La conscience qui « connaît » *se décomprime* ; elle se sépare comme par un espace vide de l'objet (qu'elle *est* d'ailleurs en le comprenant) et, en ce sens encore, elle est ce qu'elle n'est pas, « néant » de soi-même. De plus, pour mettre un vide, un « néant » entre soi et l'objet, la conscience doit évidemment être par nature du néant : on ne donne que ce qu'on a.

Sartre illustre cette conception par l'analyse phénoménologique de l'interrogation négative. Si quelqu'un affirme : « Dieu existe » et que je lui demande : « Comment le savez-vous ? » s'il ne peut me *montrer* Dieu (et puisque Dieu n'est jamais un phénomène immédiatement évident, il ne pourra jamais me montrer Dieu), l'être de Dieu est, pour lui comme pour moi, *inexistant*. On peut procéder de même pour une ville éloignée comme Pékin, et Sartre ne conclut pas que la conscience ou le sujet connaissant *anéantit* cette ville en la *niant* : si elle existe, elle continue à être ce qu'elle est. Mais la conscience « *néantise* » : elle réduit à néant pour moi ce qu'elle ignore. Et, par contraste, elle crée l'existence vraie du monde en le connaissant, en l'insérant dans sa vie et en lui donnant un sens.

La notion de « néant », on le voit, a un rôle de base dans l'existentialisme sartrien et le doit à son principe fondamental qui retrouve ici le *paradoxe* de la connaissance tel que l'affirme Husserl : celui-ci, nous l'avons dit, le surmontait (en partie du moins) par sa théorie de la *conscience constituante* [[§622](#) et [§424](#)]. Sartre au contraire le donne comme une évidence définitive ; il y a là, dans sa doctrine, un défaut dont tout le reste découle, il convient donc de s'en rendre compte. Au fond, Sartre définit la conscience comme telle ou la connaissance en soi, comme l'idéalisme allemand, par l'analyse de notre connaissance humaine d'ordre sensible : quand, par exemple, nous avons conscience de *percevoir un arbre*. Dans cet ordre sensible, en effet, le sujet conscient connaît toujours un objet distinct de lui-même ; mais dans l'ordre spirituel, notre pensée peut prendre conscience d'elle-même, être pensant. Sartre, il est vrai, a constaté ce fait et il appelle cette conscience de soi, un *acte pré-réflexif*, non thétique, non positionnel de soi. C'est, dirons-nous, la conscience intellectuelle (ou même sensible) *in actu exercito*. Mais notre pensée spirituelle va plus loin : elle se voit et s'affirme elle-même comme être pensant. Dans l'acte même où nous pensons à un être quelconque, nous pouvons avoir une conscience évidente que nous sommes cet être existant, pensant à tel objet. Husserl s'est élevé à cette vie intellectuelle, mais il s'en est tenu à sa valeur objective, dans l'ordre des essences nécessaires et de l'évidence « apodictique » ; et il a laissé entre parenthèses l'existence concrète du moi pensant intellectuel. Sartre veut prendre comme objet de ses réflexions cette existence concrète elle-même ; mais dans l'expérience que nous en avons, il s'arrête à l'avant-dernière étape : à la conscience implicite ou « pré-réflexive » où, en fait, se mélangent toujours en notre expérience humaine, l'ordre *sensible* et l'ordre de *l'intelligence pure*, spirituelle. Il ne s'est pas élevé à la vision de cette dernière ; qui permet l'explication cohérente de tous les aspects constatés [[°1950](#)]. Revenant donc à l'étape précédente sensible, où l'objet est distinct du sujet, il appelle le « sujet pur » un *néant*, puisqu'il s'oppose à l'objet déclaré seul « être » ; et dans cet être massif, la conscience est imaginée comme un vide, un ver dans le fruit, une « petite île », etc. ; mais ces belles formules qui affirment la contradiction d'un néant actif et positif, sont aussi un néant de pensée.

En appelant « néant » notre conscience spirituelle, on peut la décrire de multiples façons. C'est par la *liberté* surtout qu'elle se manifeste, car celle-

ci est un phénomène fondé de toute part sur le néant : son choix se porte sur un acte à faire, qui n'existe pas encore. S'il s'appuie sur le passé, c'est en s'en dégageant, donc en le « néantisant », comme il fait d'ailleurs pour toutes les influences externes. Nous avons conscience de cette indépendance en nos décisions dernières : devant un événement où une situation qui s'impose, nous pouvons toujours ou l'accepter, ou la refuser en nous révoltant contre elle, ce qui est une nouvelle « néantisation ». D'où Sartre conclut que la liberté n'est ni une qualité, ni une faculté du « moi », mais qu'elle est notre « existence » même, en tant que sujet pur, néant positif capable de tout « néantiser » ; « Nous sommes condamnés à la liberté » ! Mais aussi, puisque cette liberté, dans le choix d'une destinée, est ce qui nous distingue essentiellement de tout autre, il est clair qu'en nous « l'existence précède l'essence ».

Ici, Sartre constate une loi fondamentale qui explique ce choix, cette poussée vers l'avenir. Tout ce qui existe est mu par *l'instinct de conservation*. Notre « moi » conscient, pour se conserver en se développant, cherche comme idéal, à *être pleinement*, à conquérir la perfection définitive de l'être *en soi*. Mais à l'analyse, cette tendance se manifeste absurde, car la conscience se détruirait en devenant l'être plein qui ne peut rien connaître : tendre à conquérir l'« En soi » en restant ce qu'elle est, c'est pour elle une contradiction. En d'autres termes, la conscience humaine, quoique finie et contingente, aspire à devenir *l'absolu* comme Dieu ; et précisément Dieu est un idéal absurde, impossible à réaliser : pour le philosophe sartrien, l'athéisme est une évidence ! La poussée en avant de la conscience est donc vouée à l'échec ; d'où son *angoisse* quand elle s'en rend compte, et la solution de tant d'hommes qui fuient cette existence authentique pour se réfugier dans le « On » heideggérien. Mais, selon Sartre, nul ne peut extirper cette angoisse, car elle est ontologique : elle constitue notre liberté même et nous n'existons qu'en l'éprouvant. Ainsi la « conscience malheureuse » apparaît-elle comme un état d'abord inévitable, qu'il faudra chercher à surmonter, en complétant l'Ontologie par une « Morale ».

§648) **3) Rapports avec les autres ou le « Pour autrui »**. En partant du « moi » conscient et en excluant Dieu, peut-on sortir de soi ? On le peut et on le doit, répond Sartre, par deux portes qui sont deux phénomènes évidents. D'abord, *nous avons un corps* et par lui, nous sommes en

communication avec le monde extérieur aux ressources inépuisables ; et nous lui donnons un sens, nous le créons comme « existant » en « l'utilisant », comme dit Heidegger ; nous nous servons même des autres hommes, mais alors ils sont réduits à l'état *d'objet*, comme les autres « choses » du monde physique.

Une seconde porte s'ouvre sur les autres comme personnes existantes au même titre que nous : c'est *l'expérience du regard* d'autrui qui excite notre *honte*. Tant que nous agissons seuls, nous restons calmes. Si quelqu'un nous regarde d'un air soupçonneux, nous avons conscience qu'une autre personne veut nous réduire à l'état d'objet, nous « voler » notre existence, et c'est la *honte* : expérience où apparaît la personne des autres avec évidence. Sans doute, explique Sartre, il y a aussi des cas de sympathie et d'action en commun : c'est l'expérience du « nous » ; mais en tous ces cas, dit-il, ce n'est pas l'autre « comme personne » qui se manifeste : c'est un « collaborateur » qui éveille la conscience de notre moi personnel et se contente de la souligner. L'explication n'est pas convaincante, et, en fait, Sartre choisit arbitrairement ses exemples : la conclusion qu'il défend vient plutôt des principes établis plus haut. Si tout l'être du monde dépend de notre libre utilisation, l'existence des « autres » doit apparaître sous forme *d'ennemis* contre lesquels nous entrons en lutte pour les asservir à notre libre choix, au lieu d'être asservis par eux. D'où la conclusion de Sartre, qui a fait scandale : « L'enfer, c'est les autres ! » [[1951](#)]

CONCLUSION. — Il est inutile de réfuter une à une les contradictions et les erreurs multiples de cet existentialisme *athée* : il aboutit logiquement à une morale arbitraire fondée sur le choix personnel, sans autre justification que ce choix, d'ailleurs toujours incertain et révisable, pour faire place à un autre aussi absolu qu'arbitraire. Sartre dit bien que sa morale exige 1) de rester fidèle à son choix ; 2) de permettre à tous les autres hommes de faire leur choix en pleine liberté pour y être, eux aussi, fidèles. Mais il n'a pas encore justifié cet « humanisme » et ses principes ne le lui permettent pas : leur insuffisance est manifeste, dès lors qu'ils se bornent à l'évidence d'un « moi » humain, qui ne franchit pas l'ordre d'existence « enfermé » dans le phénomène sensible, comme nous l'avons montré. L'athéisme de Sartre n'est qu'un matérialisme larvé, paré d'un talent remarquable d'analyse psychologique. On a aussi relevé à juste titre l'effort d'intuition et de

logique qui place la doctrine de « *L'être et le néant* » sur le chemin d'une Ontologie authentique, conforme à la philosophie du bon sens. Mais Sartre refuse d'aller jusqu'au bout de l'évidence : en tournant le dos à la réalité spirituelle du moi où brille l'image de Dieu, il se condamne à l'échec de l'absurdité.

4. L'existentialisme chrétien. K. Jaspers et G. Marcel.

Ces deux maîtres professent un existentialisme ouvert au christianisme, mais ils vont en sens inverse : le premier, parti de la foi chrétienne, tend à développer un système indépendant de toute doctrine révélée précise et il oppose « foi philosophique » à *foi religieuse* ; le second, parti de réflexions philosophiques aboutit à la doctrine catholique et rejoint la position des Pères de l'Église où les frontières s'estompent entre *Sagesse* obtenue par Révélation ou par raison.

A) Karl Jaspers [[b177](#)].

§649). Le système de Jaspers se fonde sur un principe qu'on peut formuler ainsi :

Le choix libre d'une destinée qui constitue notre moi humain est voué à l'échec ; mais cet échec, comme « chiffre » ou signe par excellence, est le moyen d'atteindre, par la loi philosophique, la Transcendance qui est Dieu, réponse suprême à tout problème philosophique.

Pour éclairer cette théorie, il faut exposer les *trois sphères* de l'être, avec leurs méthodes correspondantes, dont la plus haute est celle *du chiffre*. Jaspers constate en effet parmi les hommes trois formes de vie intellectuelle : la science, la philosophie, la religion ; sa philosophie consiste à les classer en déterminant la valeur de chacune.

1) *Sphère de la science*. La première sphère est celle des *sciences* au sens moderne, qui ont pour objet le monde des phénomènes sensibles, c'est-à-dire l'être empirique dont le savant fait l'exploration directe. C'est l'étape des certitudes spontanées qui ont leur valeur et leur rôle dans la vie de l'humanité. La philosophie reconnaît leur rôle et fixe les limites de leur vérité en les soumettant à l'examen critique selon la méthode de Husserl ; et

elle aboutit, selon Jaspers, à la conclusion de Kant : ces « sciences » positives modernes épuisent la vérité accessible à notre raison abstractive. En procédant par concepts et jugements selon la logique d'Aristote, on ne peut dépasser cette première sphère ; et comme on laisse ainsi de côté la réalité concrète qui est *l'existence* (l'objet propre de la philosophie pour un existentialiste), il s'ensuit que le philosophe, selon Jaspers, doit remplacer la science et toutes ses évidences rationnelles par la *foi*, non pas la foi religieuse que nous retrouverons à la 3^e étape, mais la *foi philosophique*, plus profonde et plus large.

2) **Sphère de l'existence.** C'est la deuxième sphère de l'être, objet propre des investigations philosophiques. Elle est totalement séparée de la première : ni sa méthode ni ses vérités n'ont rien de commun avec les classifications et les lois objectives des sciences. Sa méthode est toute subjective comme l'introspection phénoménologique, car l'existence telle qu'elle nous est accessible en sa réalité concrète, est celle de notre moi personnel et en cela Jaspers est d'accord avec tous les existentialistes. Mais il ajoute que cette existence est un mystère insondable : c'est « l'abîme de l'être moi », car jamais nous ne pouvons l'exprimer en une formule claire ou conceptuelle selon notre manière naturelle de penser ; nous ne pouvons que l'expérimenter en la vivant.

Pour en parler comme philosophe, il propose la *méthode des paradoxes*, c'est-à-dire la constatation de deux vérités contradictoires pour notre raison, mais qui suggèrent, par leur synthèse expérimentée en notre vie, une intuition de l'existence : une affirmation de foi à son égard. Jaspers en découvre et en décrit un grand nombre parmi lesquelles trois semblent plus importantes : la liberté, la communication, l'historicité.

a) La *liberté*, est comme toujours, l'aspect fondamental, car c'est par le choix d'une destinée que nous créons notre existence, (l'existence authentique, seule analysée en cette philosophie) et elle précède l'essence, c'est-à-dire notre personnalité originale, unique en son espèce. Mais ce choix est un évident paradoxe, car il est, d'une part, absolu, totalement indépendant, puisqu'il est libre, et nous l'expérimentons bien ainsi ; — et d'autre part, il est déterminé, limité par la situation où nous sommes et il

porte toujours en définitive sur un idéal (un bien *absolu*) qui s'avère inaccessible : évidence contradictoire, aussi valable que la première.

b) *La communication*. Dans la logique du choix libre qui nous fait exister, nous devons nous suffire, être seul en dominant les autres et les choses auxquelles nous donnons un sens en les utilisant. Mais c'est un fait patent que nous en avons besoin pour nous épanouir et exister pleinement. Jaspers relève l'expérience, non pas de la lutte contre les autres « moi », comme Sartre, mais plutôt de la communication amoureuse, faite de respect pour la personnalité mystérieuse de l'« autre » qu'on veut pourtant toucher et à laquelle on veut se donner. De toute façon, il y a là un second paradoxe, deux évidences qui se contredisent.

c) *L'historicité*. Ce n'est pas seulement à l'égard des autres personnes, mais à l'égard du vaste monde où nous sommes plongés, que nous faisons la même expérience. « L'existence, dit Jaspers, est une percée à travers la réalité empirique du monde » ; mais comme elle ne réussit pas, malgré sa liberté, à en sortir, elle se trouve soumise à la succession temporelle des choses : elle est *historicité*. Elle domine donc le monde, puisqu'elle s'en sert pour se réaliser par son choix libre ; — et en même temps, elle en a besoin et lui reste soumise, puisqu'elle ne peut en sortir : paradoxe de l'historicité !

Ces évidences contradictoires montrent bien que l'existence ne peut s'exprimer en concepts intelligibles à notre raison ; Jaspers la décrit en disant : « L'existence est ce qui ne devient jamais un objet : c'est l'origine de ma pensée et de mon action, dont je parle en termes qui ne signifient rien ; elle est ce qui se rapporte à soi-même et par là, à sa Transcendance » [[°1952](#)], en d'autres termes, elle nous renvoie, pour être pleinement saisie, à la troisième sphère d'explication, celle-ci, définitive.

3) **Sphère de la Transcendance**. Si nous appelons de ce nom « un degré supérieur de réalité dans l'être », notre existence personnelle est déjà une « Transcendance » par rapport à l'être, objet des sciences. Mais sa contingence, sa fragilité dans son passage entre la naissance et la mort manifeste avec évidence qu'elle n'est pas le degré suprême : il y a une Transcendance qu'on appelle Dieu, dernière explication de tout. C'est là comme une conviction naturelle ; le fait universel des religions relève de

cette intuition ou de ce pressentiment, qui n'est certes pas de l'ordre des évidences objectives propres aux sciences positives. La connaissance de Dieu relève donc de la *foi*, comme celle de notre « moi » personnel.

Nous avons ainsi pour parler de Dieu, deux sortes de foi, l'une religieuse, l'autre philosophique. Jaspers les admet l'une et l'autre : Puisque le domaine propre de la Transcendance est radicalement distinct, sans aucune communication avec celui de l'être empirique ou de l'existence du moi, il maintient la valeur propre de la foi religieuse dans la 3e sphère, comme celle des sciences dans la première. Mais il maintient aussi que la foi philosophique a la supériorité, parce que la philosophie peut, grâce à la méthode de Husserl, déterminer la valeur de vérité infaillible de toute croyance humaine, en n'importe quel domaine. Dès lors, tout l'aspect conceptuel des religions « positives », y compris les dogmes du catholicisme, se trouve privé de sa valeur de vérité, à moins d'être ramené au contenu inconcevable et inexprimable de la foi philosophique. Par là, Jaspers est victime d'un nouveau « paradoxe », car tout en récusant toute valeur à notre *raison* pour parler de Dieu, il professe ici l'erreur *rationaliste*, dans le sens où elle menace la conception de la philosophie religieuse proposée par Duméry [[§632](#)].

§650). 4) **Théologie et méthode du « chiffre »**. Néanmoins, comme philosophe, Jaspers ne se juge pas condamné au silence sur Dieu conçu comme suprême Transcendance. Il y a d'abord la *théologie négative* : Il faut, au sujet de ce qui dépasse toute formulation conceptuelle, nier en détail aussi bien la liberté que la nécessité, la conscience personnelle que l'inconscience panthéiste, le mystère de la Trinité que l'unité de l'Acte pur, etc.

Mais la *théologie positive* est également possible, en perfectionnant la méthode des paradoxes. Cette méthode nous amenait à expérimenter en quelque sorte notre moi réel au-delà d'une situation contradictoire que Jaspers appelle « situation limite » : la mort, par exemple, qui détruit toute liberté, peut aussi être accueillie, assumée librement. Or le propre d'une limite est de renvoyer à autre chose, et la situation limite renvoie à deux pôles : l'un subjectif (par exemple, le « moi » qui choisit la mort) ; l'autre, *transcendant*, (à l'égard duquel le monde entier et le moi qui s'en sert pour

se réaliser, ne sont qu'un même pôle opposé, appelé *l'immanent*) : en acceptant la mort, par exemple, on peut prendre conscience de choisir un bien *absolu*, éternel, qui nous dépasse et avec nous tout l'univers. C'est ce que Jaspers appelle aussi l'« Englobant » (*das Umgreifende*) ; les termes pour le désigner sont intentionnellement vagues, parce que cette forme éminente d'être n'est exprimable en aucun concept clair : c'est une intuition obscure, suggérée par un aspect de l'« expérience-limite ». Cet aspect si important relève de la *méthode du chiffre*.

Le *chiffre* est la valeur révélatrice d'une expérience à l'égard de la Transcendance. Avant tout, ce sont les expériences existentielles qui ont cette valeur ; dépassant déjà l'être banal du phénomène objectif, elles nous transportent, par une sorte de contact vécu, face à l'Être qui est pleinement par soi et en soi, *das Ansichseiende*, dit Jaspers, celui qui explique tout par lui-même sans avoir aucun rapport avec aucun autre.

Mais tout, dans les deux premières sphères, peut se transformer en chiffre, puisque tout est expliqué par Dieu ; la seule condition pour cela est que notre pensée s'habitue à cette forme d'activité qui n'accorde aucune valeur ni attention aux concepts clairs et qui accueille l'intuition ou le sentiment d'une présence ou d'une existence, source explicative de toute forme d'être faisant problème autour de nous. Cette attitude est très proche de celle du mystique, qui voit directement un *signe*, une image, un appel ou une présence de Dieu en tout phénomène objectif ou subjectif : dans la beauté des astres, l'immensité des mers, les événements heureux ou malheureux de la vie, etc. Tout cela devient « chiffre » pour lui, non pas symbole au sens propre, ce qui supposerait une certaine connaissance des deux termes, de Dieu signifié et du signe de Dieu ; mais expérience vécue où se dévoile la présence d'un mystère inaccessible à la raison et objet de *foi*, philosophique ou religieuse : le Transcendant.

Le chiffre le plus révélateur pour Jaspers, c'est *l'expérience de l'échec*, et c'est logique, puisqu'il s'agit de la méthode du paradoxe ; la situation où nous arrivons est toujours un échec, parce que la contradiction ne peut se réaliser ; ainsi, pour l'expérience de notre existence contingente, le suprême échec, c'est la mort. Mais pour en faire un « chiffre », il ne faut pas subir l'échec passivement ou en révolté, en proclamant l'absurdité : il faut

l'accueillir humblement et l'aimer comme une révélation de Dieu, un Chiffre du Transcendant.

Il y a dans cette vue de K. Jaspers une réelle grandeur spirituelle. À condition d'en extirper toute dépréciation arbitraire de l'abstraction, et de la purifier de son rationalisme latent, elle rejoindrait aisément la part de vérité philosophique contenue dans l'expérience mystique authentique, où Dieu est le « Mystère inaccessible », d'autant mieux possédé et atteint qu'il se traduit davantage en théologie négative.

Mais cette vérité est surtout présente dans la dernière forme qu'il nous reste à exposer, l'existentialisme catholique.

Précis d'histoire de philosophie (§651 à §663)

B) Gabriel Marcel [[b178](#)].

§651). On peut aussi caractériser l'existentialisme de G. Marcel, comme celui de Jaspers, par un principe fondamental assez différent, mais parallèle :

Le choix libre d'une destinée qui constitue notre existence humaine authentique consiste à dire « oui » à Dieu comme à la souveraine Existence personnelle (le « Toi » absolu) par qui s'explique tout être qui existe. Mais cette existence, suprême ou participée, est un mystère qui échappe à la problématique intellectuelle et n'est accessible qu'au recueillement.

Nous expliquerons ce principe en indiquant le *point de départ* du philosophe, d'où se dégage une *méthode originale* appliquée aux trois domaines traditionnels, le *moi*, le *monde* et *Dieu*.

1) **Point de départ : Mystère et Problème.** Gabriel Marcel a été au XXe siècle le premier penseur à réfléchir sur la notion de son *existence* personnelle dans le même sens que Kierkegaard, mais sans le connaître encore. Préoccupé du problème de l'existence de Dieu dont dépend essentiellement notre destinée humaine, il voulut d'abord élucider la nature de *l'existence*, en se dégageant de l'idéalisme de Royce où elle se volatilise comme en tout idéalisme, sous forme d'idée subjective. Il a donc pris comme objet de ses investigations l'intuition fondamentale par laquelle nous constatons que « quelque chose » existe et est ce qu'il est. Il rejoignait ainsi le point de départ de Husserl et constatait aussi que toujours *l'être réel* était *dans sa pensée* : en ce sens, l'idéalisme a raison. Mais cet être, n'est-t-il qu'une *idée* ? ou n'est-il pas d'abord, comme l'affirme le bon sens, ce qu'il *est en lui-même*, un arbre par exemple ? Ici se place une distinction fondamentale, qui éclaire tout le reste et fournit la réponse : il y a dans nos

recherches intellectuelles deux formes radicalement distinctes : l'une résout un *problème*, l'autre rencontre un *mystère*.

Le *problème* est la présentation objective de données clairement déterminées par les concepts de la raison, en face desquelles notre esprit se pose en juge impartial, capable de voir de quel côté est la vérité : par exemple, de voir si *oui* ou *non*, les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. C'est la forme normale des recherches scientifiques adaptées à notre raison abstraitive ; et les philosophies classiques ramenaient leur doctrine à ce modèle.

Le *mystère*, au contraire, est un cas de recherche où le sujet connaissant lui-même fait partie intégrale de la vérité à trouver ; c'est, dit Marcel, « un problème qui empiète sur ses propres données ». Le premier exemple de mystère est le « moi pensant » qui ne peut chercher à se connaître sans que lui-même, sujet pensant, devienne *objet pensé*, s'il voulait traiter ce cas en *problème* ; mais alors, il se détruirait comme *sujet*. Un autre cas notable est celui de *l'être*, dont les philosophes font *l'objet* de l'ontologie classique ; car, évidemment, « je suis être », moi qui cherche, et tous les aspects de la recherche sont de *l'être* en dehors duquel il n'y a *rien*. Toute recherche ontologique est donc celle d'un « mystère ».

Or, d'après G. Marcel, la connaissance claire par concept, conforme à la logique d'Aristote, n'est faite que pour résoudre des problèmes, et c'est en voulant l'appliquer en philosophie qu'on aboutit à l'idéalisme. Le seul moyen de surmonter celui-ci pour retrouver « ce qui existe dans le concret », en moi ou hors de moi, c'est d'admettre la valeur d'une connaissance existentielle qui n'a rien à voir avec celle de la « science » contemplant les vérités éternelles des essences abstraites, mais qui est une intuition, une expérience capable de saisir l'être réel dans son existence même.

Cette « saisie de l'existence » peut s'appeler une connaissance *empirique*, mais non au sens des sciences *positives*, qui n'admettent comme valables que les faits ou phénomènes *sensibles*, objet de perception ou de conscience objective ; cet empirisme du XIXe siècle en reste à la sphère du *problème* laissant échapper totalement le mystère de l'être. Avec raison, Marcel veut rendre à l'expérience humaine « son poids ontologique » et il retrouve

d'instinct toute l'acuité de l'observation phénoménologique de Husserl. Mais il faut relever l'originalité de son point de départ à l'égard de ce dernier comme du réalisme scolastique. Il n'en reste pas aux « essences », il cherche l'existence réelle dans son « moi pensant » ; et, dans cette intuition primitive, il voit encore « quelque chose » qui existe et qui, selon la loi de dépendance empirique, est d'abord objet de perception sensible, mais dont l'existence saisie comme telle et avec évidence, dépasse de loin tout phénomène sensible par « son poids ontologique ». On y voit, en effet, toujours en pleine évidence, que cet objet, cet arbre par exemple, est ce qu'il est et rien autre chose. — Mais dans cette expérience primitive, où nous pouvons retrouver toutes les thèses fondamentales de notre philosophie chrétienne, élaborées et démontrées par ailleurs en métaphysique, psychologie, critériologie, etc., il récuse comme sans valeur philosophique, tout ce qui est *objectif*. Toute notion clairement définie par des concepts, comme acte et puissance, matière et forme, substance et accident, cause efficiente, formelle, finale, etc., est rejetée parce que toute notion abstraite laisse de côté *l'existence*, le seul être réel digne d'une étude philosophique. Quant à l'existence, son élaboration en une ontologie fondée sur l'analogie de l'être lui paraît contradictoire, puisqu'on veut ainsi penser abstraitement une existence qu'on laisse précisément de côté. C'est là une difficulté réelle dont tout philosophe doit prendre conscience s'il veut éviter de graves erreurs. Mais au lieu de la surmonter à partir des évidences du bon sens par des précisions objectives adaptées à notre mode naturel de penser [[°1953](#)], G. Marcel préfère prendre un autre chemin que l'abstraction pour rejoindre l'être réel et il propose une nouvelle méthode.

§652) 2) **La Méthode du recueillement.** Cette méthode est d'abord une introspection ; puisque l'être existant est dans notre expérience fondamentale de pensée spirituelle. Mais il s'agit de dépasser toute réflexion psychologique liée à une description « objective » des phénomènes, ou à ce qui nous apparaît comme « être objectif », car l'existence est d'un autre ordre : il faut une réflexion au second degré. Pour éviter de rester dans la pensée objective, il faut opérer un retour sur soi d'ordre *actif* ou *affectif* dans lequel on s'exprime soi-même, par exemple, dans un choix, un engagement, une promesse, une invocation, un refus, une espérance, une prière, etc. C'est une méthode de « recueillement », car ces diverses expériences existentielles se réalisent consciemment, avec le souci

de se rendre compte de tout ce qu'elles impliquent de réalité ; elles sont, non pas la vision claire de l'être comme de *ce qui existe* concrètement, car en lui-même il reste inaccessible aux idées claires, mais une série d'intuitions obscures où « *l'existant* » témoigne de sa *présence* de plus en plus *certaine*. C'est, dit Marcel, la méthode « des approches concrètes du mystère ontologique » ; et la connaissance qu'on en a n'est plus une science, mais une *foi* qui s'adresse, non à une vérité abstraite, mais à une personne concrète et existante. On ne croit pas une vérité, on *croit à une Personne* : à quelqu'un.

Ce point de départ de la philosophie de G. Marcel explique ainsi la 2e partie de son principe fondamental : sa méthode de recueillement avec son but commun à tous les existentialismes : saisir l'être comme existant. Reste à préciser ce but, si possible, en indiquant les domaines où s'applique la méthode : c'est la 1re partie du principe fondamental.

§653) 3) **Triple application** : le « moi », Dieu, le monde. Il est impossible d'exposer cette philosophie comme un système logiquement déduit, car elle n'a ni objet à décrire, ni problème à résoudre, ni démonstration logique à fournir. L'existence concrète ne se prouve pas, on la constate par la méthode du recueillement, on s'en approche de plus en plus comme d'une personne qui *témoigne* de sa présence. Pareille philosophie consiste à présenter sous forme de description phénoménologique, ou de « Journal » (où il s'agit bien d'expériences vécues), ou même de *dramas* qui font vivre aux acteurs une « tranche de vie », les multiples aspects du réel contenus dans l'une ou l'autre expérience judicieusement choisie. Chez Marcel, ces applications se dirigent en trois directions souvent convergentes, mais qu'il faut bien sérier pour en prendre connaissance.

a) *Direction vers le « moi »*. Dans l'expérience fondamentale, ce « moi », l'homme existant, est d'abord le sujet pur d'où jaillit l'affirmation de l'être en une perception quelconque, comme nous l'avons dit. Mais il y a des expériences plus riches en contenu qui permettent de caractériser ce « sujet », non par des qualités conceptuelles, mais par des approches vécues ou des conditions d'existence concrète. C'est ainsi que les expériences de la *promesse*, de la *fidélité*, de *l'engagement* nous conduisent vers le mystère ontologique de notre « moi ». Nous ne pouvons transcrire ici l'analyse

détaillée qu'en fait l'auteur : notons-en seulement les conclusions. L'engagement, dit-il, n'est possible qu'à un être qui transcende les situations contingentes où il passe et qui les domine en « répondant de soi ». De même la fidélité affirme un certain « permanent ontologique » qui en est l'essence malgré l'incertitude de l'avenir ; et c'est celà, notre être, notre existence concrète. L'incertitude même de notre fidélité, dont nous sentons l'évidence par la possibilité de « nous trahir nous-mêmes » à chaque instant, dévoile un autre aspect de notre « existence » : sa *liberté* foncière qui n'est pas une qualité surajoutée, mais qui la constitue elle-même dans ce *présent* où nous revivons notre passé en l'assumant et où nous créons notre avenir en le choisissant. De la sorte, la temporalité, la liberté, le choix, l'être existant du « moi » et notre personnalité ne sont qu'une seule et même chose, et si l'on appelle notre « essence » personnelle ce qui nous constitue ainsi en nous distinguant de tout autre, il est clair qu'ici encore, *l'existence précède l'essence*.

b) *Direction vers Dieu*. Avec l'être du « moi », tout n'est pas pour autant dégagé de l'expérience de la fidélité : nous y trouvons un contact existentiel avec *l'autre* et de telle sorte que notre « moi » y acquiert toute sa densité ontologique. Dans la promesse d'une conscience noble, ce n'est pas envers soi-même qu'on engage son avenir [[°1954](#)], ni à l'égard d'une chose qui ne le mérite pas : c'est à l'égard d'une autre personne, libre comme nous. Il y a dans cette expérience authentiquement humaine un aspect de désintéressement, de disponibilité sans condition à l'égard d'un autre qu'on estime capable d'y répondre au même degré absolu. Et cet aspect *d'absolu* dévoile la présence de l'Être absolu qui est Dieu seul capable d'expliquer cette expérience en en garantissant la valeur. Toute fidélité, peut-on dire, est un appel à Dieu comme témoin et comme garant. Telle est, pour G. Marcel, la découverte métaphysique de Dieu dans une expérience existentielle.

Celle de *l'espérance* est encore plus efficace pour rencontrer Dieu : fondée sur l'évidente constatation de notre fragilité morale, de notre incertitude sur notre avenir, où nous pouvons toujours « nous trahir » nous-mêmes, elle devient un aspect de cette liberté foncière qui *est* notre existence et notre « moi ». Si Dieu nous parle, en effet — et nous constatons qu'il le fait, soit par la voix de la conscience morale, soit par l'appel de la Foi, — notre idéal se concrétise aussitôt dans un *refus* ou une *acceptation* de cet appel ; et,

d'autre part, si l'on accepte, on ne peut fonder sa fidélité sur soi-même, mais sur l'aide indispensable, et seule efficace, de Dieu auquel on s'ouvre par l'espérance.

Telle est bien l'expérience fondamentale qui s'impose à toute conscience humaine, dès qu'elle réfléchit sur *l'être* de son *existence* : c'est l'expérience du *refus* ou de *l'invocation*, celle du choix libre d'une destinée. Le refus, c'est la réponse de l'existentialisme athée qui conduit à l'absurde et au désespoir. Répondre « oui » à l'appel de Dieu, c'est trouver l'existence authentique ; mais on ne le peut que par l'invocation, la prière dont l'efficacité jaillit d'une invincible espérance.

La méthode de recueillement nous conduit ainsi à rencontrer le mystère ontologique en ses deux réalités principales : l'Être existant par excellence, Dieu, et notre être personnel constitué par notre choix libre de Dieu. Aucun des deux n'est exprimable en concepts clairs, car, étant abstraits ceux-ci laissent de côté leur réalité *existentielle* ; mais l'intuition que nous avons de notre dépendance de Dieu permet cependant une précision importante : notre *âme est spirituelle*. En effet, si nous appelons spontanément notre moi personnel une *âme*, un *sujet permanent* que nous avons commencé d'être, il faut dire cependant qu'il n'y a rien au préalable, avant notre choix libre de Dieu : « Être sujet, dit G. Marcel, ce n'est pas un fait ni un point de départ, mais une conquête et un but » ; et celà, d'après lui, « définit la spiritualité même » [[°1955](#)] et c'est en effet une marque de transcendance à l'égard de toute activité corporelle. De là découle une conception de notre personnalité qu'on pourrait appeler la *théorie de l'âme-enjeu*, d'après laquelle « ce qui définit notre âme spirituelle comme telle, c'est la possibilité d'être sauvée ou perdue », et la nécessité d'être un jour l'un ou l'autre ; ce n'est là d'ailleurs qu'une autre manière d'exprimer le choix libre fondamental qui nous constitue comme « existence » et peut se manifester par la double expérience opposée : celle du désespoir athée ou celle de l'espérance chrétienne.

c) *Direction vers le monde : Être et avoir*. La même expérience fondamentale ouvre aussi un chemin vers l'extérieur. Déjà, en la complétant par la fidélité, nous avons rencontré les autres hommes, et Dieu. Mais, bien observée, elle nous renvoie d'abord vers le monde physique en passant par

notre corps. C'est une originalité de G. Marcel que d'analyser plus amplement ce qu'il appelle *l'incarnation du « moi »* ; car, s'il est spirituel, notre moi existant n'est jamais saisi comme pure pensée, comme acte intime radicalement distinct de la matière : c'est là une abstraction sans fondement dans l'expérience car celle-ci proclame au contraire la loi de dépendance empirique [°1956]. Normalement il n'y a pas en nous de pensée sans image, ni d'expérience intellectuelle sans perception sensible, externe ou interne. Le fait de conscience de notre « existence personnelle » se manifeste ainsi comme *incarné*, enraciné dans notre corps. L'analyse de ce phénomène s'éclaire par une nouvelle distinction, importante chez Marcel, entre *l'être* et *l'avoir*, (que le sens commun, bien à tort, tend à confondre).

La *catégorie de l'avoir* concerne les objets de la connaissance ordinaire ; elle porte sur les *choses* séparées de nous et qui restent toujours distinctes, car la possession nous les intériorise sous forme d'objets utiles qui s'opposent à notre être existentiel. Aussi engendrent-ils en nous une triple tendance : tendance à les asservir pour les utiliser, tendance à nous y asservir en les considérant comme indispensables, tendance à en exclure les autres par un égoïsme qui nous sépare d'eux.

La *catégorie de l'être* est celle du mystère dont nous avons parlé jusqu'ici ; en s'appliquant à notre « moi », elle s'affirme par trois caractères opposés à ceux de l'avoir : la liberté, l'engagement désintéressé, et la communication de l'amour.

Quant à notre *corps*, nous pouvons dire, certes, que nous *l'avons* ; mais nous le transformons ainsi en une chose distincte, extérieure à notre « moi » qui s'en sert, le domine, et parfois s'arroge le droit de le détruire par le suicide ; c'est là une erreur pernicieuse. L'examen attentif de notre expérience montre au contraire que *nous sommes* notre corps. Nous vivons dans ses activités au même titre que dans nos pensées et nos choix libres : c'est *nous* qui avons mal au pied ou à l'estomac, qui, de petits, devenons grands, etc. C'est là une description phénoménologique très exacte : notre vrai « moi » est *incarne*.

G. Marcel en conclut que notre existence humaine dévoilée en cette expérience n'est pas celle d'une âme spirituelle, mais d'une unité concrète, aussi bien corporelle que spirituelle ; disons qu'il reconnaît comme fait

d'expérience évident, l'unité substantielle du corps et de l'âme. De plus, en intégrant dans cette même expérience la *perception* des êtres concrets du monde externe, il retrouve une autre évidence qui est à la base de notre réalisme modéré ; pour lui, l'existence des réalités corporelles hors de nous ne fait plus *problème* : elle est rencontrée par notre moi personnel à travers notre corps dans la sensation. La connaissance sensible retrouve ainsi sa valeur objective pour attester la réalité d'un monde qui n'est plus seulement pure extension (comme en cartésianisme), ni suite de phénomènes mesurables (comme en sciences positives), mais riche en qualités et propriétés qui existent réellement (comme en philosophie chrétienne).

Il faut pourtant distinguer ces réalités physiques, objet de *l'avoir*, des existants concrets qui sont êtres au sens plénier, comme notre « moi ». Si nous percevons les autres par leur corps en les assimilant aux choses, nous les « réifions » en les objectivant. Chacun est un « lui » qui reste dans la catégorie de l'avoir ; c'est par l'expérience de la *fidélité* ou d'autres semblables qu'il devient un « toi », une personne consciente comme nous-mêmes et alors, sur ce nouveau plan de l'existential, il se forme une unité toute différente de l'unité physique du monde : c'est l'expérience du « nous », fondée sur la communication des personnes, en particulier dans l'amitié et l'amour vrai. Cette expérience de l'autre comme personne est, pour G. Marcel, *primitive* : elle est, pourrait-on dire, une forme ou une extension de l'expérience fondamentale de notre « moi » ; par analyse, il y trouve les aspects ontologiques ou les conditions qui constituent la réalité de la famille et du mariage, de l'amitié, de tout groupement humain authentique : sportif, littéraire, etc., jusqu'à la nation. Il y trouve aussi, comme nous l'avons dit, la Personne absolue, le « Toi » suprême qui est Dieu et qui, dans l'ordre existentiel, est la dernière explication de tout le reste, le garant des valeurs qui fondent, et les groupements de « nous », et l'authenticité de notre « moi » personnel.

§654). 4) *La Foi surnaturelle et l'Existentialisme chrétien*. Entre le vrai Dieu et l'homme conscient, personnel et social, il y a des relations qui s'imposent évidemment et qui constituent la *Religion*, sommet de la morale. La philosophie au sens traditionnel ne peut aller plus loin ; mais au sens où l'entend G. Marcel, elle est à la fois beaucoup plus timide et plus hardie. Certes, elle récusé toute valeur conceptuelle aux attributs divins, qu'il

s'agisse de penser Dieu en lui-même ou par rapport à ses oeuvres ; elle la récuse de même à tous les dogmes catholiques et aux croyances des autres religions, prises comme connaissances objectives de l'Être divin : en ce sens, dit G. Marcel, « quand nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons, mais de son idée » : Dieu est le mystère par excellence ; il n'est accessible qu'à l'expérience existentielle et par la méthode des approches concrètes et du recueillement. Mais, en fait, Dieu a parlé aux hommes par ses Prophètes, il s'est manifesté lui-même à eux par l'Incarnation du Verbe et son témoignage se continue dans l'action de l'Église chrétienne qui transmet à tous, partout et toujours, le message divin. Il y a là une expérience existentielle que ne peut ignorer le philosophe, qu'il a le droit d'analyser par sa méthode propre pour progresser à la rencontre de Dieu. Cette expérience est celle de la *foi*, non pas de la foi philosophique de Jaspers, mais de la foi religieuse et chrétienne de Kierkegaard, puisqu'en fait c'est par Jésus-Christ que Dieu nous a parlé. Comme toute expérience, cette foi est un événement strictement personnel et en ce sens incommunicable, un fait qui n'a de valeur et même de signification que pour celui qui l'éprouve. Mais en le décrivant selon la méthode phénoménologique, G. Marcel estime qu'il apporte à ses lecteurs un *message philosophique*, et même, à son avis, la seule vraie philosophie en ce domaine, et ce message est de toute évidence une « philosophie chrétienne ».

Cependant l'expérience dont il témoigne n'est pas celle d'une foi protestante, mais *catholique*, interprétée d'après les principes de sa philosophie. Dans son effort pour approcher du mystère ontologique, cet acte de foi ne pouvait être, ni la conclusion d'un raisonnement, ni l'accomplissement d'un devoir imposé clairement, « conceptuellement », par exemple dans une lecture pieuse ou une prédication. Il fut pour lui un accueil spontané, un élan vers Dieu qui s'identifia, ce jour-là, avec ce « choix libre d'une destinée » qui « crée » notre existence authentique de personne humaine. En toute rigueur, pour lui pas plus que pour Sartre ou Kierkegaard ou quelque autre existentialiste conséquent avec ses principes, ce choix ne peut se justifier par rien d'autre que par lui-même, car il est *premier*. Mais comme, en fait, cette expérience s'accompagnait de plusieurs aspects complémentaires : expériences de la fidélité, de l'irréparable instabilité ou contingence humaine, expérience de l'espérance et de

l'invocation qu'elle suggère et d'autres semblables, l'acte de Foi à la Personne du Christ qui nous révèle Dieu, devient une humble ouverture à la grâce et une généreuse coopération à l'appel de Dieu. C'est pourquoi, dans le cas de G. Marcel, elle pouvait réaliser les conditions subjectivement suffisantes d'une adhésion efficace à la *vie authentique* de la Religion catholique, malgré ses déficiences objectivement importantes [[°1957](#)] aux yeux de la théologie catholique. Ayant donc l'expérience des richesses que nous apporte la véritable Révélation divine, soit dans l'ordre des vérités les plus hautes appartenant à la sagesse, soit dans l'ordre de la vie morale et de la perfection humaine, soit même dans l'histoire de la destinée des peuples et de l'humanité, G. Marcel peut, à l'aide de sa méthode propre, développer de nombreux aperçus valables en eux-mêmes, qu'il estime relever de la philosophie existentielle, mais qui, de fait, relèvent également de la Révélation et constituent ce qu'on pourrait appeler une « théologie existentielle ». Par là, cet existentialisme « chrétien » est bien celui qui de toutes les formes existantes possède le plus de valeur.

Cette valeur pourtant, n'est que relative : elle exprime l'intensité d'une foi dont le témoignage est de grand poids et peut aider bien des esprits modernes à faire eux aussi la même expérience décisive pour leur salut éternel. Mais comme *philosophie*, l'oeuvre de G. Marcel a le défaut de tout existentialisme. En refusant toute valeur métaphysique à nos concepts abstraits, même soumis aux purifications de l'analogie, il se trouve incapable de préciser la distinction nécessaire entre les vérités naturelles et surnaturelles ; et la description qu'il donne de la foi, malgré sa valeur phénoménologique, laisse échapper bien des aspects qui en feraient un acte authentique de connaissance. Enfin, comme nous allons le dire, elle doit renoncer à se constituer en « système philosophique », et G. Marcel a raison de l'avouer.

§655) CONCLUSION GENERALE SUR L'EXISTENTIALISME. En fixant ses recherches sur l'être réel « qui existe », et surtout en se proposant d'expliquer « ce qu'il est » dans une Ontologie, l'existentialisme aborde de nouveau un problème fondamental de la sagesse philosophique, totalement négligé, oublié et même exclu au XIXe siècle : le problème de l'être. En cherchant l'être par une méthode rivée au concret, il le cherche mal, sans doute, mais il a le mérite d'en parler et même, en un sens, d'indiquer

clairement où il est : car l'être comme tel est d'abord « ce qui *existe* ». Ce mouvement intellectuel marque donc, lui aussi, un progrès vers la *métaphysique*, étude de l'être en tant qu'être.

Mais ce mouvement n'aboutit pas, faute de reconnaître le vrai moyen d'aboutir *pour nous* : la valeur de notre connaissance intellectuelle et de l'abstraction bien comprise. Il n'a pas tort, certes de chercher l'être réel existant d'abord dans notre moi pensant et personnel ; il retrouve ainsi le point de départ d'une philosophie parfaitement valable, celle de saint Augustin. Mais la manière dont il procède souffre d'un défaut insurmontable : il ne peut trouver dans sa méthode propre le moyen de critiquer son point de départ pour en justifier, comme il se doit, l'infaillible vérité. Le choix primordial, en effet, qui donne un sens à notre existence en lui fixant un but précis, est le premier devoir de notre vie morale, et il doit normalement être éclairé pour être posé avec prudence, en toute sûreté de conscience. Une philosophie comme le thomisme trouve dans sa psychologie et sa théodicée une règle ferme pour orienter cette première démarche de notre vie morale. Mais en prenant comme base ce libre choix, on se condamne à recevoir indifféremment toute expérience, celle d'un athée comme Sartre, celle d'un bon chrétien comme G. Marcel : l'une et l'autre peut être également authentique, et donc légitime, pour une telle philosophie. Bref, l'existentialisme est impuissant à réaliser son ambition démesurée, qui est de donner à tout homme le moyen efficace de faire son salut ou de réaliser sa destinée.

Ce qui est le plus valable en lui, c'est sa méthode phénoménologique : en l'appliquant à notre existence humaine, il a accumulé de précieuses richesses psychologiques qui concernent spécialement notre vie spirituelle. L'accent qu'il met sur la personne humaine, nous invite à parler ici d'un mouvement parallèle du XXe siècle : le *Personnalisme*.

5. - Le Personnalisme.

§656). Ce mouvement mérite d'être signalé, d'abord en Amérique, où il prend une forme chrétienne ; puis en France, avec E. Mounier qui lui donne un caractère purement philosophique.

A) En Amérique.

C'est Borden Parker BOWNE (1847-1916) protestant convaincu, qui fonda aux U. S. A. le personnalisme chrétien.

Après ses études philosophiques à New York, il séjourna en Allemagne (1871-1873) où il fut attiré par l'idéalisme de Lotze. De retour en Amérique, il fut bientôt appelé comme professeur de philosophie à l'Université de Boston où il resta jusqu'à sa mort. Ses principaux ouvrages sont : *Studies in Theism* (1879) ; *Philosophy of Theism* (1887) ; *Principles of Ethics and Metaphysics* (1892) ; *The Theory of Thought and Knowledge* (1897) ; *The Immanence of God* (1905) ; et surtout *Personnalism* (1908). On cite parmi ses disciples : A. C. KNUTSON, R. T. FLEWLING, et aussi, mais à tort à notre avis, E. S. BRIGHTMAN [[°1958](#)].

Le *personnalisme chrétien* est la philosophie qui met au centre de la vie humaine la personnalité libre et responsable de l'homme, et qui explique tout par l'action personnelle du Dieu Créateur et Rémunérateur. Ces deux thèses en effet sont clairement enseignées par la Révélation du Christ, et le philosophe chrétien en montre à la fois la valeur rationnelle et l'harmonieuse unité, car la personne humaine se rattache nécessairement à celle de Dieu qui l'explique.

Bowne, fidèle à l'esprit positif américain, commence par affirmer notre personnalité humaine comme un *fait* dûment constaté. Nous voyons en effet, dans notre conscience adulte, les caractères qu'on attribue communément à la personne : d'abord, *l'intelligence* et ses richesses qui embrassent en principe tout ce qui est *hors de nous* : car nos sciences explorent le monde sensible où vivent les autres hommes ; et *en nous* : car nous discernons les divers aspects de notre vie intérieure ; — ensuite, nous y voyons l'empire que nous exerçons sur notre vie, empire limité sans doute d'après nos connaissances et les influences corporelles, mais bien *réel* ; de là s'impose le sentiment de responsabilité et de liberté de nos décisions ; — enfin, tout cela apparaît pleinement unifié dans notre *moi*, capable de se connaître et de se contrôler. Intelligence, volonté libre, moi substantiel pleinement conscient, telles sont, semble-t-il, les trois propriétés de la personne que constate Bowne. On a essayé d'en expliquer l'apparition dans l'homme par l'évolution ou l'action de la société ; vainement, selon

Bowne : le plus ne vient pas du moins, ni le personnel d'une évolution impersonnelle. On ne peut pas davantage faire de la personne une catégorie abstraite, fruit du travail de l'esprit, comme dans l'idéalisme : c'est l'esprit vivant et personnel qui explique ce travail d'abstraction et non vice versa. L'existence personnelle est donc le fait primitif qui explique tout le reste dans la vie proprement humaine. « Chaque fois que nous tentons d'aller derrière ce fait, dit Bowne, nous essayons d'expliquer l'explication. Nous expliquons les objets devant le miroir par les images qui semblent derrière lui. *Il n'y a rien derrière le miroir*. Quand nous avons vécu et décrit la vie personnelle, nous avons fait tout ce que peut faire un esprit sain et mesuré » [[°1959](#)].

Cependant, notre personnalité ne peut s'expliquer entièrement par elle-même : nous ne sommes pas éternels et elle commence en nous avec nous. Or, notre génération corporelle, pas plus que l'évolution cosmique, ne peut en expliquer la perfection suréminente. Il faut donc, conclut très justement Bowne, qu'elle vienne d'une source également intelligente et libre : d'un Dieu Créateur, cause personnelle suprême. C'est en cet Être infini et absolu que se réalise la personnalité la plus complète et la plus parfaite, la seule qui puisse livrer vraiment la dernière explication de tout. Et Bowne remarque encore très justement que cette application de la notion de personne à un Dieu infini comme à notre moi limité, évite parfaitement l'anthropomorphisme, parce que « la personnalité et la corporéité sont des idées incommensurables » [[°1960](#)].

De cette influence personnelle et créatrice de Dieu sur la vie humaine, il est encore possible de déduire une *Morale* philosophiquement justifiée et conforme aux règles de la Révélation et de la vraie Religion. Aussi les *Principles of Ethics* de Bowne furent-ils adoptés comme manuel en beaucoup de Collèges et Séminaires méthodistes d'Amérique.

Ainsi la vie spirituelle de la personne humaine, expliquée par l'action du Dieu personnel, offre la base (dans l'ordre spéculatif et surtout pratique) d'une solide synthèse de philosophie chrétienne. Il suffirait, pour l'édifier, d'analyser méthodiquement les richesses de ce point de départ évident, et d'en déduire les autres vérités sur Dieu, l'homme et l'univers, accessibles à la raison naturelle ; et c'est le cadre de l'Augustinisme [[°1961](#)] qui lui est

directement adapté. Saluons dans le personnalisme de Bowne, un essai prometteur de ce renouveau.

On peut lui rattacher la philosophie de George Holme HOWISON [[°1962](#)] (1834-1916) qui est aussi un *personnalisme*, car elle considère l'existence de notre moi personnel comme un fait définitif, une sorte de « monade indestructible » qui ne peut s'évanouir dans l'Esprit Absolu infini. Il ajoute à la conception de Bowne un caractère *social* intéressant. Il conçoit tous les esprits comme doués d'une coexistence essentielle, non pas matérielle ou spatio-temporelle comme les corps, mais d'ordre moral et personnel comme il convient aux esprits, en sorte qu'ils forment une « Société éternelle » qu'il appelle la *Cité de Dieu*. L'unité de cette Cité est formée par une harmonie et une coopération spontanées, grâce auxquelles selon Howison, tous les membres de la Cité se portent librement vers le but commun : conduire progressivement les structures du monde sensible vers leur suprême perfection.

Malheureusement, la notion de Dieu en cette doctrine se dégage bien moins clairement qu'en celle de Bowne. Dieu semble être le résultat des efforts communs faits par les personnes humaines cherchant à soumettre le monde à leur service : ce serait revenir à une fin dernière au niveau de la nature physique, ou du moins de la société humaine ; ce serait surtout concevoir la nature divine sous une forme panthéiste et immanente, en la ramenant à une sorte de force spirituelle (« *Esprit souverain* ») travaillant, grâce à la coopération sociale des personnes humaines, dans un « cosmos » où il s'incarne pour y construire la République éternelle de l'Univers où les hommes doivent vivre en souverains. Mais une telle conception de la « Cité de Dieu » n'appartient plus que de loin à la philosophie chrétienne.

B) En France : Emmanuel Mounier [[b179](#)] (1905-1950).

§657). D'abord disciple de J. Chevalier et agrégé de philosophie en Sorbonne (1928) Emmanuel Mounier fut professeur de philosophie au lycée de Neuilly (1930-1932) puis au lycée français de Bruxelles (1933-1939) ; mais, en réaction spontanée contre l'enseignement universitaire, officiel, idéaliste, replié sur sa dignité, il se porte tout entier vers une « pensée engagée » comme celle du marxisme et de l'existentialisme. Tout en restant fidèle à ses convictions catholiques traditionnelles et profondes, il conçoit la

philosophie comme un ferment révolutionnaire, source d'action sociale et politique capable de guérir la société d'une décadence où elle est, à son avis, plongée. Dans ce but, avec un groupe d'intellectuels qui partage ses vues, parmi lesquels G. IZARD, A. BEGUIN, et aussi Jacques MARITAIN, il fonde le mouvement et la revue « *Esprit* » (1932) dont il fit l'instrument de cette action d'avant-garde qu'il estimait être sa mission. Emprisonné durant l'occupation allemande après l'interdiction de sa revue (1941-1944), il la reprend en 1945, la complétant par plusieurs ouvrages dont les plus significatifs pour la compréhension de sa philosophie sont le *Traité du caractère* et les exposés de son *Personnalisme*, qu'il écrivit les deux dernières années de sa vie. Il mourut subitement en 1950.

Pour fonder son action, il choisit la doctrine de la *personne humaine* dont la dignité est proclamée par la Foi catholique, mais reste accessible aussi, et même de nos jours attirante, pour bon nombre d'esprits du dehors, soit religieux : protestants, orthodoxes, musulmans, soit rationalistes et même athées, comme en certaines formes d'existentialisme [°1963]. Cette base lui paraît seule adaptée au large rassemblement de bonnes volontés nécessaire à ce qu'il prépare : une « révolution » (indispensable à son avis) non pas marxiste ou communiste, mais *personnaliste*. D'où les deux aspects de son oeuvre : l'un doctrinal, l'autre révolutionnaire, intimement liés, bien que le premier seul appartienne à l'histoire de la philosophie.

Mais il lui appartient ; car, dit Mounier, « le personalisme est une philosophie... Il ne fuit pas la systématisation, car il faut de l'ordre dans les pensées : concepts, logique, schémas d'unification ne sont pas seulement utiles à fixer et communiquer une pensée qui sans eux se dissoudrait en intuition opaque et solitaire ; ils servent à fouiller ces intuitions dans leurs profondeurs ; ce sont des instruments de découverte en même temps que d'exposition. Parce qu'il précise des structures, le personalisme est une philosophie et non pas seulement une attitude » [°1964]. Or l'intuition fondamentale, pour Mounier, est celle de la personne humaine ; intuition qu'on peut résumer ainsi :

La personne humaine est une réalité spirituelle attirée par la contemplation des valeurs éternelles, mais qui, en tant qu'incarnée, a aussi une vocation

active qui la pousse vers l'« engagement » social et, s'il le faut, révolutionnaire.

Soucieux d'atteindre l'ensemble des lecteurs cultivés, Mounier évite les précisions techniques de tout système philosophique, spécialement du thomisme ; mais il professe la doctrine commune de la philosophie chrétienne sur la *nature* de notre personnalité : elle est, dit-il, une « réalité subsistante », c'est-à-dire ce que nous appelons âme immortelle ; mais n'insiste pas sur les preuves de cette immortalité, parce qu'il considère la personne en sa mission terrestre. Sa spiritualité ressort de sa *liberté*, par laquelle elle domine le sensible et se constitue elle-même en formant son *caractère* ; car elle n'a pas un caractère : *elle est* cette forme originale de se comporter, de réagir, de s'affirmer, de s'imposer, qu'on nomme un « caractère ». Mounier, sans préciser le sens philosophique de ses affirmations, adopte volontiers les formules existentialistes : *constituée* par sa liberté, la personne humaine *se crée* elle-même en choisissant un but. Elle est ainsi attirée par l'idéal exprimé par les *valeurs* qui apparaissent comme *absolues*. Mais, par réaction contre l'abstrait et dans la ligne du personnalisme, Mounier approuve la tendance à *personnaliser* les valeurs ; et pour le chrétien, ajoute-t-il, c'est Dieu, Personnalité suprême, qui en réalité « personnalise » toutes les vraies valeurs : Beauté, Bonté, justice, Vérité, Liberté, etc. Or, précisément en tant que libre, notre personnalité qui participe à celle de Dieu, met un élément imprévisible dans l'exercice du caractère, car elle « développe à coups d'actes créateurs la singularité de sa vocation » [°1965] : en elle-même, elle est inaccessible à une science conceptuelle ; Mounier parle, comme G. Marcel, du « mystère personnel ».

Mais « ce qui n'agit pas n'est pas », faut-il dire avec Blondel. Le moi se manifeste par ses actes ; il est comme une force d'expansion qui jaillit en trois directions : par *extériorisation* vers le dehors pour s'y adapter ; par *intériorisation* vers soi-même pour fuir le monde et, surtout, se recueillir ; par *dépassement* vers la Transcendance pour se parfaire. Mounier distingue encore cinq formes d'action : 1) celle qui organise et utilise le monde externe ; 2) celle de la vie intérieure ascétique qui redresse les défauts, acquiert les vertus ; 3) celle de la vie contemplative qui explore les valeurs en vue de leur expansion dans le monde ; 4) celle qui rassemble des collaborateurs et dirige une communauté ; 5) (celle qu'il préfère) :

l'engagement, en vue d'influencer la vie publique ; à son avis, toute personne humaine, étant incarnée, a cette vocation active à laquelle elle ne peut se soustraire [[°1966](#)] ; et il insiste sur l'aspect dynamique et combatif de cette « action ». C'est dans la lutte que se forment les grands caractères. Il faut d'abord vaincre et détruire les obstacles pour atteindre l'idéal, en soi et dans les autres, puisqu'il s'agit d'une action sur la société humaine. Aussi est-il légitime — et même obligatoire — que cette action devienne révolutionnaire, quand on est en face d'« un désordre établi », comme est, à son avis, la société capitaliste.

Cette orientation soulève un grand nombre de *problèmes connexes* que Mounier s'efforce de résoudre à la lumière de son personalisme, mais en tenant compte toujours de la doctrine catholique. Ainsi préfère-t-il une révolution pacifique, n'admettant l'emploi de la force ou d'une insurrection que rarement et avec les conditions requises par la morale traditionnelle. Il adopte aussi la doctrine chrétienne du droit de propriété, qui est personnel quant à l'administration, mais social et communautaire quant à l'usage, déterminé par le vrai bien commun qui n'est pas seulement terrestre, matériel, mais spirituel et centré sur la gloire de Dieu. C'est pourquoi il propose l'institution, non pas du « collectivisme étatiste », mais d'organismes qui soient des « *personnes collectives* » dirigées par un groupe de personnes responsables agissant librement et en accord pour le bien commun. Il conçoit de même le rôle de l'État dans le respect des droits de chaque personne humaine et de ces « *personnes collectives* » qui organisent chacune son secteur propre.

Mais le plus grand nombre de problèmes auxquels il donnait inlassablement des réponses qui étaient aussi des directives pour les groupes d'« Esprit » et des appels aux alliés, relèvent moins de la philosophie que de l'homme d'action : Comment, par exemple, interpréter et appliquer une décision du Pape ; comment apprécier le parti communiste (dont il constatait la force et justifiait l'aspiration révolutionnaire) et jusqu'où peut-on collaborer à ses initiatives ? Quel rapport entre l'Église et la politique ? Un parti fait-il bien de s'intituler « chrétien », comme fait la Démocratie ? — Ce n'est plus ici le domaine de la philosophie. C'est celui des décisions de l'autorité religieuse légitime, que Mounier accepta toujours en vrai fils de l'Église avec une sincère soumission ; ou celui, non plus de la science et d'une

sagesse doctrinale, mais d'une sagesse toute pratique et de la prudence chrétienne.

Au point de vue philosophique, la doctrine de la personne donne une réelle unité à la pensée de Mounier et elle est fondée sur une observation juste et pénétrante de la vie humaine en ses aspects complémentaires : actifs et contemplatifs, spirituels, sensibles et corporels, réflexifs et expansifs vers le monde et surtout les autres hommes. Pour l'essentiel, elle rejoint la notion thomiste de personne, avec la distinction entre *l'individu* qui relève de la matière, et la *personnalité* spirituelle, source de responsabilité morale, qui relève de l'esprit immortel ; mais en insistant sur l'aspect psychologique et existentiel.

Son défaut le plus important est l'étroitesse de son point de vue. Mounier, chrétien convaincu, a négligé de s'assimiler une grande philosophie chrétienne qui lui aurait donné l'aide d'une doctrine universelle vers laquelle tend spontanément l'esprit philosophique. Il a préféré, cédant en partie à l'esprit moderne, présenter son « système propre » du personnalisme qui est incapable de fonder cette doctrine universelle. Il n'y a pas songé d'ailleurs, et il s'est tourné vers l'action. Même lorsqu'il reconnaît l'utilité d'une « systématisation » pour unifier le personnalisme, il ne songe pas à l'évidence d'un principe fondamental dont l'infailible vérité pourrait soutenir une explication du monde. Il parle plutôt des « schémas d'unification » tels qu'on les trouve souvent dans les sciences positives et les essais modernes de philosophies « au sens élargi » du mot, schémas qui ne remplacent pas l'intuition fondamentale d'un grand philosophe.

De là le caractère inachevé des thèses philosophiques du personnalisme tel que Mounier nous l'a transmis. Conçu comme une doctrine destinée avant tout à fonder une action de renouveau social et politique, elle participe à la contingence de toute situation terrestre. Le noyau central en restera pourtant, éclairé par l'exemple d'une noble personnalité qui l'a pleinement vécu. Mais il gagnerait à s'incorporer au système doctrinal complet d'une Philosophie chrétienne.

Article 4. Réveil métaphysique.

§658). Dans le mouvement d'idées, si caractéristique du XXe siècle, qui porte les philosophes modernes à se libérer à la fois de l'idéalisme et du positivisme pour rétablir les droits de la sagesse métaphysique, le but ne sera pleinement atteint que par le néothomisme. Mais, après les essais des philosophes de la vie et des existentialistes, il y a un vrai *réveil métaphysique* chez bon nombre de penseurs qui préfèrent l'esprit augustinien à l'aristotélisme thomiste. Ce réveil se manifeste le mieux dans le groupe de la *Philosophie de l'esprit* dont l'un des principaux membres est Louis Lavelle ; il est déjà fortement accentué dans la *Philosophie de l'action* de M. Blondel ; et, sans être explicitement affirmé, il manifeste sa présence dans *l'Ontologie* de Nicolaï Hartman, qui fait de l'être l'objet premier de son étude en commençant par la *Métaphysique de la connaissance*. Enfin, dans l'étonnante synthèse proposée par Whitehead en sa *Philosophie organique*, il y a des vues platoniciennes qui évoquent l'exemplarisme augustinien ; mais le philosophe anglais s'inspire surtout des sciences dont il est un spécialiste, et c'est par lui qu'il convient de commencer l'exposé du *Réveil métaphysique*. Ce dernier se présente ainsi sous quatre aspects :

1. Métaphysique des sciences : Philosophie organique de Whitehead.
2. Métaphysique de la connaissance : Philosophie ontologique de N. Hartman.
3. Métaphysique de l'action : Philosophie religieuse de M. Blondel.
4. Métaphysique augustinienne : Philosophie de l'esprit de L. Lavelle.

1. Métaphysique des sciences: Philosophie organique de Whitehead (1861-1948).

[b180\) Bibliographie spéciale \(Alfred North Whitehead\)](#)

§659). Le représentant le plus important du réalisme scientifique au XXe siècle est (avec B. RUSSELL) Alfred North WHITEHEAD. Né à Ramsgate (île de Thamet) en Angleterre, il passa la première partie de sa carrière à Trinity Collège de Cambridge de 1886 à 1919 comme élève, puis professeur en sciences mathématiques. Lui-même note que son mariage, en 1890, eut une grande influence sur sa philosophie : « La vie de ma femme, dit-il, m'a enseigné que la beauté morale et esthétique est le but même de

l'existence ». Ses premières oeuvres publiées sont d'ordre mathématique, notamment, en collaboration avec B. Russell, les 3 vol. des *Principia mathematica* (1910-1913). En 1911, il vient à Londres et s'oriente vers la pédagogie. Mais l'intérêt qu'il portait déjà à la philosophie dès son séjour à Cambridge s'affirme de plus en plus et il publie des essais en cette matière : *An Inquiry concerning the Principles of Nature and Knowledge* (1919) et *The Concept of Nature* (1920).

Aussi, lorsqu'en 1924, âgé déjà de 63 ans, il reçut une invitation de l'Université Harvard des U. S. A., à venir y occuper une chaire de Philosophie, il accepta et c'est en Amérique qu'il conçut et publia son oeuvre proprement philosophique. Parmi les nombreux ouvrages inspirés par ses conférences et ses cours, citons : *Science and the Modern World* (1926) ; *Religion in the Making* (1926) [[°1967](#)] ; *Symbolism, its Meaning and Effect* (1928) ; *Process and Reality* (1929) ; *Adventures of Ideas* (1933) ; *Modes of Thought* (1938), tous édités à Cambridge ; deux conférences : *The Mathematics and the Good* ; et : *Immortality* (1941) ; des *Essays in Science and Philosophy* (1947) à New York.

En partant de la science éminemment moderne des mathématiques, vue en ses rapports avec les réalités accessibles à notre expérience humaine, Whitehead a retrouvé tous les grands problèmes de la pensée philosophique : d'abord ceux de l'explication du monde corporel, surtout des vivants ; puis de la psychologie (faits de conscience), surtout chez l'homme où la pensée soulève les questions de vie spirituelle, intellectuelle et morale ; et de là il s'élève à l'ordre métaphysique, jusqu'aux dernières explications par Dieu et la Religion. Son esprit philosophique s'affirme dans le goût pour les problèmes les plus universels et dans le besoin d'unité de ses conceptions et de ses théories explicatives ; son originalité est de chercher cette unité à la fois dans les mathématiques avec leur méthode et leur logique rigoureuse, et dans les réalités qui relèvent des expériences scientifiques. Dans ce domaine, il va du monde sensible à celui des esprits, comme Aristote ; mais à sa manière. Pour souligner l'unité de ses grandes vues d'ensemble, il a forgé bon nombre de termes techniques qui expriment sa doctrine avec précision mais qui la rendent difficile à saisir. Nous traduirons donc ces formules techniques, comme nous l'avons fait pour Kant [[§389](#)] en un langage connu des philosophes chrétiens, avec le souci

d'en donner le sens exact et de bien comprendre la pensée de notre auteur avant de l'apprécier.

La théorie fondamentale de Whitehead peut, semble-t-il, s'exprimer ainsi :

Tout s'explique par la « créativité » de la nature conçue comme un système bien ordonné d'événements, tous liés les uns aux autres dans une incessante évolution vers une perfection meilleure.

Frappé par l'unité du réel, Whitehead aime à expliquer l'ordre des êtres inertes sur le modèle des organismes vivants, ce qui a fait appeler son système une « *Philosophie organique* » : c'est donc à l'ensemble du monde des corps qu'il applique d'abord son principe ; de là il passe chez l'homme aux expériences de la vie spirituelle ; puis, du monde des esprits, il s'élève à Dieu, explication suprême et métaphysique de l'univers. En cet univers, pourtant, l'homme comme être libre a avec Dieu des rapports plus intimes étudiés en morale et en religion. Enfin, cette vaste « vision du monde » se développe en une harmonieuse synthèse grâce à une *méthode de cohérence* inspirée des sciences modernes, et c'est par cet aspect logique qu'il convient de commencer notre exposé. Celui-ci compte ainsi cinq points :

1. La méthode scientifique de cohérence.
2. Le monde physique.
3. Le monde de l'homme.
4. Dieu et la Métaphysique.
5. La Morale et la Religion.

1. - Méthode scientifique de Cohérence.

§660). Whitehead est persuadé de l'éminente valeur de la méthode des mathématiques auxquelles il a consacré toute la première partie de sa vie. Sa logique rigoureuse, avec ses définitions nettes et claires et ses déductions où s'enchaînent nécessairement entre elles les vérités des nombres et des figures, lui paraît le meilleur instrument de progrès pour la pensée humaine. En abordant la philosophie, il use donc de la méthode mathématique ; non pas cependant au sens de Descartes auquel il reproche vivement ce qu'il appelle sa « bifurcation », c'est-à-dire l'opposition radicale qu'il met entre

le « monde des idées claires et distinctes », seul doué en philosophie de la vérité au sens propre ; et le monde du réel sensible, objet sans doute, selon lui, d'expériences en science physique, mais incapable de dépasser l'opinion probable et d'atteindre l'inaffable certitude : la méthode mathématique en cartésianisme avait pour base l'intuition des « idées claires » *d'étendue* et de *pensée* et elle prétendait expliquer notre univers par pure déduction [[°1968](#)].

Whitehead au contraire, professe que la réalité est avant tout l'objet de notre expérience humaine, c'est-à-dire le monde corporel accessible à nos sens et non un « monde intelligible ». Mais, séduit par les progrès des « sciences » positives modernes, il dénie toute valeur aux interprétations du bon sens (ou de l'ensemble des hommes) pour atteindre la vérité philosophique concernant cet objet : il faut, à son avis, lui appliquer la méthode de la physique du XXe siècle qui unit la valeur des déductions mathématiques aux constatations de l'expérience.

Cette méthode comporte trois étapes : 1) il y a l'observation précise d'un groupe restreint de faits, par exemple celui des faits lumineux, d'où on tire par induction, non seulement des lois démontrées, mais des schèmes, hypothèses ou théories plus générales que les lois. 2) Vient l'étape déductive : à partir de cette théorie, on cherche l'explication précise, non seulement des faits constatés, mais de tous les faits possibles d'une nature analogue : ainsi par la théorie vibratoire, on explique tous les faits lumineux, caloriques, électriques, etc. C'est la *méthode de l'abstraction extensive*, qui, en physique moderne, a souvent suscité de nouveaux phénomènes. 3) Mais pour atteindre l'inaffable vérité de cette déduction, une troisième étape est indispensable : celle de la *vérification* par l'expérience de la conclusion ainsi déduite ; et parfois, cette expérience, au lieu de confirmer l'hypothèse, la contredit, comme il est arrivé pour certains faits lumineux : d'où la nécessité d'améliorer le schème ou la théorie d'abord choisie, qui reste pure hypothèse avant cette vérification.

Mais en philosophie, l'objet d'étude est *le tout*, vaste système unifié qui est une sorte d'organisme s'étendant à l'univers ; il est difficile de « vérifier » pleinement à son endroit les schèmes les plus généraux, choisis comme premiers principes d'explication. C'est pourquoi la méthode d'abstraction

extensive y devient « la recherche de voies multiples et convergentes d'approximations successives » [°1969]. La méthode traditionnelle qui déduit de quelques idées claires toutes les vérités sur le monde et l'homme, tombe, dit Whitehead, dans « l'illusion de la concrétisation mal placée (the fallacy of misplaced concreteness) » : elle prend des idées abstraites pour des réalités concrètes. Celle des « multiples inductions convergentes » a bien plus de chance de retrouver les vrais principes explicatifs des choses.

§660.1). En conséquence, la logique qui lui correspond dénie toute valeur à celle d'Aristote fondée sur le *sujet* auquel convient un *prédicat* abstrait, conformément au langage courant. Ce langage est inapte à atteindre le réel et il ne peut que le déformer [°1970] ; car nulle accumulation de propriétés abstraites n'exprimera jamais le concret. On parle de « méthode scientifique de cohérence », parce qu'elle est empruntée aux sciences positives, et parce qu'elle suppose la doctrine whiteheadienne de *l'unité organique* du monde, comme la logique d'Aristote suppose la métaphysique des dix prédicaments : substance et accidents ; aussi, pour s'adapter à son objet, requiert-elle de nombreux néologismes, proposés par Whitehead avec leur définition précise comme c'est de règle en mathématiques.

Cependant, puisqu'elle prétend découvrir plus efficacement la *vérité* sur l'univers, il faudrait, pour la légitimer pleinement en philosophie, un sérieux examen critique : Whitehead ne l'a pas fait. Pour fonder sa valeur il en appelle simplement à la foi que tous les savants professent en l'unité du monde et en l'harmonie des lois de la nature confirmée sans cesse par les succès des découvertes scientifiques. « Avoir cette foi, dit-il, c'est savoir que, tout en étant nous-mêmes, nous sommes plus que nous-mêmes... ; savoir que les détails isolés, rien que pour être eux-mêmes, demandent à faire partie d'un ensemble systématique ; savoir que ce système inclut l'harmonie de la rationalité logique, et l'harmonie de l'accomplissement esthétique » [°1971] ; et il note que la science moderne, surtout en ses progrès les plus récents (comme la « relativité » d'Einstein, la physique atomique, la « transformation » de la matière en énergie, etc.) exige la correction des catégories trop rigides du langage courant. Bref, la vraie justification de son point de vue est dans sa formation scientifique et mathématique.

Cette raison a sa valeur ; mais elle ne dispense pas d'un examen critique approfondi où se dévoilent les différences d'objet propre, étudiées par les sciences modernes et par la philosophie, d'où découle la nécessité d'une méthode mieux adaptée à chaque branche du savoir. On y montre aussi qu'il existe un critère universel de l'inaffable vérité : celui de l'évidence objective : d'où il résulte que les affirmations authentiques du *bon sens* (qu'il ne faut pas confondre d'ailleurs avec le « sens commun » [°1972]) ont une solide valeur de vérité que toute philosophie, pour être valable, doit d'abord sauvegarder ; et aussi que le langage commun et la logique traditionnelle, comme les thèses fondamentales de la philosophie chrétienne bien comprise, expriment elles aussi la vérité dans la mesure où elle est accessible à notre raison [°1973].

Mais la valeur et le sens de cette méthode se verront mieux par ses applications aux divers problèmes de la philosophie.

2. - Le Monde Physique.

§661). Dans une philosophie où le but principal est d'affirmer et d'expliquer *l'unité* du monde, l'étude du premier secteur (le monde physique) utilise déjà tous les schèmes ou principes qui expliqueront les autres parties ; mais pour la clarté de l'exposé, nous devons ici nous borner aux thèses concernant directement les corps, en notant qu'elles trouveront dans la suite un surcroît de lumière. Mais d'abord, nous avons l'application du principe fondamental : Tout s'explique par la « créativité » de la nature ; car le monde physique, qui nous entoure et dont nous faisons partie, est ce qu'on appelle la *nature*.

A) Définitions fondamentales.

La *créativité* est une propriété qui pousse la nature (définie comme un ensemble d'événements) à produire sans cesse de nouveaux événements, en allant dans un sens déterminé.

L'orientation de cette poussée sera précisée plus loin ; mais dès l'abord on constate qu'elle ne va pas au hasard : elle comporte un *ordre*. Le *fait fondamental*, cependant, est celui de la marche incessante de la nature :

constatation primordiale évidente, certes, qui fut aussi à la source du problème des premiers philosophes. Or Whitehead, comme Hegel et Bergson, donne raison à Héraclite contre Parménide [[°1974](#)]. Il n'y a *pas de substance* au sens scolastique et cartésien de « substrat durable qui subsiste sans avoir besoin d'un autre » ; à son avis, les progrès scientifiques exigent l'abolition de cette notion [[°1975](#)] : le réel est « ce qui devient » et la nature est « un ensemble d'événements ». Bien plus, en réalité, il n'y a qu'un seul et immense événement : c'est l'univers lui-même, puisqu'il est un et organisé ; mais pour le comprendre, nous sommes obligés d'y distinguer plusieurs « faits » qui forment les éléments d'un ordre évolutif ou vivant. Ce découpage est légitime, à condition de sauvegarder l'unité du réel. D'où une série de définitions qui permettront l'explication de la nature :

L'événement est une « occasion d'expérience ». Dans l'ordre physique, c'est un aspect de l'universel devenir dont on peut préciser scientifiquement les conditions ; par exemple : la synthèse chimique de $H_2 + O$ en vapeur d'eau. De même en psychologie, un sentiment de crainte, par exemple, dont on précise l'objet, l'intensité, la durée, etc., aura ses propres « composants » observables : ce sera aussi un « événement ». Tout le réel dans l'univers n'est qu'une suite ordonnée d'événements, puisqu'il n'y a pas de substance.

L'émergence est l'arrivée d'un nouvel événement : lequel exige, pour se signaler en se distinguant des autres, qu'un groupe d'aspects observables (chaleur, goût, poids, etc.) se rassemble en *un tout cohérent*, par exemple dans une goutte d'eau.

La *concréscence* est, du côté de la nature, l'acte qui synthétise les éléments nécessaires à une émergence. Or la nature, comme « passage continu » d'un événement à un autre, est la même dans l'ordre psychologique ou physique, et nous voyons qu'en nous, le passage aboutit à un terme qui nous *satisfait* et auquel nous attribuons une *valeur* : Whitehead étend donc ces mots à tout l'univers et donne deux autres définitions générales :

La *satisfaction* est l'état de la nature au terme d'une « concrécence », quand s'est produite une nouvelle « émergence ».

La *valeur* est la perfection spéciale nouvelle donnée à l'événement par la « satisfaction ». On trouve l'une et l'autre aussi bien dans une réaction

chimique (à son terme) que dans un sentiment de crainte ou de plaisir.

Il est clair que la « satisfaction » n'est qu'un achèvement *provisoire*, utile pour distinguer les faits entre eux ; mais on n'arrête pas le flux de l'éternel devenir. Chaque événement ou partie d'événement peut être à l'origine d'une nouvelle « émergence ». D'où la notion de « *cause* » qui exprime ce lien dans l'ordre du monde sous deux formes :

La *cause efficiente* est la réalité (un aspect d'un événement) en tant qu'elle contribue à la formation d'une nouvelle réalité (ou événement) [[°1976](#)]. Cette réalité est celle de la nature, dont la première propriété est la « créativité » qui maintient tous les aspects du devenir dans une cohérence harmonieuse.

La *cause finale* est l'orientation due à la « créativité » de la nature réglée par les lois, et qui détermine les éléments constitutifs d'une cause efficiente. Cette « poussée en avant » qui est la « créativité » est, en effet, orientée vers le plus parfait, selon le principe fondamental. C'est pourquoi elle « choisit » pour ainsi dire, dans un événement, la *part* qui, unie à d'autres éléments voisins, pourra constituer un autre groupe ou « événement ». Par exemple : dans l'événement « digestion » une part seulement de l'aliment absorbé s'assimile à la cellule pour produire (cause efficiente) le mouvement vital ; cette *orientation* de la digestion est due à la cause finale qui « détermine » ainsi les éléments constitutifs de cette cause efficiente. Il est clair qu'en éliminant les causes finales on rend intelligibles les causes efficientes elles-mêmes : et c'est ce que Whitehead reproche vivement à la théorie *mécaniste* de Descartes et des positivistes [[°1977](#)].

Le terme de l'action causale donnera, avec la « satisfaction », une nouvelle perfection appelée « valeur ». Et comme la « créativité » de la nature ne cesse jamais d'agir, c'est dans la masse des valeurs ainsi obtenue que la causalité finale « puise » pour ainsi dire les éléments de nouvelles causes efficientes. De là cette définition d'une troisième cause du changement :

La *cause matérielle* est l'ensemble des valeurs aptes à se transformer en nouveaux événements.

Nous trouvons ainsi une explication philosophique de la nature par les causes, qui fait songer à celle d'Aristote ; mais, comme il n'y a pas de substance stable, mais un « pur devenir » divisé en événements ou « occasions d'expérience » par notre raison, il n'y a pas non plus de *cause formelle* au sens aristotélicien [[°1978](#)], ni évidemment de *matière première* au sens d'un principe substantiel qui doit s'unir à une forme substantielle pour constituer un corps spécifiquement et numériquement distinct des autres : tout cela n'a plus de sens en « philosophie organique », pas plus que la distinction entre substance et accidents. C'est pourquoi, *l'événement*, tel que nous l'avons expliqué par ses phases et ses causes, (l'unique réalité du monde en évolution) ne peut être considéré comme « occasion d'expérience » que dans un groupe de propriétés doué d'une vraie stabilité, au moins provisoire, et observable par la science moderne.

Or, parmi ces propriétés, les plus générales sont *l'espace* et le *temps* ; elles sont aussi les plus importantes en sciences modernes, parce qu'elles permettent d'établir des lois mathématiques au moyen desquelles l'homme domine à son profit les forces de la nature. Le « mécanisme » ramenait même toutes les énergies corporelles à ces deux propriétés : Whitehead a raison de le rejeter ; mais en rejetant également la substance, il conclut que ces propriétés *constituent* au même titre que les autres, la réalité des événements de la nature ; et en suivant les indications de la science moderne dont il admet les hypothèses sans critiquer suffisamment leur valeur philosophique [[°1979](#)], il en arrive à la théorie paradoxale de l'« événement monade » qui demande quelque explication.

B) Théorie monadique [[°1980](#)] de l'« occasion d'expérience ».

§662). L'événement pris comme « occasion d'expérience » est déjà un tout complexe : c'est une « *société* », dit Whitehead ; c'est pourquoi il parle à son sujet de « condescence », qui aboutit à une « concrétion » ou synthèse dont on peut analyser les « composants ». C'est ainsi que l'analyse physique est arrivée non seulement à l'atome comme élément primordial, mais à l'électron (et peut-être arrivera-t-elle à une particule plus petite encore). Mais ce que la science a constaté, selon Whitehead, c'est que cette particule primitive qui fait partie de l'évolution universelle, est caractérisée par un rythme ondulatoire d'une durée fixe et d'une amplitude mesurable ;

il y a donc, en tout événement, une quantité déterminée *d'espace* (ou d'étendue) et de *temps* (ou de durée) qui lui est essentielle et qui entraîne un groupe fixe d'autres propriétés observables (poids spécifique, chaleur, couleur, propriétés électriques, chimiques, etc.). De plus, en passant d'un corps à un autre, par exemple de l'hydrogène à l'hélium par désintégration ou fusion atomique, ou bien, par synthèse chimique, de $H_2 + O$ à la molécule d'eau (en n'oubliant pas que les réalités appelées corps ou molécules ne sont que des « événements »), la science constate, selon Whitehead, que ce passage est *discontinu* et soumis à la loi des « quanta » d'énergie ; tandis que toute forme de phénomène, y compris la masse matérielle, peut se transformer (directement ou indirectement) en une quantité équivalente d'énergie quelconque. Selon cette conception il n'y a plus, dans l'univers, ni substance corporelle distincte et durable, ni changement *continu*, passage successif d'un lieu à un autre ou d'un état à un autre. Ces approximations du sens commun sont des illusions : la réalité « saisie » par la science moderne est faite d'un flux incessant d'événements primordiaux qui, en s'associant selon les lois de la nature, forment des « occasions d'expérience » que le bon sens appelle un corps, une réaction chimique, une lumière ou un arbre, etc. « Cette existence discontinue, dit Whitehead, ressemble fort peu à l'existence continue des entités matérielles que nous sommes habitués à admettre comme évidentes... Il n'y a nulle difficulté à admettre ce paradoxe, si nous consentons à appliquer à la durée indifférenciée, et apparemment constante, les mêmes principes que ceux acceptés aujourd'hui pour le son et la lumière. Une note résonnant de façon constante est expliquée comme le résultat de vibrations de l'air... Si nous expliquons la permanence constante de la matière suivant le même principe, nous concevons chaque élément primordial comme un flux et reflux d'énergie. Par conséquent, il y aura une période associée à chaque élément... Ce système, constituant l'élément primordial, n'est rien à un instant donné. Il exige toute la durée de la période pour se manifester » [[°1981](#)].

§663). Il est impossible de *s'imaginer* cette théorie ; mais nous devons essayer de la comprendre et de l'apprécier, car elle est fondamentale en « philosophie organique » : tous les événements du monde dans la vie consciente humaine, morale et religieuse, et même en Dieu, n'en seront qu'une application. Elle se donne pour une transposition en philosophie des

théories les plus récentes de la science moderne : c'est donc à ce point de vue que nous en verrons le sens et la valeur.

Les savants qui, par une longue suite de *calculs* mathématiques, suggérés et vérifiés par une suite non moins longue d'expériences, ont réussi à dégager, par désintégration ou fusion atomique [°1982] la quantité formidable d'énergie des bombes atomiques, atteignent certainement la *réalité* et ses lois, puisque leurs prévisions se réalisent. Mais ils ont dû, par méthode, s'en tenir dans leurs calculs aux seuls aspects mesurables des énergies étudiées ; et dans ce domaine de l'abstraction mathématique, l'application des formes les plus hautes du calcul infinitésimal, des équations différentielles, etc., nécessaires à la progression, se traduit par la réduction des phénomènes observés comme « changements continus », en « quantités discrètes » : grains d'énergie capables d'entrer dans les calculs où une unité fixe se répète et forme les nombres exactement mesurables. À ce point de vue, où dans le calcul infinitésimal, on « passe à la limite », c'est-à-dire où l'on réduit le continu au discontinu afin de poursuivre le calcul, la théorie *philosophique* de Whitehead peut avoir un sens précis qui satisfait le savant sans exiger de correspondre dans les faits à notre expérience sensible ordinaire : elle est « intelligible » sans être constatée ni jamais constatable : Car tous nos instruments de mesure qui fournissent aux savants les diverses unités mathématiques [PDP §330] requises pour le calcul, se fondent finalement (directement ou indirectement) sur nos *intuitions sensibles* [°1983], et l'objet de ces *intuitions* n'a rien à voir avec les *grains d'énergie* utilisés par les savants.

Cependant, l'interprétation philosophique ainsi obtenue revient en fait à douer les corps de *propriétés spirituelles* saisies par *abstraction mathématique* : propriétés qui sont des « êtres de raison » *incapables* d'exister tels quels dans la matière, quoique avec *fondement* dans la réalité, ce qui explique les succès scientifiques ; mais dont le rôle est purement mathématique. Les affirmer comme réelles, c'est-à-dire comme éléments constitutifs des événements ou des faits d'expérience (comme le veut la théorie monadique [°1984] de l'occasion d'expérience), c'est certainement une *erreur* ; car, d'une part, les conditions mêmes de l'existence matérielle s'opposent à la réalisation de certaines abstractions mathématiques ; et, d'autre part, tous les *faits authentiques* étudiés en science moderne

s'expliquent parfaitement en maintenant à la fois, et les constatations de bon sens avec tous les aspects de l'évidence propre aux intuitions sensibles, et la pleine valeur en leur ordre des lois et recherches scientifiques. La réflexion critique la plus exigeante démontre ainsi que, pour atteindre la pleine vérité accessible à notre raison sur le monde sensible et tout l'univers créé, les sciences philosophiques et les sciences positives modernes sont *complémentaires* et non pas *exclusives* [[°1985](#)]. La théorie proposée, qui exclut le bon sens au nom de la science, loin de s'imposer, est donc inacceptable.

Toute la synthèse de Whitehead cependant, est fondée sur cette erreur, qui lui permettait d'unifier ses explications des événements les plus divers, en donnant aux termes un sens très spécial où les notions scientifiques sont étendues non seulement aux corps, mais au monde psychologique, moral, religieux, métaphysique : ce qui en fait à la fois la valeur pour Whitehead et leur obscurité pour le commun des lecteurs. Si l'on essaie de traduire en langage ordinaire la théorie que nous venons de décrire, en acceptant cette réduction de tous les événements et de toutes les réalités à cette explication « scientifique », on aboutit, semble-t-il, à une sorte de panthéisme vague, à la fois matérialiste et spiritualiste, assez semblable à l'interprétation moniste de l'élan vital bergsonien [[§591](#) et [§593](#)], car il n'y a de réel que le flux du monde en évolution, et les innombrables événements qui en forment la trame harmonieuse, sont tous de *même nature*, qu'ils soient corporels sensibles, ou immatériels intelligibles, ou même divins.

Mais le panthéisme profond qui fait l'unité du système est souvent inconscient, et il est sans cesse tempéré et équilibré par les notations de bon sens qui soutiennent constamment les recherches des savants et que l'esprit anglo-saxon de Whitehead adopte spontanément ; il réussit même à les unifier, au moins empiriquement sinon logiquement, par son principe fondamental. Sans vouloir épuiser toutes les applications qu'il en a faites, il convient d'indiquer les plus importantes.

Précis d'histoire de philosophie

(§664 à §681)

3. - Le Monde de l'Homme.

§664). L'homme fait partie du monde physique par son corps, des vivants corporels par sa physiologie ; mais ce qui le caractérise comme homme, c'est sa vie intérieure consciente, surtout intellectuelle, morale et religieuse. Sans partir de l'intuition de notre « moi spirituel », mais bien de l'observation du monde sensible, Whitehead cependant n'explique pas la vie de l'esprit par les lois des corps ; mais plutôt, son originalité est d'étendre aux événements corporels les propriétés des faits de conscience (les uns et les autres ayant d'ailleurs la même réalité : celle du changement).

On peut semble-t-il, résumer les vues de notre philosophe, en cette proposition :

Tout événement est un « sujet » doué de « préhension », d'où peut naître avec la conscience, la vie de la connaissance et du vouloir libre.

Le *sujet* le mieux connu, pour le bon sens, est le moi conscient que nous sommes, et Whitehead l'admet spontanément. Mais cette propriété d'être sujet individuel d'activité (ce qu'on appelle personne, quand il est, comme chez nous, doué de liberté), peut-il s'étendre à d'autres « êtres », à d'autres événements de l'univers, puisqu'il n'y a rien d'autre de réel ? Oui, répond Whitehead, mais à condition de maintenir l'unité de l'ensemble. Comme tous les événements sont de même nature, chacun est un « sujet » comme notre moi. Et de même que la « monade » de Leibniz était le reflet de tout l'univers, dans l'ordre psychologique, par ses perceptions [[°1986](#)], ainsi chaque *événement* se relie aux autres et à l'univers entier par ses « préhensions ».

La *préhension* est la propriété pour un événement d'être ordonné à un autre (ou à une partie, un aspect d'un autre, qui est son objet) pour former (ou

non) avec lui un nouvel événement.

Il y a donc une double préhension : l'une *positive*, tendance à former une nouvelle réalité d'après le jeu, expliqué plus haut [[°1987](#)], des causes efficaces dirigées par la cause finale ; l'autre, *negative*, qui s'exprime par la répulsion et donc l'exclusion ou l'élimination de certains éléments quand se forme, par émergence, une nouvelle réalité qui, à son terme, est une valeur ou une satisfaction.

Ce qui est admis ou rejeté forme les « *objets* » de la préhension, lesquels embrassent en fait l'univers entier mis en relation (positive ou négative) avec chaque sujet ou chaque événement. Whitehead appelle « *superjet* » cet événement (ou sujet) en tant qu'il est ainsi une nouvelle unité synthétique qui exprime l'univers entier, comme faisait la *monade* dans l'ordre psychologique : miroir de l'univers, selon Leibniz.

Cette notion de « sujet », commune aux réalités conscientes et inconscientes permet de caractériser la « préhension » par le terme psychologique de *tendance* ou même de *sentiment* (feeling) ; et nous rejoignons ainsi la notion traditionnelle *d'appétit*, soit naturel chez les non connaissant, soit psychologique (appétit élicite) chez les connaissant [PDP [§682, sq.](#)].

À son tour, la notion de *tendance* (relation à un autre) caractérise non seulement l'appétit, mais la *connaissance* où elle constitue l'ordre *intentionnel* avec lequel s'ouvre le degré supérieur des faits de conscience. Il y a deux formes de connaissance, qui ne sont qu'un développement de la « préhension » : l'une sensible, l'autre intellectuelle.

Dans *l'ordre sensible* des événements corporels, nous avons la sensation ou perception, avec diverses espèces distinguées par leurs objets [[§666](#)]. Mais d'abord, toute connaissance se caractérise par son intentionnalité : elle est *en nous* la présence d'un objet qui est *hors de nous* : « Si, par exemple, dit Whitehead, le *vert* est pris comme objet sensible, ce “vert” ne se trouve pas simplement en A (dans notre conscience) où il est perçu, ni simplement en B (sur l'arbre) où il est situé d'après notre perception ; mais il est présent en A avec le mode de localisation en B. » [[°1989](#)]. Description fort exacte : mais au lieu de résoudre le paradoxe par la distinction du « physique » et du « psychologique » [PDP [§3](#)] Whitehead fait appel à sa théorie monadique

de l'événement qui est relié à l'univers entier par un réseau de « préhensions ». Ainsi « la sensation, dit-il, est la cognition de la préhension », tandis que, dans les êtres inconscients, « la préhension est une compréhension non cognitive » (à la façon des « perceptions sourdes » des monades leibniziennes).

Dans *l'ordre intellectuel*, la pensée spirituelle s'explique en nous par la conception d'*espaces vides* à l'intérieur du corps déjà unifié par un organisme physiologique. Cet organisme est en effet, constitué par plusieurs séries d'événements : changements physiques, chimiques, biologiques (vie végétative), fruit de la créativité de la nature, dans laquelle est à l'oeuvre un principe évident d'unité (cause finale) qui se traduit par notre *moi*, sujet individuel d'abord physique, mais aussi conscient et moral : à ce double aspect du moi, correspondent deux sortes de lieux : 1) les *espaces pleins*, remplis d'événements corporels ; 2) les *espaces vides*, lieux propres du champs d'activités incorporelles, comme nos pensées, mémoire, raisonnements, plans d'avenir, sentiments et décisions volontaires, etc. Ces événements spirituels sont à la fois l'écho des événements corporels et une source de réaction sur ceux-ci. Le « principe directeur d'unité » a pour rôle de subordonner les « actes de créativité minima », tels que les routines et habitudes corporelles, aux « actes de créativité maxima » qui sont les décisions conscientes orientées vers des fins idéales et morales ; le corps étant une sorte de « caisse de résonance » qui amplifie ces influences mutuelles. Les deux aspects, corps et âme, sont toujours liés, mais de telle façon qu'en progressant, la créativité engendre vraiment du nouveau : si, dans l'ordre physique, l'événement se contente d'accumuler dans son terme des richesses qu'il restitue intégralement en se dissolvant [[°1990](#)], dès qu'il y a *vie*, il y a vraie nouveauté, même dans la plante ; et au degré *conscient*, nous avons ainsi les nouvelles perfections, d'une part, de la connaissance, d'autre part de la volonté libre.

Le *vouloir libre* s'explique lui aussi par la « préhension », grâce à ses deux phases supérieures, appelées « supplémentaire » et « mentale » (*supplemental phase ; mental phase*). Par la connaissance en effet, l'événement s'adapte avec plus d'intensité aux objets qu'il s'approprie : la « préhension » devient alors « émotion » ; il en résulte un réel progrès sur la cause, une perfection supplémentaire (*supplemental phase*) ; et quand on

atteint le niveau spirituel imprégné de réflexion et de vie mentale, ce supplément se traduit en décision dominatrice : c'est le *vouloir libre* (mental phase).

Par cette théorie, Whitehead pense expliquer ce qui restait inexplicable en psychologie positiviste : l'action efficace de notre liberté sur les faits de conscience soumis au déterminisme des lois psychologiques. Pour lui, l'homme est comme une pyramide organique d'événements superposés qui sont, en bas, soumis au déterminisme des lois physiques, physiologiques et psychologiques ; mais qui sont au sommet dans l'ordre spirituel, libérés de la matière et de ses lois. Et pourtant, leur imbrication dans l'organisme constitue un seul sujet, plus complexe mais de même structure et de même nature que le moindre des événements naturels : ici encore, point de bifurcation ! Ce ne sont que des aspects d'une même réalité ; mais l'événement « pensée » ou « acte de volonté libre » (qui en Dieu, dans l'ange, ou en notre âme après la mort, peut constituer un « événement séparé ») n'est plus qu'un élément ou un aspect intégré avec les autres aspects corporels dans l'homme vivant sur terre. Il constitue sa personnalité, sa valeur suréminente, sa vie consciente et libre, (domaine de la culture, de la science, de la morale et de la religion), mais sans cesser de former un tout avec les autres événements et *sans distinction réelle*. Pour l'étudier, Whitehead demande la création d'une nouvelle science : une « physiologie psychologique » ou une « psychophysique » nouveau style, portant sur cette synthèse originale des phénomènes esprit-corps qui forment la vie humaine.

Il y a sans doute une réelle difficulté et même une contradiction flagrante à maintenir à la fois comme vraies, l'identité de nature et la diversité de perfection pour des activités, les unes corporelles et sensibles, les autres spirituelles dans l'intelligence et la volonté ; comme aussi de maintenir l'unité du devenir universel seul réel, avec les distinctions de sujets agissants, surtout quand il s'agit de sujets spirituels comme les personnes humaines. Whitehead lui-même reconnaît [[°1991](#)] que cette hypothèse est mystérieuse. Mais telle est la thèse fondamentale de la Philosophie organique, et tout en réservant notre jugement [[°1991](#)], nous devons nous mettre à ce point de vue pour comprendre le sens de cette philosophie. Après avoir expliqué le monde de l'homme en le rattachant étroitement par

la thèse de la « préhension » au monde physique, elle nous introduit dans un monde nouveau, nettement métaphysique, dont le sommet est Dieu.

4. - Dieu et la Métaphysique.

§665). Comme tout vrai philosophe, Whitehead se propose d'expliquer l'ensemble des choses visibles et invisibles, accessibles à notre raison. C'est pourquoi, outre les phénomènes sensibles (ou événements corporels) expliqués en sciences modernes par le réseau des lois mathématiques, il trouve et explique dans l'homme les réalités spirituelles qu'il « localise » dans les espaces vides. Mais d'autres aspects encore de notre vie humaine sont inexplicables par les seules lois du monde physique. De plus, l'univers en son entier postule un Créateur ou du moins un Ordonnateur : Whitehead s'est élevé à cette dernière explication métaphysique ; mais avant d'atteindre *Dieu* (en son *existence* et son *oeuvre*), il observe en nous un monde d'*objets psychologiques* qu'il explique par la théorie platonicienne d'un *monde intelligible*.

A) Le Monde intelligible.

§666). Au sein de l'universel devenir, il y a des aspects stables, immuables même, et *éternels*, que nous révèle la réflexion intellectuelle dont ils sont les objets ; ils doublent pour ainsi dire, dans l'ordre idéal des essences définissables, les aspects concrets qui constituent les « événements » à tous les étages de leur évolution : par exemple, à côté de ces morceaux de fer, ces pommiers, ces chiens, il y a l'essence éternelle du minéral, du végétal, de l'animal. À ce point de vue des *objets*, la propriété fondamentale des événements : la « *préhension* », se divise à nouveau en deux formes : l'une *physique*, l'autre *conceptuelle*. La première ordonne l'événement aux autres événements du monde physique et réel ; la seconde ordonne le même événement [[°1992](#)] aux formes éternelles du monde idéal ou possible. Les objets de la *préhension physique* sont les éléments qui, par les diverses causes, permettent à la créativité de la nature de produire l'ordre du monde (étudié jusqu'ici). Avec les objets de la *préhension conceptuelle* nous abordons le monde des *possibles*, nécessaire lui aussi à la pleine explication des faits.

On pourrait rapprocher ces objets éternels de ce qu'on appelle en scolastique les *universaux*, comme la blancheur, l'animalité, etc., natures abstraites douées comme telles de nécessité, d'immutabilité, d'éternité et d'unité bien définie [[°1993](#)]. Mais Whitehead lui-même fait des réserves : il n'admet pas la valeur de nos idées abstraites pour exprimer le réel : « Une entité réelle, dit-il, ne peut être décrite, même de façon approchée par des universaux, parce que d'autres entités réelles entrent en fait dans la composition de n'importe quelle entité réelle. Ainsi, chaque soi-disant universel est particulier en ce sens qu'il est ce qu'il est et distinct de tout autre ; et chaque soi-disant particulier est universel en ce sens qu'il entre dans la constitution d'autres entités réelles » [[°1994](#)]. Au lieu d'expliquer l'universalité de la nature abstraite par son aptitude à nous faire connaître un nombre infini d'individus réels où elle *peut* se réaliser en pleine *identité* (identité d'ordre *cognitif* qui respecte éventuellement la distinction réelle d'ordre *physique*), il lui applique sa théorie des *préhensions* et des *sujets* constitués par des organismes d'événements ; et si maintenant, aux éléments *réels* déjà nombreux et complexes dans une « occasion d'expérience » surtout du monde vivant, il ajoute d'autres *éléments idéaux*, c'est pour obéir aux faits d'expérience ; car il constate en ces faits trois sortes d'objets stables :

1) *Les objets sensibles*, qui sont les objets propres des sens externes : couleurs, senteurs, pesanteur, chaleur, etc. ; ces propriétés manifestent leur éternité parce qu'en elles-mêmes elles restent toujours *les mêmes*, tout en faisant partie d'innombrables groupes distincts où elles apparaissent et disparaissent sans cesse. Mais elles ne sont pas, au sens « dit » scolastique, « des accidents épingleés sur la substance » : elles sont la réalité d'idées éternelles possibles dont participent les événements réels. Elles sont connues, selon Whitehead, par une sensation « analytique », claire et immédiate ; elles constituent « la sphère de l'immédiateté présentationnelle » que l'école associationniste mettait en relief en y ramenant même, mais à tort, le contenu de toutes nos sciences expérimentales [[°1995](#)].

2) *Les objets perceptuels* : ce sont les sujets individuels saisis dans leur unité complexe par la *perception* sensible. Fidèle aux observations de la « Gestaltpsychologie », Whitehead estime que notre expérience saisit

d'abord *l'individu* comme un tout : cet arbre, cet homme, ce mur blanc ; et le cas le plus notable est celui de notre « moi personnel » : nous en avons la saisie, dit-il, « par mode d'efficace causale » : nous nous voyons intuitivement « comme un bloc réel au sein des autres blocs réels qui composent l'univers » [[°1996](#)] ; et, selon le mécanisme de la causalité décrit plus haut, nous nous voyons, par l'intermédiaire de multiples « préhensions », comme une « fonction d'unification d'une multitude de choses qui sont autres que nous-mêmes ». Cette perception est donc beaucoup plus profonde et plus riche que la simple sensation ; mais elle est aussi moins claire. Les objets perceptuels appartiennent aussi au monde des idées éternelles, parce qu'ils expliquent la *permanence* des sujets agissants et de l'ordre du monde qui résulte de leur action.

3) *Les objets scientifiques*, qui, plus évidemment encore, appartiennent au monde intelligible, car ils sont déterminés dans les sciences modernes comme « sujets » des lois mathématiques dont l'efficacité universelle et nécessaire est notoire.

Tous ces objets parfaitement définis et distincts forment un monde hiérarchisé et ordonné, à la manière du monde idéal de Platon : chacun d'eux, comme essence possible, y a des rapports d'adaptation ou d'exclusion avec tous les autres. Mais à la différence du monde platonicien, ils ne sont pas indépendants du monde sensible : c'est au contraire la condition de leur réalité que d'en être l'élément constitutif métaphysique qui explique ce qu'il y a de permanent dans le devenir universel. Celui-ci reste toujours l'unique réalité : l'exclusion a priori de toute « bifurcation » ou distinction réelle entre les deux mondes, l'un spirituel (intelligible), l'autre corporel (sensible) reste le principe fondamental de la « philosophie organique » : tous les événements dont l'ordre fait l'univers ont tous la même perfection essentielle.

Ce principe joue le même rôle que le principe de participation en platonisme et en augustinisme, avec la différence capitale qu'il nie la distinction réelle entre le monde idéal et le monde multiple et changeant qui y participe. La *participation* devient *l'insertion* des objets éternels en chacun des « événements » dont l'organisme forme l'universel devenir [[°1997](#)]. Mais, avec une extraordinaire acuité, attentive aux multiples

aspects de l'expérience, Whitehead décrit sans se lasser cette « insertion des Idées éternelles dans l'Événement » de l'univers, respectant la complexité très riche des faits. Car les Idées prises en soi (dans l'ordre logique des possibles) s'associent et s'excluent de multiples façons dans un monde hypothétique qui ne correspond pas toujours au monde réel : c'est le rôle des sciences d'opérer les vérifications qui déterminent quelles sont les insertions *réelles*, savoir, celles qui sont compatibles avec les conditions antécédentes posées dans l'univers par le degré de perfection où l'a conduit la « créativité de la Nature ».

Whitehead obtient ainsi de nombreuses conséquences, parfois inattendues en tous les domaines, par exemple, en *art* et en *poésie* dont le rôle propre selon lui, est de saisir le Monde idéal en sa valeur éternelle et sa beauté pure pour l'exprimer en poèmes, en symphonies, en peintures et en oeuvres d'art de tout genre. D'autres conséquences concernent la sociologie, la vie religieuse et morale, et d'abord la *Théodicée*.

B) Dieu : son existence et sa nature.

§667). En philosophie, le problème de Dieu, le plus important en métaphysique, est celui de la « Cause suprême », dernière explication de l'univers dont on cherche d'abord à prouver *l'existence*.

Bien que, en un sens, la réalité de Dieu s'impose avec la même force que celle de la « créativité de la Nature » qui explique tout ; cependant, considéré comme une réalité spéciale, un « sujet » à la manière de tout événement, et surtout conscient et personnel comme notre « moi », sujet par excellence, Dieu n'est pas l'objet d'une intuition immédiate et son existence doit être démontrée : « Dans l'ensemble, dit Whitehead, la théologie chrétienne soutient que la doctrine de l'existence d'un Dieu personnel est vraie, mais en subordonnant cette croyance à une inférence » [[°1998](#)] ; et il loue la sagesse de cette position. Mais il faut, selon lui, refuser toute valeur aux preuves ordinaires, qui passent du monde comme effet à Dieu comme cause, comme s'il y avait deux substances distinctes. C'est plutôt en réfléchissant sur l'ensemble du monde réalisant son ordre par la pénétration des Idées éternelles que l'on voit clairement l'existence de Dieu.

« Nous concevons la réalité, dit Whitehead, comme étant en relation essentielle avec une possibilité insondable. Les objets éternels fournissent aux cas réels des types hiérarchiques, compris ou exclus dans tout genre de distinction. Une autre vue de la même vérité est que tout cas réel est une limitation imposée à la possibilité et qu'en vertu de cette limitation, émerge la valeur particulière de cet ensemble de choses... Chaque cas réel... se définit comme un accomplissement individuel particulier, une concentration limitée formant un foyer dans un domaine sans borne d'objets éternels » [[°1999](#)]. Il est clair que cette détermination ne s'explique pas par elle-même : il faut un principe de *choix* pour limiter cette possibilité infinie et réaliser l'ordre, source de valeurs toujours nouvelles. Ce principe ultime d'explication, c'est Dieu : « Dieu est la limitation ultime ; et son existence, ajoute Whitehead, est l'ultime irrationalité, car on ne peut donner aucune raison de cette limitation particulière qu'il est dans sa nature de nous imposer » (en d'autres termes, la volonté libre de Dieu est cause ultime de tout et elle-même n'a pas de cause). « Dieu n'est pas concret, mais il est le fondement de la réalité concrète. On ne peut donner aucune raison de la nature de Dieu, parce que cette nature est la base de toute rationalité » [[°2000](#)].

Cette preuve par l'ordre du monde est excellente, surtout si l'on souligne le caractère *personnel* du Sujet suprême qui est Dieu ; car en philosophie organique, cet « Événement ultime » qui unifie tous les autres a droit comme tout événement aux prérogatives du *sujet* ; y compris, vu son rang au sommet du réel, la *conscience* avec ses connaissances intellectuelles et ses décisions libres telles que nous les constatons en notre propre personnalité.

Mais le principe fondamental de Whitehead est un glaive à deux tranchants. Si Dieu, ainsi affirmé comme source de l'ordre parce qu'il s'identifie avec la « créativité de la Nature » d'où sort sans répit l'avance de l'univers vers la valeur [[°2001](#)], possède d'authentiques attributs d'existence réelle, d'éternité, de vie, d'intelligence, de sagesse, d'activité libre et universelle et de *personnalité* ; — d'autre part, si on le conçoit comme *distinct réellement* de l'univers, son oeuvre, ou comme Être en soi et absolu, il les perd tous sans exception : car seul le devenir éternel existe comme réalité, tout le reste n'est « qu'abstraction vide ». « Il n'y a pas d'être, déclare Whitehead,

fût-il Dieu, qui n'ait besoin que de soi-même pour exister » [[°2002](#)]. En conséquence, il ne peut y avoir en cette philosophie aucune connaissance valable des perfections de Dieu pris en lui-même ou de ses *attributs absolus*. Dieu fait partie du monde par son essence même : tous ses attributs sont *relatifs* à son oeuvre.

C) Dieu et son Oeuvre.

§668). À ce nouveau point de vue, il faut distinguer en Dieu la nature *primordiale* et la nature *conséquente*.

1) *La nature primordiale* est Dieu en tant qu'il s'identifie au monde des Idées éternelles et immuables comme source d'intelligibilité de l'univers en ses éléments stables. On peut, semble-t-il, comprendre exactement cette théorie en l'identifiant à la théorie de l'Exemplarisme augustinien, mais en notant qu'au lieu d'avoir une Réalité spirituelle (celle du Verbe divin par qui tout est créé) on a une notion abstraite qui n'est pas réelle. Pourtant, dans cet ordre intermédiaire des Idées éternelles, qui est celui du « Noûs » de Plotin christianisé par saint Augustin [[°2003](#)], Dieu comme « Nature primordiale » est bien la Sagesse créatrice et ordonnatrice de l'univers jusqu'en ses moindres détails ; mais à ce stade, il n'est pas encore réel : il ne le devient qu'au deuxième stade.

2) *La nature conséquente* est en effet « l'Idée éternelle en tant qu'élément constitutif des événements en leur aspect d'unité et de stabilité » ; et c'est elle qui donne à notre idée de Dieu un contenu vraiment *réel*, le même que celui de l'universel devenir proclamé seule réalité. On comprend à ce point de vue que Dieu doive être dit « limité » ou « fini » ; car, pour imprégner les événements eux-mêmes insérés dans un ordre où les antécédents existants déterminent et ainsi *limitent* les conséquents, l'Idée éternelle doit nécessairement se limiter. En ce sens encore, toute valeur est une limite, puisque la causalité conduit l'Idée à une « fin » dans la « satisfaction » d'une nouveauté bien réelle et, par suite, bien déterminée. Mais cela n'empêche pas qu'au stade du monde idéal, Dieu soit en même temps la *Sagesse infinie*.

Cette théodicée implique peut-être une contradiction insurmontable, comme nous le dirons plus bas [[°2004](#)]. Sans oublier cette grave réserve, il convient

de montrer la richesse du principe qui la fonde, en en explicitant les dernières conséquences d'ordre moral et religieux.

5. - La Morale et la Religion.

En parlant du monde de l'homme, nous avons réservé le problème de sa destinée, parce qu'il suppose résolu celui de Dieu, Dieu seul étant notre vraie fin dernière. Une autre question préalable se présente, celle de *l'immortalité* de l'âme, pour savoir si le but s'obtient ici-bas ou dans l'au-delà. De la fin dernière découlent les notions de *bien* et de *mal moral*, qui ont chez l'homme divers aspects non seulement d'ordre personnel, mais *social* : ce sont les diverses valeurs que Whitehead s'efforce d'unifier par la notion d'*Importance*. Enfin, la morale s'achève par la *Religion*, comme l'univers par Dieu.

A) Immortalité de l'âme et fin dernière.

§669). Whitehead admet l'immortalité de l'âme humaine, même au sens de survie personnelle, sans pourtant en donner une idée bien claire. Il la rattache en effet à l'éternité du monde idéal et spécialement des Idées de valeur et de justice morale qui imprègnent, nous en avons l'expérience, la vie consciente personnelle des hommes. Notre personnalité libre et responsable persévère à travers toute notre existence et cette permanence est le fondement de notre comportement social : « La notion de loi civile, dit Whitehead, est basée sur elle. C'est le même homme qui est envoyé en prison et qui avait commis le vol ; et les mêmes réalités survivent pendant des siècles et pendant des milliers d'années » [[°2005](#)]. Cette permanence n'est d'ailleurs qu'un cas de l'insertion des Objets éternels dans les événements du monde temporel : il y a réaction entre les deux mondes qui coopèrent à l'explication des « occasions d'expérience ». Si l'« Objet » trouve sa réalité en s'insérant dans l'événement qui passe, celui-ci à son tour participe à la durée de l'Objet éternel. « Ainsi, conclut Whitehead, la réalisation effective de la valeur (Objet éternel) dans le monde du changement devrait trouver sa contre-partie dans le monde de la valeur. Ceci signifie que la personnalité temporelle dans un monde, implique la personnalité immortelle dans l'autre » [[°2006](#)]. Cette preuve a toute la valeur de la « philosophie de l'organisme », mais n'en a point d'autre... On

peut du moins en conclure que, pour Whitehead, notre destinée morale ne trouve pas son terme définitif en cette vie passagère, mais qu'elle se poursuit en quelque façon dans un « monde idéal » où notre vie personnelle rejoint la « Nature primordiale » de Dieu.

Il semble que cette « vie avec Dieu dans le Royaume des Idées éternelles » constitue la fin dernière ou l'idéal [°2007] qui fonde la vie morale de l'homme et des sociétés. Resterait, après avoir ainsi fixé le *but* de la vie, à indiquer les *moyens* qui y conduisent chacun en particulier et tous socialement. Mais, dans la philosophie telle que Whitehead a eu le temps de l'exposer ou de la constituer, si déjà le but est dans le vague, les moyens sont encore moins précis. En quoi consiste l'obligation morale, sur quelles activités porte-t-elle, à l'égard de Dieu, du prochain, de la vie sociale ? Rien n'est clairement déterminé. On trouve pourtant quelques vues plus générales sur la nature du bien et du mal, sur les caractères de la moralité et sur la Religion qui découlent très logiquement des principes fondamentaux du système.

B) Le Bien et le Mal.

§670). Ces notions de base en Éthique relèvent d'abord du sens commun, et à ce titre elles sont présentes à toute Morale ; mais la philosophie de Whitehead qui se veut en continuité avec les sciences modernes arrive difficilement à les préciser, parce qu'elles sont en dehors de l'objet propre de ces sciences dominées par les mathématiques. C'est semble-t-il dans la notion de causalité expliquée par la « préhension » que l'on peut trouver quelque lumière. Au terme, en effet, de la production d'un événement, on trouve une *satisfaction* qui jouit d'une nouvelle *valeur* ; celle-ci est une nouvelle *perfection* et c'est en ce sens que « tout s'explique par la créativité de la Nature qui avance sans relâche vers une *perfection meilleure* ». Ce qu'on appelle *Bien*, c'est normalement cette « perfection meilleure » et, comme tel, parce qu'il est un des aspects les plus stables et les plus nécessaires de l'avance créatrice du monde, le Bien doit trouver son idéal dans le monde des Idées éternelles où on peut l'identifier à la fin dernière, but de la création.

Mais nous savons aussi que, pour prendre rang parmi les réalités, toute Idée doit s'insérer dans le flux du devenir universel où elle se trouve limitée.

Ainsi, tout Bien absolu est illusoire, toute beauté a besoin d'une ombre pour ressortir et l'ordre de la vie, pour éviter la monotonie, doit vaincre une résistance et surmonter le désordre. En ce sens, le *mal* qui est l'opposé du bien, lui est toujours mélangé pour lui permettre d'exister, et il est quelque chose de positif. « Le mal, dit Whitehead, est positif et destructeur ; le bien est positif et créateur » [[°2008](#)]. Il faut évidemment vaincre le mal, mais sans s'étonner de le rencontrer partout, comme le fait sans cesse la « créativité de la Nature ».

Sous cet aspect, le Bien véritable n'est pas dans le monde idéal : Dieu n'est pas ce Bien infini qui n'est qu'un pur possible, abstrait et non réel. Comme vrai bien, celui qui existe, et comme Bien suprême, fin dernière de notre destinée, il est dans *l'étape meilleure* que le devenir universel atteint sans cesse en accomplissant le phénomène de concrescence. — Mais en même temps, puisqu'il n'y a point de « bifurcation », pas de distinction entre les deux mondes (l'un changeant, l'autre idéal), il faut maintenir que le Bien suprême, sous un autre aspect, appartient au monde éternel des Idées.

Bref, Dieu comme fin dernière est vraiment *l'identité des contraires*. C'est de là que viennent le caractère social de la moralité et le rôle de la Sagesse en sa pratique.

C) **Moralité sociale.**

§671). Pour atteindre en effet cette fin dernière, toujours fuyante comme réalité, mais éternelle comme idéal, le moyen doit être, semble-t-il, de coopérer à l'avance créatrice en développant la culture et le progrès de la civilisation qui réalise dans la société humaine le bien meilleur, terme de la créativité. Whitehead complète ainsi la morale par une « sociologie » où il fait l'histoire de cette culture en interprétant les faits d'après ses principes métaphysiques.

Dans l'avance créatrice du monde, note-t-il, qu'elle soit morale ou physique, il y a toujours deux aspects : celui des conditions préexistantes qui fournissent les éléments de la causalité, et celui de la perfection nouvelle vers laquelle pousse la cause finale : et celle-ci est un reflet des valeurs du monde idéal ; tandis que la masse des conditions préalables, dont la réalité est celle du monde physique, objet d'expérience, constitue ce

qu'on appelle la force. De là les deux facteurs qui toujours coopèrent à l'avance créatrice : la *force* qui s'impose par la violence physique ; l'*idée* qui relève de la liberté éclairée par les plans de la raison et qui procède par persuasion pour insérer l'idéal dans les faits.

Le progrès de la civilisation qui est le vrai but de la vie humaine [°2009], est évidemment la victoire de l'ordre idéal, s'insérant dans les conditions préalables du devenir dont la masse constitue la force ; ou, selon la formule inspirée de Platon, c'est la *victoire de la persuasion sur la force*. Or, c'est là l'oeuvre de la sagesse, vertu principale de l'homme, coopérant par sa vie morale au progrès du monde.

La *Sagesse*, en effet, est « la fonction de synthèse » (des aspirations idéales et des forces ou tendances matérielles) qui, à partir de conditions données, aboutit à la *réalisation* en dirigeant l'oeuvre de la liberté.

Quant à cette liberté, elle se définit ici « la possibilité de réaliser ses desseins » [°2010]. Whitehead la considère avant tout dans son rôle actif d'assistance à l'homme sage qui cherche à faire le bien. Et, dans une vaste fresque historique, il montre dans l'humanité les progrès de la moralité comme liés à ceux de cette liberté, prérogative de la personne humaine : Ainsi comprise, elle était inconnue du monde antique pour qui une masse d'esclaves était jugée indispensable à la civilisation. Mais les spéculations des philosophes, platoniciens, stoïciens, et surtout la loi évangélique proclamée par le Christ, apportèrent la force *idéale* qui peu à peu, à travers les résistances et les tâtonnements du Moyen Âge et de la Réforme, aboutit de nos jours à l'épanouissement de l'idéal démocratique. La bonne marche de ces progrès dépend de la sagesse des gouvernements.

La *Sagesse politique* consiste dans un juste équilibre entre les libertés légitimes, celles des citoyens comme personnes et de tous les groupements sociaux restreints, professionnels, culturels, religieux, etc. d'une part ; et, d'autre part, l'organisation sociale fondée sur la tradition. Cette vertu fondamentale permettra à chacun de favoriser selon ses moyens la « créativité de la nature » et ces multiples sagesse personnelles, coordonnées en mouvement d'ensemble par la Sagesse de l'État, seront capables d'agir efficacement même sur les lois de la nature pour les modifier à l'avantage de l'humanité. Car ces deux mondes qui n'en font

qu'un, monde idéal et force physique, réagissent l'un sur l'autre : il n'y a rien d'absolu dans la réalité, et la créativité dirigée par l'Idée éternelle peut changer les lois naturelles, comme saint Augustin le disait de la toute-puissance de Dieu créateur [°2011]. « Le progrès, conclut Whitehead, consiste dans une modification des lois de la nature telle que la République terrestre puisse être conforme à cette société que doit découvrir idéalement la divination de la Sagesse » [°2012]. Il indique ainsi assez clairement ce qu'il entend par le but de la vie et notre destinée, base de la morale ; et aussi, sans entrer dans les détails, le devoir de vivre avec sagesse qui en découle pour tout homme raisonnable, comme pour tout homme d'État digne de sa mission.

D) **Moralité de l'Importance.**

§672). Puisque ce bien meilleur, obtenu par la sagesse au terme du changement, est précisément la *valeur*, on doit dire que cette moralité se fonde sur la notion de valeur ; mais chez Whitehead, cette conclusion demande deux remarques, l'une péjorative, l'autre optimiste, cette dernière expliquant la valeur par *l'Importance*.

1) D'une part, toute valeur, pour être réelle, doit perdre son caractère absolu ; parce qu'elle s'identifie avec l'universel devenir, elle devient provisoire et relative. Il faut le dire des deux principales formes : la *vérité* et la *bonté*. La science moderne elle-même, qui poursuit la première forme, doit se contenter de *vérités provisoires*, comme le montre le progrès des théories physiques et des mathématiques elles-mêmes. Les lois scientifiques sont vraies, mais pour le stade atteint par le savant, en attendant les transformations parfois profondes dues aux nouvelles découvertes. Et de même, le *bien meilleur* que la sagesse des hommes réalise aujourd'hui est loin d'être le Bien absolu ! Il est relatif au degré de civilisation obtenu et qu'on se propose d'améliorer : la fin dernière possédée en réalité ne sera jamais le bien absolu. Parfois, Whitehead essaie de surmonter la difficulté en ramenant les diverses valeurs relatives : celles d'ordre, d'unité, de vie, etc., et aussi celles de vérité et de bonté même morale, à la *Beauté* comme valeur suprême : « Tout ordre, dit-il, est un ordre esthétique, et l'ordre moral n'est qu'un certain aspect de l'ordre esthétique » [°2013]. Mais comme il définit la beauté : « l'adaptation mutuelle de différents facteurs

dans une occasion d'expérience » [[°2014](#)], cette valeur esthétique elle-même devient relative au degré de perfection atteint par le devenir.

2) D'autre part, cependant, Whitehead insiste sur l'aspect *permanent* des valeurs, tellement qu'il prouve par là l'immortalité de l'âme : d'où une vue synthétique qui l'amène à définir la moralité par une nouvelle notion, celle *d'importance*.

« La moralité, dit-il, consiste dans le contrôle du devenir, de façon à en *maximaliser l'importance* » ; et « maximaliser l'importance, ajoute-t-il, c'est faire effort vers la grandeur de l'expérience » [[°2015](#)], cette grandeur étant la synthèse des efforts personnels qui coopèrent à la « marche de l'univers vers le meilleur ».

C'est pourquoi, l'Importance n'est pas une valeur spéciale : c'est la valeur suprême, au delà et au dessus du vrai, du bien et du beau lui-même. Elle est l'aspect le meilleur du devenir universel, seule réalité ; elle en est *l'actualité* même en tant qu'elle jouit d'elle-même au terme de tout événement [[°2016](#)]. Elle fait ainsi la fusion du fini et de l'infini, l'union réelle des deux mondes, idéal et physique : elle est, dans le flux du devenir, l'immanence divine qui le fait participer aux Objets éternels.

Par là enfin, la morale revêt un caractère religieux ; car, conclut Whitehead, « la morale et la religion se présentent comme deux aspects de cet effort humain vers le mieux dans chaque événement... La morale insiste sur l'événement de détail, alors que la religion insiste sur l'unité de l'idéal inhérent à l'univers » [[°2017](#)].

E) La Religion.

§673). Dieu étant notre fin dernière, toute vraie morale est religieuse. Cette vérité philosophique doit de plus s'harmoniser en fait avec l'existence de la Religion révélée : celle du Christ qui donne à l'humanité le seul moyen efficace d'atteindre sa destinée. Whitehead accepte cette conséquence, mais il interprète le fait religieux en fonction de ses propres principes et le résultat final est fort décevant.

D'abord, il est vrai, il relève à bon droit le *rôle psychologique* des rites religieux. La vraie religion, dit-il, est un fait intérieur : c'est dans cette vie mentale du coeur et de la pensée, où s'affirme la personne humaine, que se réalise l'« événement » appelé *culte divin* [°2018]. C'est par là que Dieu, immanent au monde avec les Objets éternels, se manifeste personnellement à l'homme évolué, à mesure qu'il avance dans le progrès moral. Il y a là un *choix de Dieu* qui s'insère dans le devenir en régissant la vie spirituelle de cet homme ; c'est de sa part un vrai « acte d'amour » et l'homme doit y répondre par un « culte d'amour » où se résume « la Loi et les Prophètes » : c'est le meilleur moyen pour lui de coopérer au progrès de la « créativité de la Nature ». Sur cette base, l'organisation sociale de la religion chrétienne est une des forces spirituelles les plus efficaces pour faire progresser la civilisation et conduire l'humanité à sa destinée : l'épanouissement d'une vie toujours meilleure. Son action, guidée par la sagesse, porte d'abord sur les personnes, pour s'étendre ensuite par elles aux familles et aux États. Ainsi, la Religion sous son aspect doctrinal, peut se définir : « un système de vérités générales, lesquelles, pour autant qu'on s'y tienne sincèrement et qu'on s'y attache avec ferveur, ont pour effet de transformer le caractère » [°2019].

Mais si de telles formules rejoignent souvent les enseignements de l'Écriture et peuvent ainsi prendre un sens excellent, ce n'est pas en ce sens que les entend Whitehead. « L'âge de la foi, dit-il, est l'âge de la raison » [°2020]. Les vérités religieuses sont donc comprises dans les limites de la philosophie. « Le dogme, ajoute-t-il, doit reposer sur des fondements métaphysiques rationnels, résultant de la critique des notions en présence et de l'effort en vue d'exprimer les concepts les plus généraux, convenant à l'intégrité de l'univers » [°2021]. Il n'y a donc, dans la Révélation, pas plus de vérités définitives (ou infaillibles en soi) que dans la science et la philosophie. « Un dogme, dit-il, exprime un fait tel qu'il apparaît dans une certaine sphère de pensée... Proclamer qu'un dogme est définitif, absolu, c'est proclamer que la sphère de pensée dans laquelle il est né, l'est également » [°2022].

Un tel principe est peut-être compatible avec une religion protestante fondée sur le libre examen ; et il laisse intact les aspects de haute noblesse morale et religieuse que nous avons relevés chez Whitehead. Mais en lui-

même, il est l'expression même de l'hérésie rationaliste ; et il soumet ici la Révélation à des principes métaphysiques qui la pervertissent et la détruisent de fond en comble.

§674) CONCLUSION. La philosophie organique de Whitehead est un essai très remarquable pour tirer une vraie synthèse philosophique des dernières découvertes de la science physico-mathématique moderne. Son grand progrès sur le premier essai du positivisme d'A. Comte est de ne pas en rester au seul phénomène sensible, comme le fait encore le communisme athée, et de ne pas réduire la Philosophie à une simple « méthodologie » des sciences positives qui en constitueraient tout le *contenu*. Au contraire son principe fondamental qui unifie parfaitement, à son point de vue, tous les multiples aspects de l'univers, s'affirme au niveau de la *métaphysique*, dont Whitehead proclame la valeur et la nécessité en la définissant : « La science qui recherche les idées générales indispensables à l'analyse de tout ce qui se produit (happenings) » [[°2023](#)]. Il a conçu ainsi une vaste synthèse comparable à celle des plus grands philosophes.

Son originalité, qui fait aussi sa faiblesse, est de reposer toute entière sur le *postulat de l'identité* entre tous les aspects du réel : corporels et spirituels, changeants et stables, temporels et éternels, créés et divins, déterminisme physique et liberté consciente. Les distinctions et les différences de perfection qui s'imposent à l'expérience, ne sont pas niées sur le plan du bon sens ou des premières lois « approximatives » de la science, pas plus que sur le plan pragmatique de l'éducation et de la science politique. Le bon sens de l'empirisme anglo-saxon garde ici tous ses droits et tamise de vraisemblance les paradoxes les plus hardis du système. Mais toutes ces richesses multiples et changeantes s'enracinent en un même fond secret, seul existant : l'unique réalité du flux incessant de l'univers, dont l'image la plus suggestive est peut-être le Logos d'Héraclite, synthèse des contraires [[§8-§9](#)].

Cette intuition primordiale, qui s'exprime partout et très souvent par le refus a priori de la *bifurcation*, ne peut évidemment être démontrée, puisqu'elle est le principe premier par lequel toutes les autres thèses du système sont ensuite démontrées et très logiquement déduites pour être construites en synthèse universelle. Elle semble être, chez Whitehead, une

interprétation spontanée des dernières découvertes de la science moderne, dont l'objet est le pur phénomène, « occasion d'expérience ». Son principe est la transposition dans l'ordre métaphysique (celui de l'être réel, existant ou de l'être comme tel) des grandes théories ou hypothèses, légitimes en sciences positives pour unifier et diriger les expériences. Or, non seulement cette transposition manque de justification critique, comme nous l'avons dit, mais elle est insoutenable et certainement erronée, parce qu'elle aboutit à des contradictions flagrantes au sujet des constatations les plus évidentes du bon sens. Dès lors, on comprend que Whitehead se propose la refonte radicale du langage pour faire exprimer par des mots anciens, assortis de nouvelles définitions, ce qui découle de son principe fondamental, mais il n'aboutit ainsi qu'à des équivoques continues, et à une obscurité proverbiale, trop souvent inintelligible, car le langage ordinaire reflète spontanément d'abord les premières évidences du bon sens, comme la distinction réelle entre l'esprit vivant et la matière inerte, entre un homme et un arbre par exemple, et entre Dieu infini et un être limité et changeant comme chacun de nous.

Un exemple notable de ces équivoques est la longue polémique qu'a menée Whitehead contre ce qu'il appelle le « *matérialisme scientifique* », car il donne sa doctrine pour un « spiritualisme », puisqu'il admet, en un sens, la personne humaine et aussi, Dieu qui la dirige par son amour personnel. Mais le « matérialisme » dont il parle est la conception d'une pluralité de *substances*, non seulement corporelles mais aussi spirituelles (âmes, anges et Dieu), dont chacune « existe en soi », comme sujet de ses accidents distincts d'elle, étant elle-même distincte de toute autre... Et il lui substitue la théorie d'un « *flux*, comme tel partout identique, de phénomènes ordonnés et unifiés depuis les événements corporels jusqu'aux aspects éternels des Objets possibles qui culminent dans la nature primordiale de Dieu ».

La nouvelle solution est-elle un spiritualisme ou un matérialisme ? un panthéisme naturaliste ou un pluralisme personnaliste ? Cette théorie de la « créativité » n'est, en un sens, ni idéaliste ni matérialiste : mais elle est plutôt les deux à la fois (ou à volonté), puisqu'elle affirme *l'identité* de l'esprit et du corps dans une même réalité qui devient ainsi impensable. Whitehead s'en est lui-même aperçu et il remarque : « La théorie que je

présente admet un plus grand mystère ultime et une plus profonde ignorance. Le passé et l'avenir se montrent et se mêlent dans un présent mal défini. La présence active du passage qui pousse la nature en avant doit être cherchée à travers le tout, dans le passé le plus lointain comme dans la portion la plus étroite du présent. Peut-être aussi dans l'avenir non réalisé... Peut-être aussi dans l'avenir qui aurait pu être aussi bien que dans l'avenir qui sera » [[°2024](#)].

Mais il ne suffit pas de nier, fût-ce sciemment et persévèrement, une distinction aussi évidente, pour la rendre illégitime ou pour l'extirper de la réalité. L'appel au mystère, qu'on trouve aussi chez le philosophe chrétien pour réserver à la théologie certaines vérités religieuses, n'est légitime que si la formule dogmatique n'affirme rien d'opposé aux évidences du bon sens : et c'est ce que montre la théologie catholique pour les mystères les plus profonds de la Foi, comme la Sainte Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, etc. Mais le « mystère » invoqué par Whitehead est la contradiction pure et il exige, de l'aveu même de notre philosophe, qu'on abandonne et qu'on rectifie les affirmations les plus solides du bon sens. Tel est son vice rédhibitoire, sa faiblesse radicale.

Reconnaissons cependant le grand pas en avant accompli vers la métaphysique par cette importante synthèse qui vient supplanter le positivisme démodé. Whitehead a bien sa place au début du « réveil métaphysique » ; mais les autres aspects sont un progrès plus décisif encore, parce qu'ils prennent le chemin non plus du monde externe et des sciences, mais de notre âme en sa pensée et son action spirituelle.

§674bis). Un autre savant célèbre au XXe siècle, non plus en mathématiques, mais en paléontologie, Pierre **Teilhard de Chardin** [[b181](#)], défend une « Vision du monde » fondée, comme chez Whitehead, sur la loi d'évolution, mais qui est, dans sa présentation, moins ouvertement philosophique.

Né à Sarcenat (près de Clermont-Ferrant), il entre dans la Compagnie de Jésus en 1899 et est ordonné prêtre en 1911. De 1920 à 1923, il est professeur de géologie et de paléontologie à l'Institut catholique de Paris, et, de 1923 à 1946, il fait partie de plusieurs expéditions scientifiques et séjourne spécialement en Chine où il découvre la civilisation paléolithique

des Ordos et prend part aux fouilles de Chou-Kou-Tien près de Pékin où fut trouvé le Siananthropus. Revenu à Paris en 1946, il donne un cours de géologie à la Sorbonne (1949-1951). Il va ensuite aux U. S. A. où il est attaché à la Wenner-Gren Foundation de New York et s'occupe des recherches anthropologiques en Afrique du Sud. Il meurt à New York en 1955 et c'est un comité international de savants qui dirige l'édition complète de ses œuvres.

1. — *Vue d'ensemble*. Teilhard n'avait publié qu'un petit nombre d'articles, la plupart d'ordre scientifique ; mais il laissait en manuscrits un grand nombre *d'essais* (environ 200) souvent fort courts, reprenant sans cesse la même intuition fondamentale qu'il présente dès 1916 en écrivant *La vie cosmique* et en 1917 *Mon Univers*. Il y voit se développer dans une harmonieuse unité le plan de la Providence, depuis la création du monde matériel conformément aux lois découvertes par la science moderne, jusqu'au salut des prédestinés selon les lois du Royaume du Christ, l'Homme-Dieu, décrites surtout par saint Paul. Il y a ainsi deux domaines distincts dans cette « vision du monde » : l'un est celui de la science moderne dont l'objet est le *phénomène*, y compris le « phénomène humain » étudié en psychologie expérimentale et en sociologie ; l'autre, celui d'une *spiritualité* fondée sur la Foi catholique et spécialement sur certains passages de saint Paul. Le second est un complément d'ordre théologique par lequel Teilhard passe directement des certitudes « scientifiques », obtenues par les méthodes propres aux sciences positives modernes, à une doctrine qui suppose l'adhésion, par un acte de foi libre, à la vérité révélée par Dieu. Deux « essais » plus considérables résument bien ces deux aspects fondamentaux : *Le Phénomène humain*, composé dès 1940, édité seulement en 1955 ; *Le Milieu divin*, écrit en 1927, édité en 1957. Mais ni l'un ni l'autre, *en droit*, ne relève d'une histoire de la philosophie : le premier se donne « uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique » [[°2025](#)] ; le second est un essai de spiritualité catholique.

Mais en fait, il n'était pas possible de lier ces deux aspects en une synthèse cohérente sans faire appel à une philosophie. Teilhard lui-même l'a senti et, d'instinct, il s'est tourné vers une nouvelle métaphysique fondée sur l'évolution, comme l'avait fait Whitehead. Pour comprendre cette solution

destinée à remplacer la « métaphysique traditionnelle de l'être », nous devons d'abord indiquer le sens de la loi scientifique qui l'a suggérée et devrait la justifier, laquelle d'ailleurs, malgré tout, ne manque pas de certains aspects philosophiques.

2. — *Loi scientifique de « complexité-conscience »*. L'intuition fondamentale de Teilhard est donc d'appliquer à tout l'univers, depuis le « Fiat » créateur jusqu'à la consommation du plan divin au jugement dernier, la même loi d'évolution qui est vérifiée par les sciences modernes, chacune dans le champ plus restreint qui lui est accessible : celui des faits d'expérience sensible (phénomènes) observés et mesurés par des moyens convenables à chaque secteur : astronomie, physique, chimie, biologie, psychologie, sociologie. Cette loi, qui est certainement démontrée par induction valable en son domaine, affirme : (1) tout l'univers créé est en évolution, non pas d'une manière cyclique, comme pensaient les anciens ou Nietzsche [°2026], mais en une direction déterminée par une fin, et donc irréversible ; (2) ce développement part toujours d'éléments plus simples et aussi plus nombreux et moins déterminés, pour aller vers des synthèses plus parfaites et plus cohérentes ; (3) ce progrès vers une *complexité* plus riche et plus unifiée procède par crises, dont les principales facilement observables sont, après l'organisation des êtres purement matériels, le passage à la *vie* (biosphère) ; puis, dans la vie animale, l'apparition de la *conscience* qui s'épanouit, au sommet de la branche des « hominiens » par la réflexion de l'esprit (noosphère).

Ces faits dûment constatés ont suggéré à Teilhard l'hypothèse [°2027] de l'universalité de la conscience, fondée sur ce qu'on peut appeler le *principe de l'unité de la nature* : « tous les êtres créés sont faits sur le même modèle et obéissent aux mêmes lois pour construire comme un seul tout parfaitement unifié » [°2028]. C'est pourquoi, il appelle la loi d'évolution universelle, loi de *complexité-conscience*, car, dit-il, « perfection spirituelle (ou centrété consciente) et synthèse matérielle (ou complexité) ne sont que les deux faces ou parties liées d'un même phénomène » [°2029]. Il y aurait donc ainsi dès la biosphère, quand la concentration des phénomènes d'ordre minéral a demandé l'apparition de la vie en la première cellule, une sorte de « conscience » endormie qui se réveille peu à peu dans l'instinct animal pour s'épanouir dans l'homme fondant la « noosphère » ; et même le

principe de l'unité de la nature suppose dans la pure matière en évolution une sorte de « pré-conscience » à l'état diffus et virtuel ; comme aussi il exige que la vie consciente des hommes aboutisse à une synthèse plus unifiée de vie sociale. D'où la conclusion, « scientifiquement établie » selon Teilhard, que l'univers, après avoir engendré la noosphère, nous conduit « nécessairement » à un centre unique de conscience qu'il appelle « Point Oméga », et qu'il identifie ensuite, à l'aide de la Révélation chrétienne, au Dieu créateur et à Jésus-Christ, Verbe incarné, chef de l'humanité et Tête du Corps mystique selon saint Paul.

Dans le *Phénomène humain* où il expose en toute son ampleur cette « loi scientifique », l'auteur déclare explicitement s'en tenir à la valeur de vérité admise par la science positive moderne ; mais il est déjà philosophe « malgré lui » quand il étend cette loi à une explication générale de l'univers, comme l'avaient fait A. Comte [[§459](#)] et Herbert Spencer [[§480](#)], et quand il énonce l'hypothèse d'une conscience universelle comme Leibniz [[°2030](#)]. De plus, il débouche encore en philosophie par deux thèses, de valeur d'ailleurs fort inégale, l'une en psychologie, l'autre en métaphysique.

En psychologie, il se maintient, dit-il, au niveau des sciences modernes, celui de la psychologie *expérimentale*, mais son originalité est de se fonder sur l'observation non plus de phénomènes externes, des faits sensibles et mesurables, mais du *dedans* connu par introspection, lieu des faits spirituels, qualitatifs, qui échappent de droit aux mesures mathématiques. Cette thèse méthodologique est parfaitement valable en soi ; mais elle incorpore dans l'objet d'une « science positive » ce qui était jusqu'ici considéré comme objet d'intuition philosophique : le monde des « faits de conscience *spirituels* », défini par opposition aux phénomènes mesurables (ou matériels). Il y a là une ambiguïté fondamentale dans la pensée de Teilhard de Chardin concernant sa théorie de la noosphère.

Teilhard, d'ailleurs, indique très clairement sa position : « Du point de vue expérimental qui est le nôtre, dit-il, la réflexion est le pouvoir acquis par une conscience de se replier sur soi, de prendre possession d'elle-même comme d'un objet doué de sa consistance et de sa valeur particulière ; non pas seulement connaître, mais se connaître ; non pas seulement savoir, mais

savoir que l'on sait » [°2031]. Plus d'une philosophie authentique découlent de ce fait dûment établi et analysé, comme nous l'avons vu chez les spiritualistes, L. Lavelle, Max Scheler [§633], Husserl [§618] et d'abord saint Augustin [§149]. Saint Thomas lui-même, sans y trouver son principe fondamental, en fait grand cas dans sa psychologie rationnelle [°2032]. Mais Teilhard refuse ici l'aspect *philosophique* : il s'oriente vers l'établissement de grandes lois de « sociologie positive » qui permettront, à son avis, de prévoir l'avenir de l'humanité ; et il débouche directement dans la théologie et l'apologétique : du moins, telle était la thèse du *Phénomène humain* ; mais il s'est ravisé en proposant une nouvelle *métaphysique*.

3. — *Métaphysique de l'évolution ou « de l'union »*. Pour harmoniser ce qu'il appelle sa « certitude scientifique » : la loi d'universelle évolution, avec sa foi catholique, Teilhard estime insuffisante la métaphysique de l'être, enseignée en philosophie traditionnelle ou scolastique, telle qu'il la comprend, et il propose de la remplacer par une théorie qu'il appelle « la métaphysique de l'union ». Dans ce but, il se tourne d'emblée vers le mystère de Dieu, Un en trois Personnes : Dieu est l'être même au suprême degré, et cet être consiste « à s'opposer trinitairement à lui-même » ; tel est le principe ontologique pris comme base de la nouvelle métaphysique : « Dieu lui-même, en un sens rigoureusement vrai, n'existe qu'*en s'unissant* » [°2033] ; car Dieu le Père s'unit à Dieu le Fils par le Saint-Esprit qui est leur amour mutuel. Il faut donc définir l'être en général, non plus « ce qui existe » (*id quod est*), mais *ce qui s'unit*.

De là une nouvelle définition de la *création* ; car « par le fait même qu'il s'unifie sur soi pour exister, l'Être premier fait *ipso facto* jaillir une autre espèce d'opposition... aux antipodes de lui-même... : le multiplie [°2034] pur... ou le Néant créable qui n'est rien — et qui cependant par virtualité passive d'arrangement (c'est-à-dire *d'union*) est une possibilité, une imploration d'être à laquelle... tout se passe comme si Dieu n'avait pas pu résister ». Ainsi donc, « créer, c'est unir », c'est-à-dire, non pas tirer du néant ou faire exister de façon statique ce qui n'existe pas, mais : mettre en marche une multitude innombrable d'éléments primordiaux, avançant selon leur essence même, selon la loi de « complexité-conscience » vers le « Point Oméga » dont l'attraction commandée par la loi d'amour, achève la

parfaite synthèse de l'univers par la pleine unification à la fois sociale et personnelle de la « Noosphère ».

Ainsi comprise, cette ontologie n'est qu'un essai de traduction en langage métaphysique de la loi d'évolution qui, selon Teilhard, domine toute la science moderne comme une certitude démontrée expérimentalement. C'est à cette même lumière que le *problème du mal*, lui aussi philosophique, est résolu : car le mal représente un *déchet inévitable* dans le progrès vers l'unité à partir de la « multiplicité pure », jusqu'au sommet de la noosphère. La solution est d'ordre physique et cosmologique plutôt que d'ordre moral ou métaphysique [[°2035](#)].

4. — *Conclusion*. Dans une histoire de la *Philosophie*, il convient de respecter les réticences explicites que Teilhard a exprimées à son égard et de retenir comme certainement valables en son oeuvre, les grandes vues de science positive humaine (en paléontologie et sociologie) qu'il sait présenter avec un art littéraire incontestable. Mais il leur manque, pour entrer dans le courant de la « philosophie scientifique » une réflexion rationnelle plus approfondie sur la valeur des lois qui règlent les « phénomènes spirituels ». Le problème est posé, mais les solutions adoptées manquent de preuves solides, remplacées par des assimilations trop générales et contestables : que vaut, par exemple, l'identité si fortement affirmée entre la loi de synthèse qui unifie les personnes libres dans la noosphère, et la loi physico-chimique d'évolution chez les minéraux et végétaux qui aboutit à l'unification de l'instinct animal dans la biosphère ?

Quant à la « métaphysique de l'union », son vice radical est de récuser la valeur d'infailible vérité qu'une critériologie, fidèle aux méthodes de la réflexion philosophique mieux élaborées depuis Descartes, Kant et Husserl, reconnaît aux premiers principes de la raison humaine, c'est-à-dire à la métaphysique de l'être qui est à la base des grandes philosophies chrétiennes depuis saint Augustin et saint Thomas, et même de toute métaphysique valable. Chercher à justifier une nouvelle métaphysique rationnelle par un mystère au sens strict comme celui de la Sainte-Trinité, c'est procéder, à l'inverse de la vraie méthode ; car un tel mystère échappe à toute intelligence créée, il ne se fonde que sur la Foi et le témoignage de Dieu et la vraie théologie montre seulement qu'il n'est pas contre la raison

mais la dépasse. En déduire une « métaphysique de l'union » n'est donc qu'une pétition de principe : il faudrait d'abord, avant de l'appliquer à la Sainte-Trinité, en montrer l'évidence rationnelle, comme le fait la philosophie chrétienne pour la métaphysique de l'être.

Il reste que l'aspect valable de la pensée teilhardienne n'est pas, semble-t-il, indissolublement lié à cette métaphysique contestable ; et le rôle important reconnu au « phénomène spirituel » dans l'évolution de la noosphère, reflète lui aussi, à sa manière, le réveil métaphysique du XXe siècle.

2. - Métaphysique de la connaissance. La Philosophie Ontologique de N. Hartmann (1882-1950).

[b182\) Bibliographie spéciale \(Nicolai Hartmann\)](#)

§675). Nicolai Hartmann est peu connu en dehors de ses lecteurs allemands, comme Whitehead en dehors des lecteurs anglais ; l'un et l'autre pourtant tiennent une place importante dans le renouveau métaphysique, tout en y coopérant sous des aspects fort différents. Avec N. Hartmann, ce ne sont plus les sciences physico-mathématiques qui jouent le rôle de point de départ, ce sont les doctrines philosophiques du XIXe siècle, surtout allemandes : celle de Kant, puis de Husserl dont la phénoménologie le ramène aux notions traditionnelles de l'aristotélisme.

D'abord disciple de Cohen et Natorp, son premier ouvrage « *Plato's Lehre von Sein* » (1909) se rattache encore à l'école néokantienne de Marbourg [[§526](#)] ; il commence avec cette thèse sa carrière de professeur de philosophie, d'abord à Marbourg, puis à l'Université de Cologne. Bientôt cependant, sous l'influence de Husserl, il découvre le problème fondamental de la philosophie : celui de l'être comme tel. Il l'étudie d'abord en notre connaissance par une oeuvre où il se sépare nettement de ses maîtres : *Grundriss einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921). Il le montre de même en notre vie morale (*Ethik*, (1926) ; puis il propose une *Ontologie générale* dans son « *Zur Grundlegung der Ontologie* » (1933) :

vrai programme de sa philosophie qu'il développe ensuite en trois ouvrages, et précise en divers articles.

L'intuition fondamentale de N. Hartmann est qu'*il y a en nos activités proprement humaines un contact valable avec l'être lui-même*, en sorte que la philosophie y trouve son objet propre pour se constituer en *Ontologie*. Pour donner une idée de cette *Philosophie ontologique*, nous indiquerons son *point de départ* et sa *méthode*, et nous en suivrons l'application, d'abord à la connaissance, puis à l'ensemble de nos activités humaines où se découvre *l'être en général*.

A) Point de départ et Méthode.

§676). Pour un membre de l'école de Marbouf, il était naturel de prendre comme point de départ de ses réflexions, le phénomène de la connaissance scientifique avec ses *deux pôles* opposés décrits par Kant : l'intuition sensible, d'une part, qui donne un contenu déterminé au jugement synthétique à priori [[§392](#)], seul admis d'abord comme valable et doué d'infaillible vérité ; et, d'autre part, les catégories intellectuelles qui informent d'universalité et de nécessité l'objet contingent sensible. Mais au lieu de chercher à surmonter ce dualisme, comme faisaient ses maîtres, N. Hartmann fait appel à la méthode phénoménologique : certes, il admet lui aussi qu'on se trouve devant un problème fondamental et que la philosophie se doit de le résoudre ; mais il estime que, pour cela, elle doit d'abord en préciser les données en les décrivant telles qu'elles apparaissent, comme *phénomènes* sous tous leurs aspects.

Or, en leur appliquant la méthode de réduction eidétique, chacun des termes opposés se manifeste comme réalisant paradoxalement toute la connaissance en excluant l'autre. Faire appel immédiatement à quelque théorie pour surmonter cette opposition (comme Kant, aux « formes à priori »), c'est s'exposer à l'erreur par précipitation : l'examen phénoménologique doit se poursuivre en laissant toujours « entre parenthèses » la solution du problème. Après l'analyse psychologique, il faut une réflexion au second degré, que N. Hartmann appelle l'« Aporetik », parce qu'elle porte sur les deux aspects du phénomène en tant qu'ils forment une « *aporie* ». Celle-ci en effet, signifie étymologiquement, *l'absence d'issue* ; et c'est bien ce qui se manifeste : chacun des aspects

opposés reste ce qu'il est et ne disparaît pas dans la synthèse vitale. De plus, en un phénomène comme la connaissance, il n'y a pas que le seul couple sujet-objet, il y en a bon nombre d'autres. La tâche de *l'Aporetik* est de les découvrir tous et d'épuiser leur description, afin d'y découvrir le point d'équilibre qui en fait l'unité.

Cette interprétation de la phénoménologie est une originalité de N. Hartmann ; mais elle ne trahit pas l'esprit de la méthode, car elle va, à sa façon, « vers la chose elle-même » qui est la connaissance, et elle aboutit à constituer la philosophie comme l'étude de l'être, c'est-à-dire comme une *Ontologie*.

B) L'être et la Connaissance. Ontologie et Métaphysique.

§677). Le phénomène de la connaissance humaine, si on veut le décrire sans aucun présumé, selon la règle de Husserl, est d'une extrême complexité : il faudra, pour distinguer ses multiples aspects, créer bon nombre de termes techniques désignant des « catégories phénoménologiques » ; et chacun, selon son point de vue, le fera à sa manière. Nous l'avons constaté chez les existentialistes, il en est de même pour N. Hartmann : nous ne signalerons que les plus importants, en les expliquant comme d'habitude, par les notions connues de notre philosophie.

Dans son analyse psychologique, notre auteur distingue quatre traits principaux de la connaissance humaine :

a) Elle est « possession de l'autre en tant qu'autre » ; il y a toujours un sujet connaissant qui doit sortir de lui-même vers un objet distinct de lui ; mais il en prend conscience et par là, il revient à soi-même en assimilant l'objet, sans d'ailleurs le modifier. Ce premier aspect, parfaitement observé, n'est autre que *l'intentionnalité*, héritée des scolastiques par Husserl.

b) Cette relation entre sujet et objet n'est pas mutuelle : la connaissance dépend de l'objet, mais non pas vice versa.

c) Notre connaissance est *transobjective*, en ce sens que notre intelligence, en saisissant un objet déterminé quel qu'il soit, a conscience de le connaître *inadéquatement* : par exemple, en voyant un voisin, on peut saisir qu'il est

un homme, vivant, mais qu'est-ce que son corps, sa vie, sa pensée, etc. ? D'innombrables aspects de ce qu'il est certainement, nous restent ignorés.

d) C'est pourquoi toute connaissance, chez nous, est *problématique* : son inadéquation évidente suscite en nous la conscience du problème (das Problembewusstsein). Tout objet connu suscite un mouvement vers la découverte d'un inconnu auquel il renvoie.

En passant à l'« Aporetik », de nombreux paradoxes s'affirment en ces aspects, pourtant exactement décrits. Non seulement le sujet connaissant et l'objet connu se compénètrent jusqu'à s'identifier, tout en restant distincts (c'est le paradoxe fondamental de la connaissance) ; mais chacun d'eux, pris à part est un paradoxe. La conscience en a même deux : elle sort d'elle-même (vers l'objet) par un acte qui lui est foncièrement immanent (le « *connaître* ») — et elle peut se connaître en se transformant en objet connu, tout en restant sujet. Quant à l'objet, il peut se manifester hors de la conscience tout en venant en elle pour la déterminer ; — et en lui-même, tout en se montrant fini et déterminé, il peut avoir des aspects, dont le plus fondamental, toujours présent, qui est *l'être*, apparaissent *infinis* et soulèvent sans cesse de nouveaux problèmes.

Il n'est pas impossible d'éclairer ces multiples « apories », qui sont elles aussi exactement observées et décrites — en précisant la valeur analogique de nos concepts métaphysiques, à commencer par celui *d'être*, et en formant patiemment au contact de l'expérience des *notions* destinées à en rendre compte en nous les faisant connaître philosophiquement [[°2036](#)]. Mais N. Hartmann n'adopte pas cette méthode, parce que, semble-t-il, elle admet à son avis des présupposés que la phénoménologie exclut, par exemple, la réalité du monde physique qui pourra être admise et justifiée, mais au terme de la recherche et non pas au point de départ. Pour ne pas dépasser ce qu'il a constaté, il doit se contenter de laisser à chaque aspect observé et classé par rapport aux autres son caractère propre, car tous restent ce qu'ils sont ; et de chercher dans les faits un élément capable de les équilibrer et les harmoniser. Ce point central est d'ailleurs évident : c'est l'aspect *d'être*, qui a le privilège de pénétrer tous les autres, en particulier à la fois le sujet connaissant et tout le reste qui s'oppose au sujet comme objet.

Le programme de la philosophie devient ainsi l'effort d'élucidation de cet aspect d'être ; et pour procéder méthodiquement, il convient de le considérer d'abord dans ses rapports avec notre connaissance, puisqu'il en jaillit comme problème fondamental, en même temps que principe de solution. C'est lui en effet qui engendre le paradoxe de l'opposition entre toute pensée déterminée et l'immense inconnu qui l'enserme et apparaît comme digne d'être connu. — D'autre part, puisque le sujet lui-même est de l'être, nous avons dans l'être total comme trois zones concentriques : au centre la *zone du moi pensant* ; puis, comme une couronne qui l'entoure, la *zone des objets connus* : zone bien limitée pour chacun, puisque chaque connaissance objective est déterminée : Hartmann l'appelle la « Cour des objets » (Hof der Objecten) ; vient enfin un au-delà indéfini, *zone de l'inconnu*, qui s'appelle le « transobjectif » parce qu'il n'est pas un objet de conscience ; et comme notre connaissance humaine au sens propre est la raison, Hartmann l'appelle aussi l'« *irrationnel* ». Mais c'est un fait évident que notre raison est progressive ; les frontières qui séparent la zone du connu de l'inconnu sont mobiles : pour l'ensemble des hommes, elles s'élargissent sans cesse, bien que pour certains, elles puissent parfois se restreindre.

Le rationalisme prétend que rien n'échappe en droit à notre connaissance et que le progrès de la raison finit par épuiser la richesse de l'être. Hartmann, conscient des limites de notre raison, récuse cette erreur et distingue deux régions dans la troisième zone ; celle de l'inconnu connaissable ou du transsubjectif intelligible, accessible au progrès de nos sciences ; et celle de l'inconnu inconnaissable de droit et absolument (le transsubjectif transintelligible). Ainsi l'*irrationnel* a deux formes fondamentales : l'*irrationnel de droit* (au sens propre) où l'être échappe à toute connaissance humaine possible ; et l'*irrationnel de fait* qui varie avec chaque esprit et concerne les objets encore inconnus qu'il est capable de connaître.

Toutes ces distinctions sont claires et découlent immédiatement de l'observation psychologique. La dernière, entre les deux irrationnels, fonde la signification technique nouvelle que N. Hartmann donne à deux termes anciens : l'*ontologie* et la *métaphysique*. La première, pour lui, n'est plus la partie générale de la métaphysique ; il appelle *Ontologie*, la science humaine portant sur l'être en tant qu'être dans la mesure où il est accessible

à notre raison : dans les deux zones du sujet et de l'objet connu et connaissable. La *Métaphysique* est, au contraire, la recherche portant sur l'être en tant qu'être sans restriction, y comprise la zone du transintelligible qui échappe de droit à notre raison. Si donc on veut que la philosophie soit une science, elle doit se confondre avec l'Ontologie ; mais on peut aussi la prendre comme une « Sagesse » qui met d'abord de l'ordre dans nos connaissances : elle devient alors une « Métaphysique » dont le rôle n'est plus de « constituer la science de l'être en tant qu'être », mais de poser correctement les problèmes par la méthode phénoménologique, d'en définir les données, en distinguant celles qui sont intelligibles de celles qui sont inintelligibles en droit ; et par conséquent en classant les problèmes, les uns comme insolubles en droit, les autres comme appelant une réponse accessible à notre raison.

On voit que la « Métaphysique de la connaissance » pose plutôt les problèmes à son sujet sans les résoudre encore. De ce qui précède pourtant, on peut déduire une *définition* descriptive de la *connaissance* : elle est un *phénomène objectif*, une activité d'abord *immanente*, car elle se passe dans la conscience ; mais aussi *transcendante*, c'est-à-dire capable de relier la conscience avec un être en soi, distinct d'elle. Mais pour comprendre cette définition et résoudre les nombreux problèmes qui surgissent de partout, il faut d'abord établir ce que nous pouvons savoir de l'être en général en construisant une *Ontologie*, puisque l'être est à la fois l'objet propre qui définit notre connaissance rationnelle et le premier élément qui constitue son essence.

C) L'être en général : la Philosophie ontologique.

§678). L'originalité de l'Ontologie de Hartmann est d'être constitué par la méthode phénoménologique sans attache à aucune école. Certes son auteur s'inspire souvent de ses prédécesseurs, de Kant, Hegel et Aristote. Mais ce qu'il admet d'abord comme valable chez eux, c'est la position des problèmes, non leur solution. Par là, il s'imposait la tâche formidable de refaire à lui seul l'oeuvre accomplie en commun par tous les anciens métaphysiciens : les résultats qu'il nous a livrés concernent principalement les grandes divisions de l'être ; l'être de l'esprit avec le problème de la destinée de nos âmes ; enfin Dieu, à l'arrière plan.

1) **Grandes divisions de l'être.** N. Hartmann distingue d'abord, horizontalement peut-on dire, *quatre sphères* de l'être, dont deux fondamentales qu'il convient d'abord de préciser :

a) *La sphère de l'être idéal* est l'ordre du *réel possible* ; il constitue le monde universel et nécessaire des vérités éternelles : le monde idéal de Platon, celui des essences de Husserl.

b) *La sphère de l'être réel* est l'ordre des « existants » physiques, l'être en soi, dont l'existence, indépendante de notre conscience, est constatée par notre expérience.

On comprend aisément par cette distinction la définition de la connaissance comme un acte conscient dont la nature est pourtant d'être transcendant : c'est là, en effet, un aspect évident de notre perception externe. Et s'il existe d'autres connaissances, comme celle de réflexion où l'esprit se connaît lui-même, on peut considérer comme essentiel à la *connaissance comme telle*, la *possibilité* de saisir l'extramental. De plus, cette évidence de la perception suffit pour légitimer la thèse que *l'être en soi existe* : c'est à ceux qui le nient de justifier leur négation. N. Hartmann avoue cependant que l'objection idéaliste laisse subsister la possibilité ou hypothèse, que l'objet connu, même par perception, n'aurait pas d'être en soi mais en nous ; et pour réduire pleinement le doute, il fait appel à *l'expérience des actes émotionnels* qu'on observe dans la conscience comme accompagnant toujours les actes de connaissance, par exemple, le désir ou la répulsion de ce qu'on voit, entend ou sent, d'après son caractère agréable ou repoussant ; ou encore, l'attente, la crainte ou le désir d'un événement annoncé : en tous ces actes, il y a, de la part de l'objet, une opposition ou un attrait, une *action sur* le sujet, qui souligne son indépendance et rend pleinement évident son caractère *d'être en soi*. Mais c'est un seul et même objet qui s'impose aux actes émotionnels et est perçu de façon plus spéculative, mais aussi plus pénétrante, par la connaissance, et l'évidence de cette identité garantit pleinement la « transcendance » et la valeur objective de notre connaissance.

Cependant N. Hartmann remarque avec raison qu'il y a aussi des êtres en soi dans l'ordre idéal : nous constatons que les essences éternelles ne dépendent pas de notre pensée ; elles s'imposent à elle par leur cohérence

interne et elles se manifestent donc « choses en soi » ; elles ont par là une sorte de réalité : celle des possibles. Hartmann appelle « die Wirklichkeit » la réalité physique au sens plein de l'être en soi ; et « das Reel » le monde idéal des êtres possibles.

De là viennent les deux autres sphères secondaires de l'être, qu'il appelle la sphère *de la connaissance* et celle *de la logique*. La sphère de la connaissance embrasse tous les objets directement connus ou connaissables, qu'ils soient d'ordre physique ou idéal, mais qui sont des « êtres en soi ». La sphère logique comprend les êtres produits par notre raison réfléchissant sur les êtres réels, par exemple : les distinctions et les catégories dont nous avons besoin pour classer les êtres réels. Nous dirions en langage traditionnel, que ces « êtres logiques » appartiennent aux « êtres de raison », distincts des « êtres réels » soit possibles, soit existants [PDP §160 et §200]. Mais les deux terminologies ne coïncident pas pleinement.

En chacune de ces quatre sphères, N. Hartmann distingue encore, en *direction verticale*, (non plus horizontale), plusieurs couches ou *degrés d'être* (Seinstufen). Ainsi, l'être logique comprend le concept, le jugement, le raisonnement ; — l'être de connaissance répond aux couches de la perception, de l'intuition, de la raison, du savoir. Dans l'être physique qui est le plus important, on retrouve les quatre degrés distingués par Aristote : la matière, la vie, la conscience, l'esprit. En chacun, la philosophie établit pour les expliquer, des catégories phénoménologiques : les unes fondamentales, qui se manifestent par des groupes opposés, comme matière-forme, qualité-quantité, interne-externe ; — les autres modales, qui déterminent les aspects changeants et secondaires. On voit toute la richesse de cette ontologie, et aussi sa complexité, sa subtilité parfois, avec ces multiples distinctions et classifications qui se recourent, tout en restant distinctes d'après les diverses sphères ou couches d'être. La section la plus approfondie, et aussi la plus importante, est celle de l'être de l'esprit, au sommet de la hiérarchie.

§679) 2) **L'être de l'esprit : Morale et liberté.** C'est par introspection que nous constatons, au sommet de notre conscience, l'être de l'esprit ; mais notre expérience étant, comme acte de connaissance, également transcendante, nous voyons aussi l'existence d'autres esprits qui, bien

qu'incarnés comme le nôtre, se distinguent clairement des autres degrés d'être, animaux et vivants. On peut donc définir l'esprit en lui-même avant d'en déterminer les formes.

Considéré ainsi en général, comme distinct des degrés inférieurs, l'être spirituel est caractérisé par une vie intérieure qui dépasse le degré de conscience rencontré dans les animaux parce qu'elle n'appartient plus proprement à une substance matérielle. L'esprit s'en dégage en s'identifiant au mouvement même de la vie qui est la sienne : il s'identifie lui-même avec lui-même au lieu d'être comme un reflet d'une évolution corporelle. Il est « a-spatial » en soi, il a son existence, son « être en soi » indépendant de la matière. Pourtant, en même temps, il dépend de son corps : son incarnation est évidente. Mais il en *dépend* comme un souverain dépend des sujets qui sont gouvernés par lui. Néanmoins, par là, il devient *temporel* au même titre que les autres êtres du monde, dit Hartmann, qui n'a pas vu en sa conscience comme d'autres psychologues, un temps psychologique distinct du temps physique.

On distingue *trois formes* en cette couche de l'être spirituel : l'esprit *individuel*, l'esprit *objectif*, et l'esprit *objectif*.

L'esprit objectif est le plus important, car il constitue notre personnalité ; il est seul, au sens propre, sujet de la connaissance et des autres activités de la conscience. À ce point de vue, il apparaît comme un sommet vers lequel tendent tous les degrés d'être inférieurs comme vers la plénitude de leur perfection ; dans la diversité des formes de vie, il est le pôle d'attraction qui fait leur unité ; et c'est cela qui en fait une personne. Mais comme réalité spirituelle, il ne peut être défini par notre raison, adaptée aux sciences positives ; il peut seulement être décrit phénoménologiquement. Voici ses traits principaux : comme élan vital qui s'identifie avec son devenir, il est doué de *spontanéité* et il se constitue lui-même par ses choix, à la manière décrite en existentialisme. C'est sa *fidélité* à son choix qui fait son être permanent. Par ses actes, il est *transcendant*, non seulement parce qu'il atteint les objets extérieurs, mais parce qu'il les dépasse : si la situation dans le monde le détermine, il ne la subit pas passivement, il réagit personnellement et lui donne un sens par ses décisions. Bien plus, il se transcende lui-même en cherchant un idéal supérieur à ce qu'il est déjà.

Cette spontanéité dominatrice et progressive révèle sa *liberté* et met sa vie dans l'ordre de la morale ; c'est en étudiant plus loin celle-ci que nous aurons de nouvelles précisions.

L'esprit objectif, quoique secondaire, est plus accessible à notre connaissance qui est objective par définition. Comme pur sujet, l'esprit personnel fait partie en un sens de l'irrationnel, mais l'esprit objectif, lui, est l'« objet » de nos sciences sociologiques. Il est constitué par des phénomènes aisément observables, à savoir, tout ce qui est objectivé par l'esprit individuel en des signes durables, et ainsi, se détache de lui, tombe dans le domaine commun et passe de personnes en personnes. C'est ce qu'on trouve principalement dans le langage, l'art, les croyances, les sciences, le droit et la coutume. En s'objectivant en signes matériels, ces phénomènes sont soumis au temps et peuvent aussi être objet d'histoire ; mais leur historicité dévoile aussi leur être réel, ils ont leur naissance, leur évolution, leur mort, indépendantes de celles des personnes humaines qui en vivent : ils constituent *l'esprit* d'un peuple, d'une civilisation, d'une période. Nous retrouvons ici la thèse assez répandue au XIXe siècle en Allemagne et adoptée par Durkheim, du *réalisme social*, le Volkgeist de Wundt [[°2037](#)]. Mais Hartmann l'interprète de façon plus vraisemblable : cet esprit objectif n'est pas un sujet réel, distinct des personnes conscientes qui l'accueillent et où il vit ; il a, certes, une réalité indépendante, mais comparable à celle des possibles de la sphère intermédiaire de l'être idéal. Entre lui et les personnes, il y a un rapport de dépendance mutuelle : les personnes sont le sujet indispensable à son existence, mais il dépasse chacune d'elles. Il se transmet, non par héritage, mais par *tradition* et il influence chaque individu qui le porte. Ce qui le caractérise, c'est le manque de conscience adéquate, et donc, de personnalité libre. Dans la société, il doit être suppléé par le chef qui l'incarne.

Quant à *l'esprit objectif*, N. Hartmann l'ajoute, semble-t-il, en vertu de sa méthode de réflexion au second degré qui a déjà engendré son « Aporetik ». Car aussi bien l'esprit objectif que l'esprit personnel deviennent l'un et l'autre capables de s'objectiver pour *s'unir* en un nouveau phénomène qui a sa vie propre. La description qu'en donne l'auteur est fort abstraite et trop technique pour être aisément accessible.

Mais son important ouvrage de *l'Ethik* nous livre de bons compléments sur l'être spirituel par excellence, notre *personne humaine*. Cet être ne peut s'expliquer par les catégories de substance ou d'âme subsistante : en cela, il est un « irrationnel », un sujet pur, opposé aux « objets » qui définissent ses activités ; mais, de celles-ci, il en est la source active et il s'identifie à leur évolution. L'étude de Hartmann est ainsi une *Ontologie de l'activité* qui présage la « philosophie de l'Action » de Blondel. Deux aspects y sont explicités : le caractère *moral* de ses actes, leur *liberté*.

a) *Morale humaine*. N. Hartmann fonde sa morale sur la *théorie des valeurs* de Max Scheler [[§635](#)] en l'adaptant à sa propre ontologie. Il professe ainsi que la personne est la valeur suprême, mais en excluant la « personnalité sociale » (*Gesamtperson*) admise par son prédécesseur. C'est donc chaque personne qui trouve en soi, de façon autonome comme disait Kant [[°2038](#)], la règle suprême de sa vie morale. Mais c'est à Aristote qu'il emprunte la théorie de la *vertu morale* pour développer l'application logique de la valeur en toute la vie humaine [[§87-89](#)]. Le but suprême étant la culture humaine en sa perfection autant qu'il est possible de l'atteindre ici-bas, le moyen proportionné est l'acquisition d'un organisme de vertus morales déployé autour des quatre vertus cardinales, chargées toutes ensemble et chacune en son propre domaine, de déterminer entre deux vices opposés, le *juste milieu* où se poursuit le progrès vers le mieux. Ainsi, du point de vue *ontologique* (en son être), la vertu est une moyenne ; mais en morale, du point de vue *axiologique*, elle est la *valeur suprême*.

b) *Liberté humaine*. Tout homme, pour être pleinement homme, a l'obligation de se soumettre à l'ordre moral ; mais cette nécessité, pour convenir au degré d'être supérieur de la personne, doit respecter sa liberté et s'harmoniser avec elle. C'est là un fait évident d'expérience qui est encore un paradoxe ou une antinomie : Hartmann l'explique comme les autres par son ontologie et sa théorie des sphères de l'être et de leurs degrés.

La liberté morale est, dans la sphère du réel, un aspect propre du degré suprême de l'être spirituel. À tous les degrés inférieurs règne le *déterminisme* qui fonde les lois des sciences positives et qui est la négation de cette contingence nommée « liberté morale » : d'où la distinction entre liberté négative et positive. Elle est *négative* en tant qu'elle s'oppose au

déterminisme ; et, en ce sens, les objections soulevées contre son exercice dans les sphères de vie inférieure, (passions et mouvements des membres corporels), sont insolubles : tous ces mouvements ont leurs causes au sens scientifique, dans leurs antécédents dont ils sont le « conséquent » selon les lois soumises au déterminisme. Mais il y a la liberté *positive* qui consiste dans la domination du degré d'être supérieur à l'égard des inférieurs ; cette liberté n'enlève rien à l'ordre inférieur ; elle y *ajoute* sa propre efficacité, et elle se réalise ailleurs que dans l'esprit : dans la vie, à l'égard des forces corporelles qu'elle utilise ; dans la conscience, à l'égard de la vie végétative et des lois physiques dont elle se sert comme instrument de ses propres activités en les dominant. Ainsi fait l'esprit pour tous les degrés inférieurs ; et comme il est suprême dans l'homme, il jouit de la *liberté morale*.

À ce degré, l'esprit a le privilège de se connaître lui-même, et cette pleine réflexion lui permet de se « créer » sa propre personnalité, en choisissant sa destinée : sa liberté est une spontanéité *autonome* au sens kantien. Elle s'exerce à l'égard de toutes les valeurs, y compris les valeurs morales, elle en est la source et ne leur est pas soumise. Certes, les « Valeurs » sont des « réalités » éternelles, mais dans leur ordre qui est, *l'être idéal*. Pour s'exercer dans le monde réel au sens physique, il faut que l'homme les assume librement : sa place est ainsi à l'intersection des deux mondes, l'un idéal, l'autre réel, mais au sommet du monde réel. En procédant méthodiquement à travers son « Ontologie » qui s'en tient aux exigences phénoménologiques, N. Hartmann n'arrive donc pas à Dieu. Sa philosophie est bouclée avec l'autonomie de l'être spirituel qui est la personne humaine.

§680) 3) Théodicée et Conclusion. N'y a-t-il donc en philosophie ontologique aucune voie d'accès à Dieu ? En terminant son *Ethik*, N. Hartman en indique une : on constate, note-t-il, une série d'antinomies entre le phénomène *moral* et le phénomène *religieux* ou *sacré*. La philosophie religieuse, consacrée à ce dernier phénomène — mais qu'il n'a pas eu le temps d'élaborer — n'arriverait-elle pas à Dieu comme au principe d'équilibre requis pour résoudre ce nouveau paradoxe ? C'est possible. Mais on peut dire aussi que cette sphère de l'Être divin disparaît totalement dans la zone infinie de l'irrationnel absolu, échappant à toutes nos catégories et même à toute intuition humaine possible. Dieu se profile, en cette philosophie, comme l'« Inconnaissable » de H. Spencer [[§481](#)].

Telle est ici la *grande faiblesse*, dont l'origine est un préjugé implicite hérité de l'idéalisme et d'une méthode phénoménologique interprétée en un sens restrictif. N. Hartmann suppose que nos concepts rationnels sont incapables de nous donner une connaissance positive de l'être réel en toute son extension à savoir l'Existence subsistante, le Dieu qui se définit : « *Ego sum qui sum* ». Pour lui, chacune des *sphères d'être* est indépendante des autres. L'Infini est dans l'ordre possible ; dans l'ordre réel, l'être suprême est *fini*. — Mais, dirons-nous, cela n'est pas évident : l'analyse de l'être en tant que tel montre au contraire que ce dernier offre un moyen sûr, quoique limité, pour connaître Dieu, grâce au principe de causalité métaphysique ou de participation [PDP §953] ; à ce point de vue, l'ontologie rejoint pleinement la métaphysique.

D'autre part, toute la partie de l'« Ontologie » au sens de Hartmann est en parfaite harmonie avec notre métaphysique, bien qu'elle s'exprime en catégories nouvelles souvent différentes des nôtres. Elle est un progrès décisif dans l'éveil métaphysique du XXe siècle et montre que le point de vue moderne ne ferme pas l'accès aux réalités spirituelles. Historiquement néanmoins, elle n'a pas dépassé le niveau d'Aristote et n'a même pas atteint l'Acte pur, connaissable par les catégories de la pensée comme « Pensée qui se pense elle-même » [°2039]. Ces lacunes sont la sanction des penseurs qui veulent tout recommencer par eux-mêmes au lieu de s'assimiler d'abord les progrès accomplis par leurs prédécesseurs.

§681). On peut rattacher à N. Hartmann, le philosophe bâlois Paul HÄBERLIN [b183] né en 1878. Pour lui aussi, la personnalité spirituelle de l'homme est au sommet de l'univers : par là, notre âme se distingue de son corps qu'elle se crée comme on forme une société, pour régner sur lui. Elle aspire aussi, après la mort, à se créer un nouveau corps ; mais c'est là une hypothèse non démontrée. Elle est d'ailleurs un individu *éternel*, car elle fait partie d'un univers infini dans le temps et l'espace. Cet univers cependant, par son aspect corporel, évolutif et limité, nous renvoie objectivement à un *Dieu Créateur* ; mais la nature de Dieu est, pour nous, un secret impénétrable. Nous pouvons seulement en donner des *symboles* dont le meilleur est la *Personnalité*. Il n'est, ni dans le monde, ni hors de lui, mais *au-dessus* du monde, comme notre âme personnelle est au dessus de son corps qu'elle crée et conduit.

Précis d'histoire de philosophie (§682 à §694)

3. - Métaphysique de l'action. La philosophie religieuse de M. Blondel (1861-1948).

[b184\) Bibliographie spéciale \(Maurice Blondel\)](#)

§682). Dans le mouvement vers la métaphysique au XXe siècle, on voit se dessiner deux orientations différentes pour se libérer des entraves kantienne et positivistes ; on peut les appeler la *voie de l'esprit* et la *voie du sentiment*. La première est celle des idéalistes et des philosophes de l'essence comme Husserl ; elle s'épanouira dans l'intellectualisme du néothomisme en passant comme par une transition par le néo-augustinisme. La seconde s'apparente à la philosophie de la vie, car elle manifeste, elle aussi de la défiance à l'égard de la raison abstraite comme source de sagesse philosophique, ainsi qu'on le voit chez les existentialistes, chez N. Hartmann et chez Häberlin. Elle engendre la *Philosophie religieuse*, prise non pas au sens d'une théorie qui interprète le phénomène religieux ou en juge la valeur de vérité, mais comme l'oeuvre de penseurs qui cherchent dans — la foi religieuse la source de cette vérité qu'ils désespèrent de trouver par la raison. Kierkegaard et les existentialistes chrétiens en sont déjà des exemples ; plusieurs autres méritent d'être signalés ici. Mais ce ne sont que des *précurseurs* : le représentant le plus notable est incontestablement **Maurice Blondel** dont nous donnerons *l'itinéraire philosophique*, avant d'indiquer les traits essentiels de sa *Philosophie de l'Action*.

A) Précurseurs au XIXe siècle.

§683). Citons trois représentants de la *philosophie religieuse* : en Suisse, en Allemagne, en Angleterre.

Charles Secrétan (1815-1895) le philosophe suisse, auteur de *La Philosophie de la liberté* (1848-1849), assigne comme tâche à la raison de défendre et de justifier les vérités qu'elle ne peut découvrir elle-même, mais que la foi lui fournit ; et il pense que l'unique moyen d'éviter le panthéisme est d'affirmer l'absolue liberté de Dieu, comme source explicative de tout.

Rudolf Eucken [b185] (1846-1926) surtout, trouve dans la religion la base de sa *philosophie de la vie*. Selon lui, le monde de l'expérience sensible, même après les brillants succès de la culture moderne, nous laisse insatisfaits, car chaque acte de connaissance affirme une *vie de l'esprit* qui a des exigences plus profondes : il suppose un monde nouveau, peuplé de réalités éternelles et immuables, et donc, doué de possibilités infinies. Mais ce monde supérieur est inaccessible à la raison conceptuelle ; on l'atteint par ce que Eucken appelle la *méthode noologique*. Cette méthode n'est pas celle de la psychologie positive qui ordonne de purs phénomènes de conscience ; ni celle de la métaphysique abstraite qui laisse échapper, à son avis, le réel ; elle est une sorte de réflexion intuitive sur le fait de notre vie mentale ; et, en la préconisant, Eucken s'engage résolument dans la « voie du sentiment » pour découvrir ce qui donne un sens et une valeur à la vie.

Or, le monde éternel découvert par cette méthode est précisément celui qu'affirme toute religion, en sorte que la raison d'être et le rôle du sentiment religieux est de répondre aux aspirations profondes de notre vie spirituelle. Mais il ne faut pas se contenter de la *religion commune*, n'affirmant qu'un vague « au-delà » suprasensible : son idéal risquerait d'être étouffé par l'attrait de la culture matérielle. Il faut s'attacher aux *religions caractéristiques*, c'est-à-dire aux grandes religions historiques dont les fondateurs, parmi lesquels Jésus-Christ a le premier rang, ont su, par une expérience plus riche et plus haute de la vie de l'esprit, fixer le sens des réalités éternelles ; et c'est par leur intermédiaire, et nullement par raisonnement, que nous obtenons la conviction de l'existence de Dieu.

Eucken se croyait plus qu'un philosophe : le guide de ses contemporains travaillés par le besoin de l'absolu. Il les conduit en effet dans la direction du vrai Dieu ; mais il reste imbu de rationalisme. Pour lui, toutes les religions s'expliquent sans révélation surnaturelle, et leur valeur se mesure

à leur aptitude à répondre aux besoins de la vie de l'esprit. Il en est autrement d'un autre penseur, attiré lui aussi par le problème religieux mais qui, fidèle à la grâce, sut conquérir la pleine lumière catholique.

J. -H. NEWMAN [[b186](#)] (1801-1890) est le plus célèbre des protagonistes du « Mouvement d'Oxford » qui, à partir de 1833, réveilla puissamment la ferveur de l'Église protestante d'Angleterre. Logique avec ses doctrines, il se convertit au catholicisme en 1845 et consacra son talent à la défense de l'Église. Il est donc avant tout un moraliste et un apologiste catholique ; mais il l'est d'une façon très personnelle et qui s'inspire d'une philosophie religieuse voisine du pragmatisme et de la philosophie de l'action de Blondel.

Ce qu'il expose avant tout, c'est l'histoire de sa propre expérience religieuse, parce qu'il la juge capable d'éclairer ses contemporains et de les conduire à la vérité. Né au sein d'une société chrétienne et ayant acquis de bonne heure, par sa vie intérieure intense, une sorte de conviction expérimentale de l'existence de Dieu, mais du Dieu de la Foi surnaturelle que nous révèle l'Évangile, il montre que, si l'on cherche la société religieuse ayant actuellement conservé une vie authentiquement inspirée du message évangélique, on ne trouve que l'Église catholique romaine.

Ainsi, le critère de vérité qui le guide n'est pas d'ordre intellectuel ; il suppose proprement, selon l'expression de Bremond, le « primat de la conscience », celle-ci étant la « loi divine, règle suprême de moralité, appréhendée par chaque âme individuelle » [[°2040](#)]. Selon Newman, une doctrine religieuse n'est vraie ou digne de notre assentiment que si elle répond pleinement à cette voix de la conscience. Mais il y a deux sortes d'assentiment, comme le montre en particulier la *Grammar of assent* : Le premier appartient à la connaissance abstraite, fruit des raisonnements de l'intelligence spéculative ; la connaissance qu'il donne est comme plaquée du dehors, irréaliste et sans efficacité sur la conduite. L'autre est *l'assentiment réel* (real assent) qui est une adhésion vécue à la vérité, engageant toute l'existence ; il est une sorte d'expérience de la doctrine proposée, une conviction selon laquelle on est décidé à vivre, et telle est proprement la foi religieuse. Et puisque cette expérience, cet « assentiment

réel » conforme à l'évangile ne se réalise pleinement que dans l'Église catholique, elle seule est la véritable Église du Christ.

On ne pourrait, au moyen de ce critère et de cette méthode, proposer une explication philosophique de l'univers, sans adopter un pragmatisme anti-intellectualiste insoutenable, car le critère de vérité n'y serait plus l'évidence objective, mais l'aptitude de la doctrine à favoriser notre vie. Mais Newman n'a jamais rien tenté de tel. Il a voulu seulement, en penseur concret, indiquer une voie, la sienne, capable de conduire à la pleine vérité religieuse [[°2041](#)], et il faut reconnaître que pour beaucoup de modernes aspirant à dépasser le positivisme par la « voie du sentiment », elle est une des plus accessibles. Elle se continue par l'effort plus rigoureusement philosophique de Blondel.

On peut enfin citer comme précurseurs immédiats GRATRY [[b187](#)] (1805-1872), qui parle d'un sens de l'Infini, seul capable de connaître Dieu ; et Léon OLLÉ-LAPRUNE [[b188](#)] (1839-1899), maître de Blondel, auteur de *La Certitude morale* (1880) où il montre la collaboration nécessaire de la volonté avec la raison pour atteindre le vrai.

B) L'itinéraire philosophique de M. Blondel.

§684). De naissance et d'éducation foncièrement catholiques, Maurice Blondel se proposa d'élargir le champ de la philosophie, restreint alors dans l'Université française à un domaine purement laïc, imbu d'idéalisme et de positivisme. Puisque les philosophes, en Allemagne et en Angleterre, avaient le droit de soumettre la vérité religieuse à leur réflexion, le philosophe français devait-il avoir, à son avis, le droit de prendre comme objet de sa pensée la religion traditionnelle toujours vivante autour de lui : le catholicisme. Et comme il voulait, tout en maintenant ouvertement ses convictions religieuses, trouver un terrain de rencontre avec les penseurs modernes, il choisit l'enseignement officiel de la philosophie.

On peut distinguer trois étapes dans la réalisation de ce dessein : le programme de *l'Action*, un temps assez long de *réflexion* et de maturation, *l'épanouissement* final des grands ouvrages de la *Trilogie*.

1) **La première « Action »**. En 1893, M. Blondel défendit brillamment en Sorbonne sa thèse de doctorat en philosophie sur « *L'Action* ». Celle-ci parut avec un chapitre complémentaire où l'auteur « essayait d'indiquer comment le problème de l'agir est solidaire du problème de l'être et du connaître » et même comment ces trois problèmes appellent la Religion surnaturelle du Christ [°2042]. C'était déjà plus qu'un programme, c'était un premier exposé synthétique de la philosophie blondélienne en ce qu'elle a de plus original, et l'art de la présentation relevait encore la nouveauté du message. La thèse eut un retentissement profond dans les deux camps, rationaliste et catholique, mais d'abord, sans manquer de précieuses approbations, elle souleva plutôt de nombreuses objections. C'est qu'elle abordait franchement le point le plus délicat, celui où la sagesse rationnelle du philosophe rejoint les lumières de la Foi et la sagesse surnaturelle du théologien pour résoudre le problème de notre destinée humaine. L'aventure de Blondel fait songer à celle de Siger de Brabant au XIIIe siècle et à celle de Descartes au XVIIe. Mais notre philosophe se distingue nettement de ses deux devanciers [°2043] en un point capital : au lieu de construire une philosophie indépendante de la Foi et possédant sa vérité propre de façon complète, il la conçoit comme *liée* à la religion catholique, si bien qu'elle reste incomplète tant qu'elle ne s'achève pas dans la Révélation.

Ce qui explique cette position, c'est qu'il donne à la philosophie la tâche fondamentale (et même unique) de résoudre le problème de la destinée humaine. Par là, il retrouvait la conception que se faisaient les Pères de l'Église, spécialement saint Augustin, de la philosophie comme « Sagesse » ; mais en même temps il rejoignait le grand courant moderne des philosophes de la vie, surtout les existentialistes dont toute la doctrine se ramène à expliquer l'existence personnelle de l'homme, « créée » par le choix libre de sa destinée. Ce que G. Marcel, peut-on dire, réalisait dans le silence de ses méditations qu'on trouve consignées dans son *Journal métaphysique*, M. Blondel voulait l'accomplir en un franc dialogue avec la libre pensée du haut de la chaire de philosophie de l'Université laïque. C'est pourquoi, il a toujours énergiquement revendiqué pour sa doctrine le titre de « Philosophie » au sens moderne d'une explication du monde et de la vie humaine *accessible* aux lumières naturelles de notre raison, et, en ce sens, il se dit défenseur du rationalisme, au même titre que tous les philosophes laïcs ; mais avec l'intention de leur démontrer que l'authentique

« rationalisme » n'exclut pas le catholicisme, mais au contraire l'exige et y conduit.

Ce but, et les moyens rationnels pour l'atteindre, étaient clairs pour Blondel, mais sa thèse de *l'Action* ne les présentait pas avec la même clarté ; on pouvait y voir une apologétique en faveur du catholicisme ; ou, à l'opposé, un essai téméraire pour ramener l'enseignement révélé aux limites de la raison. Les objections se concrétisèrent, d'un côté, par la menace d'une condamnation de *l'Action* par l'autorité ecclésiastique ; et de l'autre, par le refus d'une chaire de philosophie opposé à la demande de Blondel par M. Liard, chef de l'Université. C'est ce qui détermina la seconde étape qui se prolongea quarante ans.

§685). 2) **Réflexion et transition** (1893-1933). À la menace de condamnation, Blondel répondit en interdisant la réimpression de la première *Action* (épuisée dès la fin 1894) jusqu'à sa refonte ; et à l'ostracisme officiel qui dura deux ans, il opposa son droit de penseur libre, en rectifiant les interprétations erronées qu'on faisait de sa pensée. Il faut signaler d'abord la *Réponse* au compte rendu de sa thèse publiée dans la *Revue de Métaphysique et de morale* en 1894 ; il y montrait « que ce n'est pas en repoussant, c'est en développant le rationalisme, et en employant sa méthode » qu'il voulait réconcilier la philosophie avec la vérité religieuse [°2044]. Puis il complète ses explications en une longue *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, publiée en 1896 dans les *Annales de philosophie chrétienne*, en six livraisons. Il y explique en particulier comment son point de vue n'est pas une apologétique, mais une philosophie pure ; et comment son point de départ n'est pas seulement l'état d'âme d'un bon chrétien vivant de la grâce divine, mais celui d'un incroyant, d'un athée même, en qui, malgré tout, subsistent « des points d'insertion » qui appellent le surnaturel. Son bon droit fut enfin reconnu : nommé d'abord Maître de conférences à la Faculté des Lettres de Lille, il obtint la chaire de philosophie d'Aix-en-Provence.

La réflexion de Blondel se manifeste alors en divers articles de revue ou en études de détail, dont les principales sont : *Principes élémentaires d'une logique de la vie morale*, contribution au Congrès international de

philosophie de Paris en 1900 ; complétée par une étude sur *Le Point de départ de la recherche philosophique* (1906), où la primauté de la destinée humaine, comme source de valeur pour la logique de l'être et de la vérité, est nettement affirmée. En 1921, la contribution à l'ouvrage collectif : *Le Procès de l'intelligence* développe longuement la même idée maîtresse, en s'efforçant de l'appuyer sur la théorie de saint Thomas qui complète l'abstraction par une forme de « connaissance par connaturalité ». *Le Problème de la Philosophie catholique* (1932) traite le même thème, en reprenant la *Lettre* publiée dans les *Annales* en 1896 pour en préciser certains points, mais en restant fidèle à son intention fondamentale.

§686). 3) **L'épanouissement de la Trilogie** (1934-1937). C'est alors qu'ayant atteint l'âge d'une retraite studieuse, M. Blondel jugea le moment venu de publier *in extenso* sa « Philosophie », jaillie comme une synthèse juvénile en sa thèse de *l'Action* de 1893. Il le fit en une *Trilogie* de 5 vol. : *La Pensée* (2 vol.) ; *L'Être et les êtres* (1 vol.) ; *L'Action* (2 vol.) où la thèse primitive est complètement refondue. Le tout est complété par des études sur *La philosophie et l'Esprit chrétien* (3 vol.) ; mais en ces derniers ouvrages, la réflexion du philosophe se porte directement sur les mystères révélés en s'en tenant à leur égard, et certes avec raison, à la règle d'infaillible vérité de l'Église catholique ; et la question se pose : s'agit-il encore de philosophie au sens propre ?

La « Trilogie » d'ailleurs soulève déjà le problème en démontrant la nécessité d'un complément surnaturel à la philosophie : n'est-ce pas là plutôt le rôle de la science apologétique, appelée aussi *Théologie fondamentale* ? Celle-ci est proprement l'application au « *donné révélé* » des règles d'une saine critériologie telle que les établit la philosophie en sa fonction de sagesse ; le *critère suprême de vérité* doit, certes, s'appliquer à toutes les croyances certaines réputées vraies, même en matière religieuse ; mais celles qui relèvent de la Foi catholique posent un problème tout à fait spécial, car ici, le Témoin de la vérité, c'est Dieu qui nous parle, soit par ses Prophètes, soit par lui-même dans l'Évangile de Jésus-Christ. Établir par des preuves qui donnent *l'évidence rationnelle*, que ce Témoin possède la science et la véracité et qu'il nous a parlé *en fait* : tel est le programme de l'Apologétique, que les uns rattachent à la Théologie, parce que c'est du « *donné révélé* » qu'elle critique la valeur ; et les autres, à la philosophie,

parce que c'est une *évidence rationnelle* qu'elle établit à l'égard des *motifs de crédibilité*.

De toute façon, ce programme n'est pas celui de la philosophie et il faut approuver Blondel de distinguer les deux disciplines. Mais la philosophie qu'il nous présente dans la Trilogie — et qu'il convient d'exposer, puisqu'elle est sa pensée définitive — se distingue-t-elle *en fait* d'un programme d'apologétique ? Il n'est pas aisé de le voir, car en concevant l'oeuvre apologétique comme relevant de l'évidence rationnelle, on pourrait la rattacher à la morale naturelle dont le problème central est celui de notre destinée, dans laquelle nos devoirs envers Dieu tiennent une place éminente. Dès lors, le devoir d'accueillir la Foi catholique pour en faire la règle de notre vie morale devient une thèse et d'apologétique philosophique et de philosophie morale, quand l'une et l'autre sont placées devant le fait historiquement prouvé de la Révélation divine.

Mais peu importe au fond cette incertitude de classification. Il reste que la réflexion rationnelle sur notre destinée constitue vraiment un problème philosophique : tous les historiens l'admettent quand il s'agit de l'existentialisme ou des morales païennes stoïciennes, épicuriennes, platoniciennes : pourquoi le nier quand il s'agit d'un penseur catholique, plus apte que tout autre à atteindre en ce domaine la vérité objective ? En procédant de la sorte, Blondel construisait, certes, une philosophie *chrétienne* et même, comme il dit, « *catholique* ». Mais c'était d'abord une *philosophie* qui mérite sa place en notre histoire.

Elle a évolué entre son premier élan et son épanouissement : elle s'est enrichie en des points importants. Pour la caractériser, on peut procéder de deux façons : ou bien insister sur le terme, sans cesse poursuivi, d'une adaptation parfaite à la vérité catholique, et l'on souligne sa valeur au risque d'estomper ce qu'elle a d'original ; ou bien mettre en relief cette originalité de son intuition fondamentale à laquelle elle veut rester fidèle jusqu'au bout mais qui s'affirme mieux dans son élan primitif. Nous prendrons la seconde méthode plus conforme au but de notre Histoire qui est d'indiquer pour chaque penseur le rôle propre qu'il a joué dans l'exploitation du patrimoine commun de la « *Philosophia perennis* ».

À ce point de vue, M. Blondel est bien un « moderne » qui présente à sa manière sa philosophie complète, et l'intuition fondamentale dont elle procède peut, semble-t-il, s'exprimer ainsi :

La vraie philosophie consiste à résoudre le problème essentiel de la destinée humaine, en dégageant par une méthode rationnelle adaptée, toutes les exigences réellement vécues par l'homme en son Action proprement humaine ; puis, en fonction de cette solution, à expliquer tous les aspects de l'univers.

Cette intuition nous invite à exposer d'abord la *méthode blondélienne* pour l'appliquer soit à la *philosophie spéculative*, soit à l'« Action ».

C) Méthode d'immanence blondélienne : Dialectique d'implication et d'intégration.

§687). Toute méthode est déterminée par son but, puisqu'elle n'est qu'un ensemble de règles destinées à y conduire. En philosophie, le but est de donner par les lumières de la raison la dernière explication de toute chose, y compris de l'homme et de sa destinée : c'est ce dernier problème qui tient chez Blondel la première place et polarise tous les aspects de la méthode [°2045]. D'où son aspect général : c'est une *méthode d'immanence*, telle qu'on la trouve chez les modernistes [§583] mais notre auteur la comprend de façon très personnelle au double point de vue négatif et positif.

Négativement, il la distingue explicitement d'autres méthodes voisines :

- a) Elle n'est pas une méthode *critique* comme celle de Kant qui ne donne à la connaissance métaphysique de l'âme et de Dieu qu'une valeur de croyance.
- b) Elle n'est pas idéaliste ou « à priori » comme celle de Hegel qui part de l'idée pour atteindre le réel.
- c) Elle n'est pas phénoménologique au sens purement descriptif : elle porte, non sur ce qui apparaît, mais sur ce qui « est ».

d) Elle n'est pas intuitive enfin, ni comme celle de l'idée claire (Descartes) qui aboutit à l'idéalisme, ni comme celle de Bergson qui dépouille indûment de toute valeur philosophique la connaissance par concepts.

e) Mais elle n'est pas non plus *abstractive*, parce qu'elle suppose une autre conception de notre intelligence que celle d'Aristote [[§689](#)] : aussi présente-t-elle un renouvellement complet des classifications et des procédés traditionnels de la logique scolastique.

Positivement, c'est une méthode d'intégration, d'implication, de dialectique.

1) *Méthode d'intégration* : ramenant la philosophie à sa fonction la plus haute : la métaphysique, elle rencontre pourtant trois problèmes : ceux de la *pensée*, de *l'être*, de *l'action* ; et elle les résout, non pas séparément, mais en fonction les uns des autres, parce qu'ils s'éclairent mutuellement, de telle sorte que la solution du problème de l'action qui est celui de notre destinée, donne son sens et sa valeur définitive à la solution des deux autres.

2) *Méthode d'implication* (ce qui assure son *réalisme*). En chaque problème, surtout celui de *l'action* prise au sens de notre vouloir conscient et libre, nous touchons l'être réel, mais d'abord d'une façon globale et superficielle. Il s'agit donc d'analyser un fait bien choisi pour en distinguer tous les aspects ; de le voir en profondeur pour en dégager tout ce qui y est *impliqué*. Et il faut prendre ce mot dans tous ses sens possibles : implication logique ou réelle, dégagée par raisonnement ou par expérience ; implication passive ou dynamique, la première du côté des causes ou conditions préexistantes qu'on subit, la seconde du côté des effets qui vont naître, etc. Ce dévoilement part du réel et y reste ; il engendre un troisième caractère :

3) *Méthode dialectique*. La dialectique exprime le mouvement de l'esprit qui est entraîné à passer d'une vérité à une autre ; ici, c'est le mouvement même du réel qui entraîne celui de l'esprit ; car, ce que nous observons, c'est *l'agir* qui est un progrès continu ; et ce caractère reflue sur les deux autres problèmes de la pensée et de l'être considérés en fonction de l'action. Partout, l'objet observé se manifeste comme incomplet, tendant vers sa perfection ; et il ne peut être bien connu que par une définition *génétique*,

indiquant le sens de son progrès : la méthode dialectique pourrait aussi s'appeler « génétique ».

Blondel insiste sur cette *incomplétude* qui affecte tout être contingent et surtout notre action humaine ; c'est là surtout qu'il découvre, en dégagant ce qu'elle implique, le secret de notre destinée. À ce point de vue, sa méthode acquiert un nouvel aspect : celui d'une *expérimentation affective et personnelle*. Cette philosophie, en effet, centrée sur l'action, n'est plus seulement une spéculation ni un programme général de vie : c'est une pédagogie, une *sagesse* dans le sens de principe efficace pour réaliser sa destinée. La dialectique commence par indiquer une orientation, mais la meilleure méthode pour en éprouver la valeur, c'est de s'y engager et *d'expérimenter* que l'on s'approche du but : Quand il s'agit d'une vérité concernant le but de la vie, ce rôle de l'expérience (ou de l'action vécue) est important : c'est en vivant cette doctrine qu'on en voit l'évidence. On retrouve ici la méthode morale de purification prônée par Platon et saint Augustin ; ou encore ; la conception des anciennes écoles philosophiques, comme celle des pythagoriciens, qui se constituaient en sectes religieuses. À la limite, cet aspect de la méthode blondélienne transformerait la philosophie en doctrine ascétique et en école de spiritualité.

Cependant Blondel n'a pas voulu « passer à la limite » : il a évité la confusion en arrêtant sagement l'application de sa méthode à une « philosophie » relevant des forces de la pure raison humaine dont le rôle, à son avis, n'est pas de construire une religion positive, à la manière d'A. Comte, mais de nous conduire vers celle qui existe, jusqu'au seuil du Temple qu'elle constitue. Là, elle se doit d'avouer son impuissance à y pénétrer tout en proclamant, comme son évidence suprême, que c'est un devoir pour tout homme raisonnable d'y entrer. Tel est le vrai sens et l'originalité de sa philosophie et de la méthode qu'il lui a parfaitement adaptée ; nous la comprendrons mieux en l'appliquant au double domaine de la spéculation et de l'action.

D) Philosophie spéculative : La Pensée et l'Être.

§688). Il faut dire que l'action de l'homme sous la forme de volonté libre présuppose comme conditions : son *être* humain, formé de corps et d'âme, et sa vie *pensante* : deux présuppositions importantes en philosophie.

1) **La Pensée**. En appliquant sa méthode d'intégration et d'implication, Blondel commence par étudier la *pensée*, avec comme programme : « découvrir et voir rattachées les unes aux autres les conditions intelligibles qui précèdent, accompagnent, soutiennent et portent vers leur fin toutes les pensées constituant le monde de la nature et de l'esprit, constamment solidaires en notre représentation, et peut-être aussi en leur réalité profonde » [°2046]. Il en trouve donc des manifestations dans le déterminisme du Cosmos poussé vers un mouvement ordonné, dans la spontanéité de la vie organique des plantes, et plus encore dans le psychisme des animaux auxquels pourtant il refuse la conscience « qu'on ne peut avoir, dit-il, si on n'a pas conscience de soi, et on ne peut avoir conscience de soi, si on n'a pas conscience d'un transcendant » [°2047]. Mais c'est en nous, évidemment, que se montre clairement la « pensée pensante » et qu'on peut analyser les conditions de son développement : elle réalise ce progrès en luttant contre les résistances du milieu, en inventant des signes pour se manifester, en s'élevant aux principes premiers grâce auxquels elle participe à l'absolu, affirmant ainsi sa supériorité et une sorte de transcendance.

En cette description riche, mais touffue, qui reviendra sous un autre point de vue dans l'analyse de l'Être, il faut souligner comme spécialement caractéristique de notre pensée selon Blondel, une *dualité* qu'il appelle d'abord pensée *noétique* et *pneumatique*, distinguant la première comme analytique, abstraite, rétrospective, la seconde comme synthétique, concrète, prospective ; mais il en trouve les traces en de nombreux philosophes : chez les scolastiques, c'est « ratio » et « intellectus » ; chez Spinoza, la connaissance du premier et du deuxième genre ; chez Pascal, l'esprit géométrique et l'esprit de finesse ; chez Newman enfin, il trouve une distinction qu'il adopte et développe : la connaissance *notionnelle* et *réelle*, distinction fondamentale en sa psychologie et qu'il faut bien comprendre.

§689). a) **La connaissance notionnelle** est celle dont l'oeuvre propre est « la fabrication des concepts abstraits » ; mais Blondel, qui attribue cette connaissance à toute philosophie de type classique, et donc à la philosophie scolastique qu'est le thomisme [°2048], la comprend surtout, semble-t-il, sur le modèle des concepts dont usent les sciences modernes, à commencer

par les sciences mathématiques dans lesquelles la logique d'Aristote s'applique parfaitement au deuxième degré d'abstraction, par exemple aux figures géométriques clairement définies et rangées en genres et espèces. Mais les modernes ont procédé de même dans les sciences physiques (1er degré d'abstraction) devenues plus tard physico-mathématiques, et les concepts ainsi obtenus : comme ceux de photon, électron, volt, ampère, atome, etc. sont beaucoup plus déficients pour exprimer le réel, non seulement parce que, étant abstraits, ils ne prennent qu'un aspect du réel (cette limite se retrouve aussi dans le concept philosophique) mais de plus, parce qu'au lieu d'exprimer uniquement ce qui apparaît avec évidence dans l'expérience, ils sont *construits* à partir de certaines *hypothèses* et en fonction de renseignements limités fournis par les *instruments* requis à la constitution des *unités* de base [PDP §915-916]. Il y a là un travail considérable, relevant de la critériologie, nécessaire pour fixer la vraie valeur de vérité des définitions abstraites et des lois en sciences « notionnelles » modernes. Blondel ne l'a pas fait. Il semble avoir plutôt étendu cette déficience des « notions scientifiques » à toutes les notions abstraites des philosophies classiques : elles souffrent, selon lui, d'une double limite : a) celle de ne prendre qu'une partie du réel et ainsi d'être incapables de fournir jamais une connaissance adéquate, directe et totale, de ce qui est et de ce que nous sommes ; b) celle de remplacer l'objet réel par une image construite, au moins en partie et, en cela, subjective, et qui fait écran à la saisie exhaustive de ce qui est.

Mais en même temps il en résulte une double utilité qui en fait la valeur : d'abord, notre connaissance s'épure par l'abstraction comme en un filtre, et devient claire et distincte, éliminant toute confusion, équivoque et obscurité. Ensuite, par son aspect constructif, la connaissance notionnelle nous révèle notre originalité spirituelle, notre domination sur les objets, dont elle ne subit pas l'empreinte à la manière d'une matière inerte ou d'une « tabula rasa », mais qu'elle transcende en les assumant et en les organisant.

b) **La connaissance réelle** de son côté, est celle qui nous permet de communiquer ou de communier du dedans avec les êtres ou les personnes et ainsi d'en juger avec rectitude, antérieurement ou par-delà tout système élaboré de concepts. C'est proprement la *connaissance par connaturalité* dont parle saint Thomas, et déjà Aristote, suivant lequel « le chaste juge par

connaturalité des choses de la chasteté ». On la trouve à des titres divers dans le bon sens, le tact, les clairvoyances de l'amour et des passionnés, et aussi celles des hommes amoureux de leur métier, enfin dans les vues synthétiques du génie, de la sagesse et de la contemplation mystique. — On pourrait expliquer ces divers cas de connaissance intellectuelle par les lois de la vie affective qui y interviennent [PDP §717]. Blondel en montre plutôt la valeur en la comparant à la connaissance notionnelle et à l'action.

1) *Rapports avec la connaissance notionnelle*. La connaissance réelle trouve son champ d'application soit avant l'abstraction, dans les appréciations spontanée d'ordre sensible et affectif qui touchent à l'instinct, soit surtout après, lorsque le travail de précision conceptuelle, entrecoupé de contacts affectifs avec le réel, a préparé une vue d'ensemble plus exhaustive, à la fois plus large et plus pénétrante, du réel.

Ces deux connaissances, loin de s'exclure et de se remplacer, sont *complémentaires* : l'une a besoin de l'autre pour former ensemble la connaissance parfaite exprimant la vérité intégrale : l'une est claire, précise, universelle en droit (une notion comme celle de l'être s'applique à tout sans exception) ; l'autre nous livre le réel concret, en nous d'abord, puis dans l'univers, y compris Dieu, en sa réalité individuelle, personnelle. Mais leur union qui aboutirait à la « *Vérité* » au sens plénier d'une « *science adéquate au réel total* », est un idéal qui, en fait, selon Blondel, s'avère pour nous *inaccessible* et la philosophie nous conduit jusqu'au seuil d'un au-delà *surnaturel* qu'elle ne peut atteindre.

Notre connaissance est donc une *dialectique*, un progrès, une tendance vers l'idéal ; elle y est poussée par l'alternance de ses deux formes complémentaires. Blondel énumère six degrés qui dévoilent six aspects de la connaissance réelle : 1) garder avec le réel le contact naturel profond que nous avons comme être vivant parmi des êtres et des vivants ; 2) nous offrir à cette présence pour en suivre les directions et pour que « l'intimité se fasse connivence » ; 3) nous vider de tout égoïsme pour échapper à ses limites et faire place non seulement à l'idée des autres, mais à leur présence active en nous ; 4) donner à nos sentiments, à la « vie du coeur », l'extension universelle de la raison ; 5) recourir aux lumières de l'action (comme nous allons le dire) ; 6) au terme, reporter toute connaissance

réelle, encore partielle, à la réalité *absolue* et voir notre destinée personnelle dans la destinée commune de tous les êtres.

2) *Rapports avec l'action*. Refusant les précisions techniques dues à l'abstraction, Blondel les remplace par d'autres catégories où fatalement les points de vue se confondent souvent. Ainsi *l'action* qui, pour nous, relève d'un *appétit*, seul principe *actif* — et constitue l'ordre de l'intention et de l'exécution suivant que son objet lui est présenté comme fin ou comme moyen, — est considérée par Blondel comme jouant un *rôle gnoséologique*, c'est-à-dire comme source de connaissance. Et comme toute action, surtout externe, a pour domaine la réalité concrète où elle s'exerce, ce rôle concerne évidemment la connaissance réelle et même la constitue par excellence. Cette manière de parler est courante dans le langage ordinaire où elle traduit l'étroite collaboration entre nos deux fonctions : l'une d'appétit, l'autre de connaissance, surtout dans l'ordre spirituel du vouloir et de la pensée, d'où jaillit la « connaissance par connaturalité » ; mais elle est une confusion regrettable en philosophie où s'impose avec évidence la distinction entre ces deux fonctions en même temps que leur collaboration. Ce défaut était malheureusement inévitable chez Blondel : hypostasiant en quelque sorte l'« *Action* », il dira qu'elle « reste aveugle et incohérente comme une impulsion instinctive irréfléchie, sans l'idée qui la dirige et organise les forces qui la constituent en les faisant coopérer au même but » ; mais elle apporte aussi à la pensée plus encore qu'elle n'en reçoit, si l'on observe « les enseignements, les redressements, les démentis, les suggestions, les enrichissements, sans lesquels l'intelligence tournerait à vide ou sans lesquels, faute de résistance et de frottements, elle n'avancerait pas » [[°2049](#)]. Elle est une discipline pour la pensée, elle la garantit contre les caprices et les vaines recherches ; elle lui fait pénétrer le réel en éclairant son fond obscur par ses sondages et ses explorations et elle lui ouvre les horizons infinis de ses aspirations.

Blondel achève son étude descriptive par deux remarques dont il était parti : D'une part, malgré tous les résultats acquis par la pensée à tous les degrés de la civilisation : richesses des observations sensibles et du bon sens, sciences positives, sagesse collective de la tradition couronnée par l'art et la philosophie, il reste toujours comme des *fissures*, des problèmes irrésolus : la pensée est un progrès vers un terme qui la dépasse. — D'autre part, elle

se porte vers l'être, elle est dans l'être, elle est elle-même de l'être en action ; prise ainsi sans présupposés, la pensée concilie et dépasse les problèmes abstraits du réalisme et de l'idéalisme et débouche dans l'étude de l'être.

§690). 2) **L'Être**. Blondel présente en ses ouvrages tous les éléments d'une métaphysique générale [[°2050](#)] : ontologie et théodicée, au sens traditionnel ; et dans son effort pour rester fidèle à l'orthodoxie catholique, il s'est rapproché, pour le fond, des positions thomistes ; mais sa méthode, son esprit et donc ses thèses centrales sont foncièrement différentes.

1) D'abord, c'est *par l'agir que l'être se définit*. Le point de départ est qu'il y a de l'être : c'est une constatation évidente qui exclut le scepticisme et s'impose au-delà des discussions vaines entre idéalistes et réalistes. Il ne s'agit pas de lui trouver une définition abstraite, mais de décrire ses propriétés et ses manifestations pour pénétrer ce qu'il est. En général, l'être a trois manifestations : l'unité, l'activité, la consistance (ou subsistance) ; et si l'on cherche la plus fondamentale dans l'esprit de Blondel, on voit que c'est *l'activité* ; il est tout aussi impossible, à son avis, de concevoir un être, s'il existe réellement, comme totalement inactif, inerte, improductif qu'un être sortant du néant par sa propre force. C'est pourquoi il rejette aussi bien la théorie de la « tabula rasa » pour définir l'« intellect passif » au sens d'Aristote et de saint Thomas, que celle de la matière première puissance pure.

De là aussi ses sympathies pour la théorie de Leibniz où toute substance est active : il y souscrit, mais en rejetant l'idéalisme condamné à ses yeux par la connaissance réelle. Pour les substances *simples*, comme les esprits, leur activité fait aussi comprendre les deux autres propriétés : leur unité, leur aptitude à exister en elles-mêmes, à agir et se développer. Mais pour les substances *composées*, il reste le problème de l'unité d'ensemble qui synthétise dans un même être les éléments simples que l'analyse métaphysique suppose en tout être complexe. Blondel, pour résoudre le problème, accepte comme valable la théorie leibnizienne du « *vinculum substantiale* », sorte de réalité intermédiaire qui ne serait ni pure idée ni principe physique, mais principe d'ordre métaphysique transcendant ces principes physiques dont elle assure l'unité ; et jouissant donc, d'une réalité

égale sinon supérieure [[°2051](#)]. Cette théorie qui s'harmonise bien avec la connaissance réelle, sert en blondélisme à éclairer de nombreux problèmes, comme celui de l'organisme vivant, de l'unité des groupes sociaux, des êtres de l'univers ; et aussi la présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie.

2) *Les trois degrés d'être*. L'être se manifeste par les innombrables formes qu'il prend dans l'univers, où il s'étage en trois degrés : les corps, les vivants, les esprits [[°2052](#)].

Le *premier degré* soulève le problème de la *matière* ; mais Blondel le traite d'un point de vue synthétique, en indiquant son rôle dans l'ensemble hiérarchisé de l'univers : a) *elle sépare*, non seulement les êtres corporels, ce qui est bien clair ; mais chez les esprits, elle est principe de limite et les sépare de leur but, de la plénitude du vrai et du bien vers laquelle ils aspirent : elle les met ainsi en état d'épreuve et crée les conditions de leur liberté en leur imposant le devoir de progresser ; — b) mais *elle relie* aussi tous les êtres de l'univers, expliquant leur action mutuelle, et en particulier l'aide nécessaire que les esprits, surtout humains, trouvent dans les lois du monde comme dans leur aide mutuelle, pour atteindre leur destinée. Il s'ensuit que la matière est nécessaire à tout être fini. Dans l'homme, *l'hylémorphisme* où l'âme est forme du corps, est la théorie qui explique le mieux la solidarité des fonctions organiques et de la pensée. Dans les anges chez qui il n'y a pas de fonctions organiques, il reste pourtant un élément matériel : les anges ne sont purs esprits que par rapport à nous, non absolument. Nous retrouvons l'hylémorphisme généralisé défendu par saint Bonaventure et la scolastique pré-thomiste [[°2053](#)] avec ses obscurités et confusions inévitables sur lesquelles glisse la méthode blondélienne.

Au *second degré*, il s'agit surtout de la vie végétative : Blondel y critique l'élan vital bergsonien qui risque d'expliquer le plus par le moins. Il le remplace par *l'élan spirituel* qui est principalement un « appel d'en haut », une action de la Providence divine ; et il explique l'évolution de la vie vers l'épanouissement de la pensée par la théorie des « raisons séminales » de saint Augustin.

Au *troisième degré*, il caractérise les esprits par trois propriétés : la *réflexion* où la conscience prend possession d'elle-même, la *raison* qui

participe à l'absolu des premiers principes ; la *liberté* qui leur permet de réaliser eux-mêmes leur perfection propre et de collaborer soit avec l'humanité soit même avec Dieu dans l'univers, pour progresser vers l'idéal providentiel. Toutes ces richesses s'unifient dans la *personnalité* qui est le privilège des esprits, perfection vraiment nouvelle par sa domination, son indépendance, son efficacité universelle et son orientation consciente vers l'absolu. Mais en même temps, la personnalité chez nous subit une triple dépendance : en bas, vis-à-vis des conditions matérielles de son exercice ; à son propre niveau, à l'égard des autres personnes dont nous avons besoin pour vivre et grandir ; en haut, à l'égard du monde intelligible dont elle participe et de la Transcendance à laquelle elle aspire.

Ainsi l'être, pris dans la totalité de ses degrés finis, apparaît à Blondel comme objet d'une dialectique qui le conduit plus haut vers l'Être en soi qui est Dieu ; déjà dans l'ordre spéculatif, l'étude de la pensée et de l'être se couronne d'une Théodicée qui prouve l'existence de Dieu et expose ses attributs. Mais à l'encontre du thomisme, le blondélisme ne met pas la théodicée avant la morale comme sa base indispensable ; au contraire, c'est pour lui la conclusion ultime de la double étude spéculative et pratique en ses trois parties : la Pensée, l'Être, l'Action. D'ailleurs, Dieu n'est pas non plus, comme pour saint Augustin, au principe de la philosophie ; il en est l'achèvement et plus spécialement le terme de l'Action.

E) Philosophie pratique : L'Action.

§691). L'intuition fondamentale qui commande toute l'oeuvre blondélienne et lui donne sa belle et profonde unité fut d'abord réalisée dans la première « *Action* » où il s'agissait, comme chez les existentialistes, de l'action proprement humaine qui « crée » librement notre personnalité ; et déjà, par l'application d'une méthode philosophique d'implication et de dialectique, c'était un « essai » d'une « science *de la pratique* ». Mais en le reprenant après quarante ans de réflexion, l'auteur lui donne toute son extension. Ce n'est plus seulement un problème spécial que tout homme doit résoudre, même s'il n'est pas philosophe de métier, c'est la troisième partie d'un système complet de philosophie où la méthode d'intégration résout le triple problème de la pensée, de l'être et de l'agir, en prenant ce dernier en toute sa généralité depuis les activités naturelles des corps et des plantes jusqu'à

l'agir pur, infini et absolu, de Dieu. Ceci ne l'empêche pas de rester fidèle à l'intuition de base et de maintenir comme centre de perspective l'agir humain, le problème de notre destinée : c'est ce dernier point qui constitue l'originalité de cette philosophie qui reste en ce sens la « Philosophie de l'Action », même en s'étendant organiquement à tous les problèmes théoriques et pratiques d'une philosophie complète.

Un des résultats de la méthode d'intégration est de nous faire parcourir plusieurs fois en sens parallèle la même ascension vers Dieu : Blondel s'y élève avec les formes ascendantes de la pensée ; puis avec l'échelle des êtres ; enfin par les degrés de l'action. Après avoir décrit abondamment le double visage des activités multiples et diverses de l'univers qui ne comporte ni passivité pure, ni spontanéité absolue, où l'action n'est totalement ni immanente ni transitive ; — ni toute mécanique et aveugle, ni toute psychique et idéale, — il les distribue en degrés de perfection : en bas, l'énergie matérielle sous toutes ses formes, physique, chimique, astronomique, etc., d'où vient l'ordre du monde ; puis dans les végétaux la spontanéité de la vie qui se nourrit et se reproduit ; enfin l'homme [[°2054](#)] en qui, grâce à la conscience, l'ascension libératrice continue par l'ouvrage de l'« homo faber », la formation de soi de l'homme moral, la contemplation toute spirituelle de l'homme religieux. Nulle part cependant, même au sommet de l'action humaine, on ne rencontre le *pur agir* qui est une perfection telle qu'elle rejette tout mélange de limite, de sujétion et d'imperfection, mélange qui éclate partout même dans l'homme. C'est pourquoi le blondélisme comporte ici une *théodicée* ; puis, redescendant vers les causes secondes, il unifie leurs actions par une *normative* et nous conduit ainsi au seuil de la vie surnaturelle.

§692). 1) **Théodicée.** a) *L'existence de Dieu.* Dieu est au sommet à la fois de la pensée, de l'être et de l'action, comme une « Transcendance inévitable ». Nous le constatons en nous presque malgré nous. Il y a un « plus » vers lequel nous tendons d'instinct par notre être humain doué d'activité réfléchie, si bien qu'à la racine de notre agir éclairé par notre pensée et fondé sur notre être, il y a Dieu : pour Blondel, en ce sens, il n'y a pas d'athées. Tout homme, par nature, affirme deux fois Dieu et l'on peut expliciter par la méthode d'implication cette présence divine, affirmée d'abord dans le subconscient spontané avant toute réflexion abstraite ; et

posée une seconde fois dans la conscience pleinement épanouie comme l'au-delà de tous nos désirs explicites, exigé par leur présence en nous.

C'est le rôle des preuves de l'existence de Dieu que d'opérer ce dévoilement. Blondel en développe plusieurs : par la *contingence* des êtres qui postulent l'Être nécessaire, par *l'ordre* du monde qui vient d'une Intelligence souveraine dont la Sagesse manifeste sa présence dans l'ordre ascendant de toutes ces beautés au sein de l'unité de l'univers. Cette preuve rejoint celle des *degrés de perfection* dans l'être (quatrième voie thomiste), qui fonde aussi la preuve par les *vérités éternelles* en prenant ces vérités objectivement, comme des perfections participées qui exigent comme source la Perfection absolue. Blondel y ajoute l'aspect de *transcendance* qui caractérise la vérité pleine à laquelle aspire la pensée : l'« adéquation totale à l'être total » qui nous échappe et qui *implique* sa réalisation en une Intelligence infinie qui est aussi l'être par essence — de même que les déficiences de notre action impliquent l'existence du « pur Agir ». Enfin, la *preuve ontologique* par *l'idée* de Dieu devient valable, car si on définit Dieu par le « surplus » de transcendance dans l'être, la pensée et l'agir, il est clair que cette implication réelle manifeste son existence. Mais pour Blondel, toutes ces preuves, malgré leur utilité, et leur valeur incontestable dans l'ordre spéculatif, restent déficientes dans l'ordre pratique. Elles suscitent une dernière question qui met en cause le sens et l'achèvement de la vraie philosophie, comme nous le montrerons plus loin [[°2055](#)].

b) *Nature de Dieu*. Mais déjà dans l'ordre spéculatif, la raison naturelle connaît Dieu, en lui-même et dans ses oeuvres, en explicitant les preuves de son existence. Comme Être suprême, il est la substance infiniment simple et une ; comme Pensée souveraine, il est la science parfaite où se réalise la pleine *adéquation* entre l'intelligence et toute vérité possible. Mais c'est surtout comme Agir souverain que nous pouvons mieux parler de Dieu. Puisque l'être se définit d'abord par l'action, l'Être divin ne peut être qu'*actif*. Blondel, non sans hardiesse, en conclut qu'en son essence intime où il n'a besoin de personne, puisqu'il est l'être en plénitude, Dieu ne peut rester dans une solitude « égoïste ». Sa vie qui est celle d'un esprit, produit un Verbe, image personnelle de son origine ; et « ceci n'a de sens, ajoute-t-il, que si du Générateur et de l'Engendré, procède non comme un exode mais comme une réciprocité, l'Esprit dont ils sont pénétrés et qui les unit

dans une parfaite et amoureuse distinction » [[°2056](#)]. Nous voici donc en présence d'une Trinité, et Dieu étant l'être *réel* par excellence, il ne peut s'agir, ni de trois « métaphores », ni même de trois idées ou trois manières de concevoir abstraitement le même Être divin. Disons donc, comme nous y invite le dogme catholique, que la théodicée conduit à l'affirmation *d'un seul Dieu en Trois Personnes*.

Notons que Blondel multiplie ici ses déclarations d'orthodoxie catholique : il veut respecter l'insondable mystère révélé dont la vérité reste bien, à ses yeux, *inaccessible* à la raison naturelle ; il veut explicitement regarder la théologie surnaturelle et la philosophie, chacune comme autonome en son ordre. Mais il estime légitime que le philosophe comme tel, reconnaisse d'abord le fait du christianisme et de sa vérité révélée, puis qu'il tire profit à son point de vue rationnel, du surcroît de lumière que Dieu lui offre ainsi sur ses problèmes fondamentaux : nature de Dieu, Créateur de l'univers et fin dernière de l'homme. Et il ajoute que cette osmose féconde s'exerce surtout et se comprend mieux si la philosophie se développe du point de vue de l'action [[°2057](#)]. C'est en effet en appliquant une méthode qui récuse comme trop abstraites les précisions techniques de l'analyse et de la démonstration rationnelles, que Blondel ose s'aventurer en philosophe pur dans des recherches de ce genre ; elles peuvent être valables ainsi, comme dévoilant les implications de l'action d'une vie toute spirituelle en nous. Mais à ce niveau mystérieux de la *vie intime* de Dieu, elles manquent de *l'évidence* requise par une science ou sagesse purement humaine, et leur vérité doit reposer d'abord sur la Foi divine.

c) *Dieu et son oeuvre*. Après avoir établi la triple activité de l'Être divin en lui-même, il faut en exclure toute *nécessité de se créer* un monde dont il aurait besoin, fût-ce pour sa gloire. Mais si le monde *existe*, comme c'est l'évidence, il est l'oeuvre d'un Amour divin désintéressé qui l'a tiré de rien par création pour le faire participer à ses perfections. Le monde est une image de la Sainte Trinité où tout s'ordonne en fonction des esprits qui synthétisent comme nous l'avons dit, le triple aspect d'être, de pensée et d'action.

La création se complète par la conservation des êtres en leur existence et surtout par la Providence qui les conduit par une marche harmonieuse vers

une perfection qu'ils ne possèdent d'abord qu'en germe. Mais comme l'être se définit par l'agir, la participation à l'être en toute créature devient une *coopération* à l'oeuvre de Dieu : d'où un nouvel aspect de la métaphysique blondélienne :

§693). 2) **La Normative**. Cette conception marque bien l'originalité du blondélisme comme synthèse fondée sur l'action. La *Normative* est la doctrine pratique (logique du réel) qui donne les lois, règles ou *normes* suivant lesquelles chaque être réel atteint sa perfection et réalise sa destinée. La logique d'Aristote était celle de la connaissance abstractive fondée sur la loi *d'exclusion des contradictoires*, où seule subsiste l'alternative vraie, l'autre étant complètement éliminée. La normative, elle, régit la connaissance *réelle*, parce qu'elle indique le développement logique des êtres concrets existants ; et elle se fonde sur la loi de « *privation ou possession* », en sorte que les deux alternatives, tout en s'opposant absolument, gardent au terme leur réalité propre et doivent s'intégrer dans le résultat final : par exemple, le péché qui dans les êtres libres *s'oppose* à la logique du bien moral comme la *privation* à la *possession* du but de la vie, subsiste néanmoins et sera intégré dans l'ordre final de la Providence.

La Normative n'est donc une logique qu'improprement, par analogie métaphorique : elle fait corps avec les êtres en tant qu'ils sont actifs et progressifs ; elle est d'ordre métaphysique et a toute la généralité de l'être universel. En Dieu, l'Être absolu, elle s'identifie avec la Providence ; dans les êtres créés, elle a principalement deux domaines : celui des esprits où elle constitue l'ordre moral ; celui des autres êtres qui ont aussi leur ordre évolutif. Ces deux domaines doivent se distinguer, parce que, pour Blondel comme pour saint Augustin, l'agir au sens plénier (causalité efficiente proprement dite) ne se réalise que dans les *agents libres* [[°2058](#)] bien que « tout ce qui est », participe déjà à l'agir, depuis l'ébauche des énergies physiques jusqu'à la spontanéité de l'instinct animal.

Ainsi, la *Norme* en toute sa généralité exprime à la fois pour Blondel, en chaque être et à son degré, ce qui le constitue en soi comme sa forme essentielle, et « ce qui préside à sa genèse, gouverne son développement et le conduit au terme de sa perfection et de sa destinée » [[°2059](#)]. Elle évoque la « forme substantielle » d'Aristote, mais elle veut dépasser ses bornes trop

statiques : pour expliquer l'évolution générale, elle rejoint plutôt la théorie stoïcienne, adoptée par saint Augustin, des *raisons séminales*, à laquelle Blondel se réfère en effet, en l'étendant non seulement aux vivants, mais à toute l'évolution cosmique à partir des énergies physiques de la matière [§171]. De la sorte, tous les êtres possèdent en eux le *principe actif* de leur coopération à l'ordre providentiel ; ainsi dans l'univers, sont-ils hiérarchisés par leurs « normes ». Au sommet, les êtres spirituels unifient les degrés inférieurs en s'en servant pour atteindre leur but, leur destinée propre ; et cet aspect de la normative est la part de vérité que possède l'idéal de la science moderne quand elle veut dominer l'univers par ses lois et le mettre au service de l'homme.

Mais l'homme lui aussi a sa norme, et, comme être spirituel, il l'a d'une façon toute spéciale qui pose au philosophe les problèmes les plus importants. La norme n'est plus une impulsion à laquelle obéit nécessairement l'être comme dans les degrés inférieurs soumis au déterminisme physique, biologique ou psychologique : elle devient une *finalité* ou une orientation qui s'exerce par l'intermédiaire de la connaissance, en sollicitant, mais en respectant, l'acceptation spontanée de la volonté libre. Par le fait même, la norme remplit chez l'homme le double rôle de *jugement de valeur* et de *sanction*. Car il y a une logique dans l'être spirituel : il y a des exigences qui découlent de sa nature, considérée à l'égard de soi-même, des autres hommes, des autres êtres de l'univers, et surtout de Dieu, le Créateur. Chaque homme usant spontanément par son bon sens de la méthode d'implication, les explicite inévitablement pour vivre ; et c'est le premier rôle de la philosophie que de les mieux dévoiler pour résoudre le problème essentiel de notre destinée auquel nul ne peut se dérober. Celui qui, librement, prend la direction indiquée, a aussitôt conscience d'être approuvé par la « norme » ; celui qui prétend s'y soustraire ne fait que déclencher la logique du péché où la « norme » finalement révèle sa fonction de *sanction*. En d'autres termes, la *Normative* appliquée à l'homme, constitue la morale naturelle, non plus déduite a priori de l'idée de Dieu et de la fin dernière, mais explicitée par la méthode blondélienne, à partir de l'action humaine : celle-ci y est analysée en ses conditions présumées au choix libre délibéré, et dans les exigences les plus hautes auxquelles aspire invinciblement sa nature spirituelle.

Blondel a parcouru pas à pas, en riches descriptions phénoménologiques, toutes les étapes impliquées en notre « action » ainsi comprise ; il décrit ce qu'il appelle « dix ondes concentriques » de cette action dont les principales sont : les exigences de la perfection personnelle, celles de la famille, de la patrie, de toute l'humanité, celles de la vie religieuse à l'égard de Dieu dont nous voyons en nous les effets, dus à son amour créateur. Et finalement, après avoir dûment constaté *l'échec*, parfois total, partiel toujours, et irrémédiable, de toutes ces directions postulées néanmoins avec force par l'élan naturel de notre « action », la *dixième onde* est l'affirmation audacieuse, mais comme *hypothèse*, d'un *ordre surnaturel* qui comble toutes nos aspirations : c'est le dogme catholique de la grâce et de l'Incarnation qui achève ici la « Normative » comme le dogme de la Sainte Trinité achève la théodicée spéculative.

§694) CONCLUSION : LA PHILOSOPHIE CATHOLIQUE. En reprenant l'intuition de sa thèse initiale pour la développer pleinement selon les exigences universelles de la philosophie dans la vaste synthèse de sa « Trilogie », Blondel donnait un exemple de ce qu'il appelle la « Philosophie catholique ». Mais à son avis, elle n'est pas encore achevée avec l'analyse, fût-elle exhaustive, de la pensée, l'être et l'action : c'est sa première tâche de nous conduire ainsi « au seuil du Temple » en démontrant son incapacité « de droit » à résoudre le problème essentiel qu'elle a pour mission de poser : celui de notre destinée. Mais puisqu'elle est chez l'homme la fonction suprême de sagesse, Blondel soutient que rien de ce qui existe réellement ne peut être soustrait à son regard critique. Non seulement la philosophie comme telle a le droit de soulever l'hypothèse d'une religion surnaturelle ; mais elle a tout autant le droit, puisqu'il y a en fait dans l'humanité des religions positives qui se donnent comme surnaturelles, d'en tenir compte et d'examiner en détail la valeur de leur message. C'est pourquoi il nous a donné comme complément homogène à sa philosophie, ses études sur l'Esprit chrétien.

Comme nous l'avons dit, on peut concéder qu'une telle recherche appartient à la philosophie. Blondel semble même estimer qu'elle en est une partie essentielle, et sûrement la plus importante, la plus indispensable aux hommes, au point qu'elle pourrait être la seule vraie philosophie : et cela aussi est soutenable, au moins au sens où saint Augustin, se faisant l'écho

de toute la tradition patristique, déclarait que la vraie philosophie est l'unique vraie Religion, puisque seule elle résout vraiment le problème de notre destinée. Sans conteste aussi, au sens de Blondel, c'est une entreprise hautement louable que de conduire en philosophe — en maintenant la nette distinction entre nature et surnature — les incroyants jusqu'au seuil de la Foi qui peut seule les sauver. Mais le philosophe n'a pas compétence exclusive pour le faire : c'est aussi l'office propre du théologien, comme l'avait bien vu saint Thomas [§244] ; et il est mieux équipé pour réussir, car il est spécialiste de la Foi ; et il possède en même temps une philosophie pleinement élaborée au point de vue rationnel pour s'en servir comme instrument en vue de mieux comprendre et défendre la Foi, et aussi d'aider les non-croyants à y accéder : il peut lui aussi parler en philosophe aux philosophes et « se faire tout à tous » comme saint Paul.

Le blondélisme, concluons-nous, possède une valeur éminente comme système purement rationnel offert à un penseur moderne pour le conduire à la vraie lumière de vie qui est le message du Christ. Son point de vue propre avec la *méthode d'immanence* qui y correspond est spécialement bien adapté à un aspect de la mentalité moderne, celui qui s'épanouit dans l'idéalisme et l'existentialisme : dans sa signification profonde et voulue, il est donc une *philosophie apologétique* au sens où nous l'avons précisé. Les dénégations véhémentes et réitérées de son auteur s'expliquent aisément par les circonstances et ne contredisent pas cette constatation [°2060]. Mais c'est vraiment une philosophie avec son caractère propre et original.

Il n'est pas non plus un thomisme amendé : malgré tous ses efforts, son auteur n'a pu rejoindre les principes fondamentaux de saint Thomas, d'abord parce qu'il est resté fidèle, comme tout grand penseur, à son intuition primitive ; de plus, en exploitant cette intuition selon la pente de son temps, il n'a pas pleinement surmonté le préjugé moderne qui minimise la valeur de notre connaissance abstractive : il lui a préféré une méthode adaptée à la « connaissance réelle » où le rôle principal revient non à l'intelligence mais à l'action. Ce point de vue original, dirons-nous, n'est ni faux ni sans valeur ; car si l'on admet avec lui une définition *limitée* de l'abstraction ou connaissance *notionnelle* [°2061] et si l'on transfère à la connaissance réelle la part valable d'intuition que contient la connaissance abstraite au sens thomiste [°2062], il ne reste plus qu'une différence entre

points de vue valables tous deux pour interpréter le réel. La méthode blondélienne a même ses avantages pour saisir les connexions des multiples manifestations de l'être, donner des vues synthétiques et pénétrer plus avant dans l'analyse des esprits où se rejoignent les lignes de forces de l'univers.

Mais elle a aussi une double infériorité sur la méthode thomiste : d'abord, elle laisse dans l'incertitude certaines frontières que détermine nettement la méthode abstraite, surtout dans l'ordre de la vie morale et des rapports entre vérités rationnelles et mystères révélés ; la métaphysique thomiste, par exemple, développe une théodicée déjà très riche en vérités sur la nature du Dieu unique, personnel, créateur et providence ; mais elle réserve à la théologie toute spéculation sur la Sainte Trinité, sans rien nier d'ailleurs des compléments dus à la Révélation, mais en remettant l'examen à la compétence supérieure de la Théologie.

Ensuite, la méthode d'immanence s'adapte mal, non seulement aux problèmes historiques que soulèvent le fait de la Révélation et la fondation, le développement et l'action de la seule vraie religion, l'Église catholique ; mais aussi aux nombreux problèmes concernant la valeur des sciences positives et la nature des êtres étudiés à la fois par la philosophie et les sciences modernes. Dans ce vaste domaine, pour rejoindre les innombrables intellectuels modernes sur leur propre terrain de recherche et de vérité, c'est la méthode fondée sur l'abstraction qui est la plus efficace ; sinon la seule possible. Blondel a reconnu tous ces problèmes et il maintient la compétence du philosophe pour les résoudre ; mais par sa méthode synthétique, il n'a pu évoquer que des solutions imparfaites qui postulent avidement un surcroît d'évidence et de précision.

En fait, ce n'est pas vers le thomisme, c'est vers *l'augustinisme* que penche le blondélisme par tout le poids de son intuition fondamentale et de sa méthode synthétique d'immanence, et avant tout par la place éminente qu'il donne au problème de notre destinée. Car, par l'ordre qu'il suit, les questions qu'il soulève, les réponses qu'il préfère, Blondel se rapproche d'Augustin, plus profondément que par l'utilisation de ses oeuvres qu'il cite assez peu. Bref, c'est une parenté d'esprit. Aussi, en prenant la philosophie de l'Évêque d'Hippone en cette part considérable de vérités rationnelles où elle est d'accord avec la doctrine thomiste, tout en lui laissant l'originalité

de son intuition et de sa méthode propre, le mieux, semble-t-il, pour saisir le blondélisme en toute sa valeur de vérité, est de voir en lui une forme de « néo-augustinisme », en l'interprétant et, au besoin, en le rectifiant dans cette perspective.

C'est précisément cet aspect néo-augustinien qu'il nous reste à souligner dans le « réveil métaphysique » des philosophes du XXe siècle.

Précis d'histoire de philosophie (§695 à §706)

4. - Métaphysique Augustinienne. La Philosophie de l'Esprit: L. Lavelle (1883-1951).

§695). Les nombreux penseurs qui, au XXe siècle, s'inspirent plus directement [[°2063](#)] de saint Augustin pour retrouver et résoudre les problèmes métaphysiques, ne professent pas un néo-augustinisme aussi homogène que le néothomisme. Par son point de vue plus large, moins technique, moins précis aussi, que la méthode si nette de saint Thomas, l'Évêque d'Hippone exerce son influence en de multiples directions. En s'en tenant aux doctrines philosophiques, on peut classer ces penseurs augustiniens en *trois groupes* que nous appellerons : le *spiritualisme augustinien*, la philosophie *historique et culturelle augustinienne* ; et le *néo-augustinisme* qui se propose, sur le plan de la sagesse rationnelle, de restaurer une philosophie chrétienne qui complète le néothomisme.

1. - Le Spiritualisme augustinien.

On peut donner comme programme à ce « spiritualisme » celui qu'Augustin lui-même se proposait en ses dialogues philosophiques : « *Connaître Dieu et mon âme* » [[°2064](#)]. C'est celui de L. Lavelle qui le réalise au plan strictement *naturel* ; mais chez d'autres philosophes, surtout en Italie, il prend un caractère explicitement *chrétien*.

A) Le Spiritualisme naturaliste de Louis Lavelle [[b189](#)] (1883-1951).

§696). L. Lavelle fut en toute sa carrière, professeur de philosophie, à Paris, et, depuis 1941 au Collège de France. Son oeuvre principale est *La dialectique de l'éternel présent*, série comprenant : *De l'Être* (1928), *De l'Acte* (1937), *Du temps et de l'Éternité* (1945), *De l'âme humaine* (1951). *La Présence totale* (1934) en est une brève synthèse. Préoccupé de

combattre le matérialisme, il s'est fait le défenseur de la « *Philosophie de l'esprit* » ; mais, ne voulant en rien dépasser la compétence du philosophe, il se tient rigoureusement en toutes ses considérations sur le plan purement naturel, accessible à toute intelligence cultivée. Il le fait même en parlant de notre destinée et de la « sainteté » qui en est le chemin.

L'idée qui lui sert de principe fondamental peut s'exprimer ainsi :

La philosophie est une métaphysique dont le centre est la « présence totale », c'est-à-dire l'expérience, à la fois, de notre moi-pensant et de l'Être absolu (Dieu) dont notre moi participe.

En ce sens « *Tout s'explique par la participation* ». Mais avant d'exposer celle-ci, il est bon de dire un mot de la *méthode* et du *point de départ* du système.

1) **Méthode.** Comme tout vrai philosophe, Lavelle ambitionne de donner une explication rationnelle de tout ce qui est. Mais il trouve insuffisantes *l'analyse* abstraite d'Aristote, la *synthèse* fondée sur l'idée claire de Descartes, la *dialectique* de Hegel. Il préconise la *dialectique de la participation* qui consiste à remonter vers l'origine de l'être (et de toutes choses), à partir de la réflexion telle qu'elle se manifeste dans la vie de notre conscience, et du développement ultérieur de tout ce qui y est impliqué.

Elle comprend trois étapes : 1) La description du fait primitif ; puis l'étude 2) soit de la source qui est l'Être total 3) soit des modalités de la participation dans l'homme et dans l'univers. Elle a ainsi un caractère à la fois *psychologique, métaphysique et intuitif*.

2) **Point de départ.** Pour une philosophie intuitive, le point de départ ne peut être qu'un *fait* : c'est ici le fait spirituel appelé « présence totale », parce qu'il est non seulement la présence de l'âme pensante à elle-même, mais aussi, dans cette pensée, la présence de l'Être absolu qui implique la totalité de l'être.

a) Nous avons l'expérience spirituelle de notre moi pensant. Lavelle complète le point de vue de Descartes par celui de Maine de Biran : notre

vie intérieure se manifeste d'abord comme un vouloir dont le caractère propre est la liberté. En un sens, « nous nous *posons* nous-mêmes » (comme personne humaine) en pensant.

Mais au fondement de cette activité, il y a notre *être* que nous saisissons nécessairement en même temps que nous « pensons » à un objet quelconque ; et cet « être » n'est pas un aspect secondaire et abstrait : c'est la substance même de notre esprit vivant et concret, à la fois limité et ouvert sur l'infini, dépendant du corps et tourné vers Dieu.

b) Car, d'une part, *l'être* que notre intelligence saisit dès sa première activité et que nous saisissons chaque fois que nous « pensons », est *l'être absolu* qui n'a de soi nulle imperfection ni limite ni dépendance et en dehors duquel il n'y a rien. C'est *le tout* à l'intérieur duquel nous nous inscrivons par le fait même qu'en pensant nous affirmons notre existence comme esprit. Le « Tout » est donc nécessairement « présent » (présence totale) chaque fois que nous pensons et voulons librement, c'est-à-dire chaque fois que nous agissons comme esprit ; et nous en avons conscience comme de nous-mêmes.

C'est pourquoi il n'y a pas à prouver l'existence de Dieu : elle est une sorte de constatation, au point de départ de la philosophie.

c) Et, d'autre part, la découverte de l'être et de toute pensée que nous en avons, sont suscitées en nous par le choc des phénomènes venant du monde sensible. Notre corps a ici un rôle à jouer : il est comme médiateur entre notre esprit et Dieu ; et par notre corps, l'univers qui agit ou peut agir sur lui, prend part à notre expérience fondamentale : celle-ci, en ce sens, doit aussi s'appeler « présence totale ».

§697). 3) **La Participation.** L'esprit se voyant « soumis » au corps et par conséquent limité, comprend qu'il n'est pas l'être même en sa plénitude mais qu'il y participe.

La *participation*, pour Lavelle, est une notion de psychologie métaphysique qui se déduit directement de notre expérience fondamentale. Elle se définit : « *l'acte par lequel nous recevons de l'Être total notre existence et notre activité (pensée, vouloir libre, amour) à l'imitation de notre « Source »* ».

— Du côté de Dieu, elle est l'acte par lequel il nous communique une part de ses richesses d'être, sans en rien perdre d'ailleurs, ni y être nécessité : par pure bienveillance. — De notre côté, elle est une réception qui nous constitue en notre être propre, y compris notre spontanéité libre. C'est pourquoi :

a) Elle est, selon Lavelle, au delà de la catégorie des *causes*, au sens ordinaire d'un antécédent lié nécessairement au conséquent. Par elle, nous sommes rendus parfaits, indépendants, actifs, bien qu'en même temps nous *recevions* et qu'en ce sens nous soyons passifs. Il faut lui appliquer l'adage augustinien : Par elle, plus on dépend, plus on est parfait.

b) D'où apparaît clairement la distinction entre nous et Dieu. Notre activité participée se renouvelle sans cesse, déployant ses virtualités à travers le temps et le monde qui nous est nécessaire pour agir ; et elle affirme ainsi ses limites. Dieu au contraire est l'Être total dont la vie, en son éternité, réalise la pleine identité entre son acte et son existence. Entre ces deux êtres, malgré leur intime présence, la distinction réelle est manifeste.

c) Tous les autres esprits et tout ce qui est dans le monde constituent en quelque sorte, avec le temps qu'ils remplissent, le *milieu* qui nous sépare de Dieu. « Êtres » comme nous, ils s'expliquent également par la participation ; c'est pourquoi ils deviennent une « médiation » pour nous conduire à Dieu, puisque Dieu leur est présent comme à notre esprit.

d) Or cette présence divine — qui est celle de l'Être total par son opération de « participation », c'est-à-dire de création et de conservation de tous les êtres dans l'Être — est parfaitement identique à elle-même en chaque être qu'elle crée comme en tous pris ensemble. L'Être divin est simple ; il est tout entier présent partout où il agit, et partout numériquement le même. C'est ce caractère de la « participation » que Lavelle nomme *l'univocité de l'Être*. Il ne s'agit pas pour lui d'une propriété logique affectant l'être abstrait en tant qu'il se réalise en tous ses inférieurs : L'être, affirme-t-il, n'est pas un genre comme l'animalité dont l'essence est la même en tous les animaux. L'Être est un « Tout » réel, mais concret, spirituel et transcendant. C'est Dieu en lequel tout ce qui est, dans la mesure où il est, « s'inscrit », en sorte qu'il est en tous univoquement.

D'ailleurs cette univocité de l'Être est le fondement de *l'analogie de l'être dans les êtres*. Car il y a des degrés dans la participation : L'être des apparences ou celui des choses inconscientes a sa valeur comme celui du moi pensant et conscient : mais ce dernier seul *existe* au sens propre. L'être convient donc aux divers degrés d'être, différemment selon les règles de l'analogie.

4) **Dieu, sa nature.** Dieu, nous l'avons dit, est connu expérimentalement comme un fait fondamental. Mais comme cette expérience ; en sa pureté réflexive spirituelle et métaphysique, remonte au-delà de tous nos concepts, Lavelle a tendance à accentuer le caractère ineffable, inexprimable et mystérieux de Dieu. Il en parle souvent en termes très abstraits et en formules impersonnelles : « Présence » ou « Être total », l'Acte, l'Éternité, le « Tout », etc. Quelques points, cependant, se dégagent assez clairement.

a) Dieu en lui-même est tellement indépendant de tout être qui participe à son Être, qu'il faut le concevoir comme « *causa sui* » : Il se donne pour ainsi dire à lui-même toutes ses perfections, sans les attendre de personne. Et cette indépendance est la plénitude de la *liberté* par laquelle il se définit dans son essence même.

b) Il n'est pas seulement l'être absolu, il est aussi activité, ou mieux *acte* continuel ; car l'« activité » désigne la puissance, l'« acte » est l'opération en train de s'accomplir. Or, en Dieu, il y a identité parfaite entre ce qui le fait être et ce qui le fait agir : il est *acte pur*.

c) Cette activité est avant tout immanente, sous forme de connaissance et d'amour de soi. Lavelle réfute très justement la conception des idéalistes allemands déclarant la Pensée divine inconsciente, parce que, étant infinie, elle ne peut réaliser l'opposition sujet-objet, nécessaire à la conscience, — ce qui implique limitation [[§423-424](#)]. Cette opposition, répond Lavelle, est la marque de l'imperfection de notre connaissance participée, obligée de progresser vers la vérité par la conquête d'un objet distinct de soi. Mais au sommet, dans la possession pleine de la science, la conscience, loin d'être abolie, est à son apogée, bien qu'alors toute distinction disparaisse entre l'être connu et la connaissance exhaustive de l'être. Tel est précisément le cas de Dieu : en lui, nulle distinction entre son existence et son essence, parce qu'en lui nulle possibilité n'existe qui ne soit actualisée ; et donc, nulle

distinction entre pensée et objet de pensée, car en se contemplant, il connaît tout ce qui est. Il réalise ainsi la plénitude de la conscience : il est, selon l'expression d'Aristote, « la Pensée de la Pensée ».

d) Par rapport aux autres êtres, Dieu est également en continuelle activité, pour les créer et les conserver en leur ordre. L'attribut qui le caractérise est ici *l'infinité*. Quelles que soient, en effet, les perfections qu'il communique au monde, il reste toujours lui-même une source suréminente, dont la richesse dépasse tellement tout ce qui en vient qu'elle est inégalable et inépuisable : et c'est cela, l'infinité.

Ces attributs divins ne sont que l'explicitation de cette « présence totale » qui est notre expérience métaphysique fondamentale ; c'est, pour Lavelle, ce qui en fonde la valeur. Cette source de l'être étant au delà du temps, où se déploient les participations, elle est *l'éternité* même qui, au lieu de s'étendre du passé au futur, se possède tout entière dans le présent. C'est pourquoi cette déduction des attributs divins s'appelle la « *dialectique de l'éternel présent* ».

5) **L'âme humaine.** Notre âme, tout en étant vraiment spirituelle dans ses activités propres, n'apparaît pas cependant indépendante du corps pour agir, si bien que Lavelle estime impossible de rien savoir, philosophiquement, de son état après la mort. L'âme séparée du corps échappe à notre intuition métaphysique.

Notre activité spirituelle, ici-bas, a trois manifestations : celles de la liberté, de la pensée, de l'amour, qui se rattachent à trois puissances d'action : volonté, intelligence, conscience.

a) Lavelle, comme Maine de Biran, met en relief *l'aspect volontaire* de notre psychologie, mais en insistant sur les manifestations spirituelles. Comme esprits participés, nous avons à vaincre une résistance pour rejoindre l'Être total : celle du monde, de notre corps, et, par conséquent, de l'espace et du temps. Ces obstacles, d'ailleurs, une fois surmontés, deviennent une « médiation », c'est-à-dire un chemin pour nous conduire à Dieu.

b) Pour obtenir cette *victoire* sur le monde — victoire qui, pour Lavelle, constitue la *sainteté* — la méthode efficace est celle de la réflexion métaphysique. Nous devons prendre conscience, en tant qu'âme pensante, de notre destinée qui est de nous unir à Dieu (ou à l'« Être total » en qui tout s'explique) à travers le monde, c'est-à-dire en réalisant ces occupations terrestres auxquelles, par notre naissance ici-bas, nous sommes voués selon notre vocation ou d'après « notre situation dans le monde ».

Cependant, cette prise de conscience nous met en face d'un *choix* pleinement *libre* ; car rien ne nécessite en nous l'accomplissement de cet effort indispensable pour rejoindre Dieu. En le réalisant, nous nous *créons* pour ainsi dire nous-mêmes, nous participons à la pleine liberté divine qui est « *causa sui* » : « Dieu nous donne le pouvoir de nous faire nous-mêmes ce que nous sommes » [[°2065](#)] : c'est là notre activité humaine en tant qu'humaine.

c) Or c'est en prenant ainsi conscience de ce choix fondamental, à accomplir librement, que nous commençons à *exister* au sens propre comme homme ou comme personnalité morale. Mais après avoir choisi notre destinée et fixé notre plan de vie, il reste à l'exécuter et à forger par là notre caractère moral. En prenant « essence » selon cette signification concrète et restreinte qui désigne en chaque homme l'idéal de vie qu'il a choisi ou que Dieu lui destine selon sa vocation, on dira que chez l'homme, grâce à la liberté, *l'existence précède l'essence* et qu'elle en est la source créatrice.

d) Cette liberté même explique la possibilité du *péché* qui est le *refus* de tendre à rejoindre l'Être total et le choix d'un autre idéal de vie. Devant l'intuition métaphysique, un tel comportement n'a pas de raison explicative : il est proprement un choix absurde et il ne peut s'expliquer que par le fait même de notre liberté.

Mais il s'agit là sans doute du péché pleinement délibéré portant sur le but de la vie, péché de *malice* qui est l'orgueil, source de tous les autres péchés. Lavelle ne semble pas avoir envisagé les autres fautes morales où interviennent l'ignorance ou la faiblesse dues à la concupiscence. Considérant surtout l'aspect métaphysique, c'est-à-dire premier et fondamental, il constate, d'une part, que le refus de Dieu porte en soi sa sanction : désordre, esclavage moral à l'égard du corps, source de misères ;

— et, d'autre part, que le choix de Dieu n'est qu'un simple corollaire de notre caractère de « moi participé », dont toute la richesse d'être est de s'unir consciemment à l'Être total. Seul donc ce choix s'impose au nom de la raison comme une *obligation morale* fondamentale.

Cette obligation assure en même temps notre bonheur au sens plein, définitif et proprement humain (de notre béatitude) qu'on peut définir « la joie de l'acte » [[°2066](#)] : c'est-à-dire non seulement le plaisir qui accompagne le mouvement vers le but désiré, mais celui qui jaillit du but possédé, quand la pensée se change en contemplation et la poursuite anxieuse en paisible union.

e) La réalisation de cet idéal est avant tout l'oeuvre de la volonté, puisqu'elle est un exercice de liberté. Mais elle est également oeuvre de la *pensée*. Un des aspects les plus importants du mouvement de l'esprit qui cherche Dieu, c'est l'exercice de l'intelligence métaphysique, dépassant le concept pour atteindre l'essence infinie, concrète et vivante où tout être s'alimente : la possession totale de l'Être éternel.

Elle est surtout oeuvre *d'amour* ; car l'amour est une force d'union qui, d'une part, polarise les diverses activités de la conscience et assure l'unité de celle-ci ; et qui, d'autre part, se porte spontanément vers l'Être comme vers un objet présent et réel à la manière de l'Être total. Grâce à lui, donc, cet Être, présent par l'intelligence à partir de l'expérience métaphysique fondamentale, sera librement, mais efficacement possédé.

§698). 6) **Destinée immortelle et Sagesse**. Cependant, le spiritualisme resterait gravement insuffisant s'il ne résolvait pas le problème de *l'immortalité de l'âme*. Il ne s'agit pas, nous l'avons dit, de décrire la vie de notre âme séparée du corps, puisque cette vie échappe à notre intuition métaphysique. On pourrait faire appel, dans l'expérience de notre vie spirituelle d'ici-bas, au fait d'un désir spontané, instinctif, insatiable vers une existence qui échappe à la mort, vers une vie qui soit immortelle. Pourtant, ce n'est pas un argument bâti sur ce désir qui peut nous convaincre de notre immortalité ; cette preuve, dit Lavelle, fait voir une connexion entre des concepts : elle montre que *l'idée* de notre vie spirituelle enveloppe *l'idée* de l'immortalité, mais elle ne montre pas que notre *existence* échappe réellement à la mort. Il fonde donc sa conviction sur

l'analyse des caractères que présente dès maintenant notre vie intellectuelle. À ce degré métaphysique, en effet, où notre âme « crée » son essence par sa liberté, notre vie spirituelle apparaît comme une victoire sur les conditions sensibles et corporelles dont notre âme a besoin comme d'instruments pour agir, mais dont elle se dégage continuellement pour vivre spirituellement. Il y a là, selon Lavelle, une vraie *expérience* métaphysique de ce *qu'est la mort* ; car la mort n'est rien d'autre que le *dégagement définitif*, celui qui n'est suivi d'aucun événement nouveau dans le temps, celui qui place l'âme, pourrait-on dire, dans l'« éternel présent » qui est le lieu de sa vie spirituelle pure. Le *consentement libre* à cette vie spirituelle [[°2067](#)] — par lequel l'âme non seulement se retourne vers elle-même, mais surtout entre en communication avec Dieu dont elle participe, et avec les autres âmes — telle est l'idée que la philosophie nous permet de nous faire de notre existence immortelle dans l'au-delà.

Une telle vie spirituelle évidemment, réalise par excellence la « joie de l'acte », oeuvre commune de la pensée et de l'amour qui nous mettent en possession de l'Être total présent en nous. Cette possession constitue la « Sagesse » qui, on le voit, est normalement le terme de notre vie humaine, et, dès ici-bas, est la véritable « voie du salut » et le meilleur fruit de la philosophie. Sur ce sujet capital, qui couronne la métaphysique de l'« éternel présent », Lavelle avait annoncé un dernier ouvrage que la mort l'a empêché de nous donner.

§699). 7) **Conclusion.** La philosophie de L. Lavelle est un *spiritualisme* très proche, en son point de départ, de la métaphysique de saint Augustin en ce qu'elle a de rationnel. Elle rejoint le grand courant platonicien, où la pensée intuitive nous met en contact avec le réel spirituel ; et pour éviter l'excès des « abstractions » réalisées dans les Idées platoniciennes, elle prend comme domaine propre les esprits réels : notre moi spirituel et l'Esprit divin dont nous participons. Elle se rattache ainsi à un platonisme enrichi de l'apport positif dû au platonisme chrétien de saint Augustin, spécialement représenté par Malebranche. Lavelle reconnaît cette dernière influence ; mais il l'accepte très librement en l'assimilant selon les exigences de sa propre synthèse fondée sur la thèse de la participation, et sur la méthode dialectique qui y correspond.

C'est là, qu'en cette haute doctrine, se manifeste un *point faible* : la défiance à l'égard de notre connaissance abstractive et la confiance exagérée en la puissance de notre raison humaine pour pénétrer intuitivement Dieu même et nos rapports avec Dieu. Il y a là, en effet, selon Lavelle, une véritable expérience métaphysique dont toute sa philosophie se déduit par un simple jeu dialectique où n'a pas à intervenir le contrôle du raisonnement fondé sur des concepts rigoureusement définis et soumis aux lois de la logique.

De là, dans le langage, malgré de grandes qualités de simplicité et de force, une certaine imprécision qui n'est pas sans danger. Bien des formules pourraient s'entendre, contre l'intention de l'auteur, en un sens panthéiste ; d'autres révèlent une tendance vers l'ontologisme. Surtout, les limites ne sont pas suffisamment marquées entre le domaine de la pure raison et celui de l'intuition surnaturelle de Dieu sous l'influence de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Ce serait une grave illusion d'oublier qu'en dehors de cet ordre surnaturel et de la médiation du Christ Verbe incarné, toute « sagesse » purement philosophique reste impuissante à ouvrir aux hommes une vraie « voie de salut ».

Cependant, le spiritualisme réaliste de Louis Lavelle marque une nette victoire sur l'idéalisme qu'il rectifie sur son propre terrain, et sur le positivisme qu'il dépasse de très haut.

À Lavelle, il faut joindre René Le SENNE [[b190](#)] (1883-1952), Co-fondateur de la collection « *Philosophie de l'esprit* ». Disciple de Hamelin, il approfondit le domaine de la *vie morale*, soit dans ses conditions psychologiques, où il a rénové la *classification des caractères* ; soit dans l'ascension vers la *valeur* suprême, où il insiste sur le rôle de *l'obstacle* qui suscite la réflexion, nous aide à déterminer notre vraie situation et à choisir les moyens d'atteindre le but.

Comme *philosophes spiritualistes*, citons encore F. RAVAISSON (1813-1900), célèbre par sa thèse *De l'habitude* (1858) ; et J. LACHELIER (1832-1918), rénovateur de la *méthode réflexive*, ainsi appelée par son disciple J. LAGNEAU (1851-1894) qui l'étendit à la psychologie.

B) Le Spiritualisme Chrétien.

§700). Le programme de la « Philosophie de l'esprit » trouva des échos hors de France, surtout en *Italie*, où il rejoignait chez plus d'un penseur catholique l'aspiration profonde à surmonter les barrières idéalistes. Le premier qui y réussit avec l'aide de saint Augustin fut Armando CARLINI [[°2068](#)] : il fut d'abord partisan de l'idéalisme hégélien, mais n'y trouvant pas le sens authentiquement religieux qu'il cherchait, il se tourna vers saint Augustin chez qui il le découvrit. Pour lui, comme pour l'Evêque d'Hippone, le problème fondamental de la philosophie est celui du moi, « de ma vie personnelle, dit-il, en tant qu'existant dans le monde ». C'est le problème de la destinée que Lavelle résout par la « Sagesse » : mais comme Blondel, Carlini estime que toutes les recherches de la philosophie aboutissent à montrer l'insuffisance d'une solution purement rationnelle : on est conduit à la *foi*, et il n'y a qu'une seule Foi acceptable aux yeux de la raison, celle de l'Église catholique et de saint Augustin. Carlini montre ainsi la nécessité et la valeur du spiritualisme chrétien, laissant à ses disciples le soin de le développer.

Parmi ceux-ci, le plus notable est Michele Frederico SCIACCA [[b191](#)]. Bon nombre de ses recherches sont d'ordre historique, en particulier un exposé remarquable sur *Saint Augustin* ; mais elles concernent plus encore les courants de pensée moderne et actuelle. C'est en méditant sur l'idéalisme hégélien et sur l'impuissance d'une méthode purement immanente, enfermée dans les seules ressources de notre vie humaine, même spirituelle, qu'il en vient à poser le plan d'une philosophie intégrale spiritualiste et augustinienne. Pour lui, la philosophie qui, *en droit*, exige l'explication de tous les problèmes posés par l'ensemble des êtres, à commencer par celui de la destinée qui intéresse le plus le philosophe lui-même, ne peut, *en fait*, réussir en son dessein qu'en soulevant et en résolvant la question de la « Transcendance », c'est-à-dire de Dieu. Et pour atteindre Dieu, il tient comme la plus efficace la preuve augustinienne par les idées éternelles, en insistant lui aussi sur le réalisme vital des prémisses et donc, de la conclusion. Toutes les autres preuves (y compris celle de saint Anselme) trouvent en cette voie fondamentale leur vraie valeur. De ce centre de perspective, Sciacca développe sa pensée notamment en deux directions : celle de la métaphysique, celle de la psychologie.

En métaphysique, il s'est appliqué, contre l'idéalisme, à éclairer la valeur ontologique des premiers principes, mais il maintient leur double aspect, *subjectif* et *objectif*, en un juste équilibre. Impossible en effet de saisir l'être et ses lois sans qu'intervienne une intelligence. Quand nous pensons les premiers principes, c'est en notre esprit, certes, qu'ils sont d'abord ; mais il y a en eux un aspect d'éternité, de nécessité, d'universalité qui nous dépasse évidemment, et qui pourtant s'impose à nous comme du dehors : et ils nous renvoient, non pas au monde physique, dépourvu de ces hautes perfections, mais à la Vérité immuable qui est Dieu. Sciacca insiste en particulier sur le sens du principe de *causalité* en distinguant avec raison ses applications « scientifiques » (au sens moderne) où l'effet est toujours dans la même série que la cause qui l'explique, en sorte qu'on ne peut ainsi s'élever jusqu'à l'absolu divin ; et l'application dans l'ordre de l'être ou de la vérité pure où intervient la notion de participation augustinienne : et celle-ci est sur un plan *ontologique* qui dépasse le temps et la succession causale des phénomènes ; par là sont parfaitement résolues les objections contre la valeur du principe de causalité comme preuve de l'existence de Dieu.

En psychologie, Sciacca s'inspire des vues de Rosmini : notamment sur le rôle de l'idée d'être qui constitue en quelque sorte notre personnalité spirituelle quand nous prenons conscience de sa valeur absolue ; — sur la notion de *sens fondamental* [[°2069](#)] qu'il approfondit et précise par sa théorie de *l'expérience*. Pour lui en effet, l'expérience n'est pas seulement sensible ou externe comme en sciences modernes et en philosophie empiriste, elle désigne toute connaissance immédiate d'un objet réel, soit par les sens externes, soit par intuition métaphysique de notre esprit, qui est beaucoup plus riche et plus étendue que celle des sens quoique parfois moins claire. Elle s'exerce en trois domaines principaux : dans la *conscience* que l'âme prend d'elle-même grâce à l'expérience psychologique ; dans la *perception* où l'esprit saisit l'individu substantiel à travers la sensation ; dans l'ordre *ontologique* surtout où il saisit l'être absolu en tout être limité et changeant, l'éternelle vérité en toute affirmation vraie, et dans le désir ou la jouissance passagère d'un bien sensible, le Bien absolu source de vraie béatitude. C'est *de Dieu* que nous avons ainsi l'expérience, et nul parmi les hommes ne peut s'empêcher de la faire, mais d'abord d'une façon obscure qui laisse place parfois à l'illusion d'être athée : mais en réalité, il n'y a pas de vrais athées, affirme Sciacca comme

Blondel. Il appelle cette intuition obscure, le « sentiment de Dieu » pour souligner son caractère profond et montrer que la connaissance s'y joint à l'amour et à l'aspiration vers la vérité et le bien absolu.

En psychologie encore, Sciacca a développé les analyses phénoménologiques : sur la *mort*, dont la répulsion que nous en éprouvons, lui semble contenir une preuve de notre immortalité ; et plus encore sur le thème de *l'intériorité* et sur ses rapports avec la *communication* qui unit les hommes en société. En tous ces points, l'oeuvre de Sciacca est un effort remarquable pour résoudre les problèmes du XXe siècle en restant fidèle au spiritualisme augustinien.

Signalons encore comme philosophes spiritualistes en Italie, A. GUZZO auteur de « Io e la Ragione » (1947) où il défend le personnalisme augustinien ; — L. STEFANINI qui, en son « *Idealismo cristiano* » (1931), rejoint la même école spiritualiste catholique ; avec M. Teresa ANTONELLI, G. BONAFIDE, P. CRISPI, etc.

En Espagne aussi l'influence de Sciacca et du spiritualisme augustinien se fait sentir : citons les recherches de L. CILLERUELO sur la « *Memoria Dei* » en saint Augustin ; — la thèse de R. FLOREZ sur *Los dos dimensiones del hombre agustiniano*, riche en psychologie ; et la Revue philosophique *Augustinus*, dirigée par V. CAPANAGA, J. OROZ, A. C. VEGA,...

En Allemagne, le même esprit augustinien anime la pensée de J. HESSEN en sa *Metaphysik der Erkenntnis* (1930, 2e éd. 1959) de A. MAXSEIN dans sa *Philosophia cordis* ; de J. MAUSBACH dans son *Ethik des heiligen Augustinus* (2 vol., 1929) ; de M. E. KORGER ; — et surtout l'oeuvre déjà remarquable de Franz KÖRNER, bien synthétisée dans son livre *Das Sein und der Mensch* (1959) qui cherche, non sans succès, à donner une interprétation phénoménologique de ce qu'il appelle *l'Ontologie existentielle* de saint Augustin : il montre en effet dans la vie profonde du « moi spirituel » qui arrive chez Augustin à prendre contact avec Dieu (une sorte d'expérience métaphysique) par une intuition imprégnée d'amour, le centre d'où jaillit toute la philosophie augustinienne et toute vraie philosophie chrétienne, à commencer par la psychologie, puis la métaphysique et enfin la morale.

2. - Philosophie augustinienne de l'Histoire.

§701). C'est la *Cité de Dieu* qui, en ce domaine, est à l'origine de l'influence augustinienne : elle se fait sentir au XXe siècle à côté de celle de Hegel et de Dilthey, en Amérique comme en Europe.

A) En Amérique [°2070].

La notion de *Cité de Dieu*, est un thème de philosophie et de théologie sociale inspiré de saint Augustin, qui s'affirme chez plusieurs penseurs protestants des U. S. A. : signalons :

1) Reinhold NEIBUHR [b192], d'abord pasteur luthérien à Détroit (1915-1928), fut ensuite professeur à Union Seminary de New-York. Il présente plutôt une théologie qu'une philosophie de l'histoire ; mais il rencontre et approuve saint Augustin sur plusieurs points importants de philosophie : sur la *conception de l'homme*, où le rôle principal dans la vie consciente est donné au « moi » spirituel, image de la Sainte Trinité, qui engendre le besoin de se dépasser soi-même pour connaître Dieu et en jouir : c'est ce que Niebuhr appelle « l'auto-transcendance » qui définit la noblesse de l'homme et explique son rôle social ; — sur le *réalisme social* qui reconnaît l'impossibilité pratique de fonder la société civile sur l'idéal de parfaite charité proposé dans le Discours sur la Montagne ; d'où la définition de la « cité terrestre » comme une « communauté d'intérêts » où parfois l'injustice est inévitable (Cf. *De Civ. Dei*, II, 21 et XIX, 21) ; — et sur l'efficacité de l'effort humain pour faire au moins *progresser* vers le mieux la vie de l'homme en société : Niebuhr comprend ainsi l'idéal démocratique, et par là, il corrige le pessimisme luthérien et se rapproche de l'optimisme augustinien fondé sur l'aide de la grâce du Christ.

Son frère Richard NIEBUHR, professeur à Yale Divinity School, en son ouvrage *Christ and Culture*, distingue, en améliorant la théorie de Ernst Troeltsch, *cinq types* de *culture* humaine, caractérisés par rapport au Christ : celui d'opposition radicale (Tertullien), celui de mélange (gnostiques), celui de transcendance où le christianisme complète l'humanisme sans le changer (Saint Thomas) ; celui d'une dialectique où tour à tour domine l'homme ou le Christ (Luther) ; enfin celui de la *conversion* de la culture au Christ qui la

transforme en son fond : c'est ce dernier type que préfère R. Niebuhr et il le retrouve chez saint Augustin, auquel il reproche seulement d'avoir conclu sa *Cité de Dieu* par l'opposition du ciel et de l'enfer, au lieu d'aboutir, comme lui-même le fait, au salut final de toute l'humanité.

2) Paul TILLICH, lui aussi professeur à l'Union Theological Seminary de New-York, mérite une mention spéciale, parce qu'à la manière des grands théologiens du Moyen Âge, il fonde sa doctrine théologique de l'histoire sur des principes philosophiques.

Il conçoit Dieu comme l'Inconditionné, c'est-à-dire l'Être suprême dont nous avons l'expérience au fond de nous-mêmes : comme dit saint Augustin : « Deus interior intimo meo » [[°2071](#)]. Ce Dieu est la source de tout, en tant que par son amour il crée, dirige et conduit à leur fin toutes choses. Il s'ensuit que dans l'univers et spécialement dans l'histoire humaine, tout obéit à l'action providentielle, en sorte que la lutte entre le *bien* et le *mal* qu'on y constate ne peut être que provisoire. Elle se résoudra finalement dans la victoire parfaite et universelle du Bien : c'est ce que Tillich appelle la « *Théonomie* », théorie optimiste de la divine Providence.

Il reconnaît dans la *Cité de Dieu* d'Augustin une application de la doctrine de l'Amour divin créateur, ce qui est un point de départ conforme à la théorie de la Théonomie. Mais il lui reproche d'avoir identifié la *Cité de Dieu* à l'Église des élus qui est, dès ici-bas, l'Église catholique, et par là, d'avoir restreint indûment la notion du vrai Dieu. Car l'Inconditionné ne peut selon lui, devenir le Dieu des élus et de l'Église sans devenir *relatif* ou « conditionné ». À son avis, le dualisme des deux cités doit se résoudre dans l'harmonie universelle finale.

Disons que la notion de Dieu Créateur et Providence qu'on peut déduire de ces vues, ainsi que celle de l'homme coopérant librement à cette direction providentielle, est comparable au personnalisme chrétien de Bowne et marque aussi un sommet de la pensée philosophique américaine. Mais Tillich présente sa grande synthèse de la « Théonomie » comme une interprétation de l'Écriture sainte, ce qui dépasse la compétence du philosophe. Pour l'apprécier pleinement, il faut faire appel aux règles de la théologie qui permettent de préciser le contenu de la Révélation surnaturelle.

B) En Europe.

§702). On observe d'abord au XXe siècle, un intérêt permanent et même progressif [[°2072](#)], pour l'oeuvre même de saint Augustin : en liaison avec les méthodes plus rigoureuses de la recherche historique moderne, bon nombre d'ouvrages y sont consacrés aux études patristiques et notamment à saint Augustin ; elles cherchent à élucider ses doctrines théologiques et aussi philosophiques, concurremment avec le même travail accompli pour saint Thomas.

En dehors des études plus strictement théologiques [[°2073](#)] qui ne relèvent pas de notre *Histoire*, signalons les recherches sur les sources de la philosophie augustinienne : de Pr. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (1918) qui recule à tort la conversion au catholicisme d'Augustin jusqu'à son épiscopat, mais qui reste valable comme étude des sources platoniciennes et manichéennes de sa philosophie ; — de Paul HENRY, auteur de *Vision d'Ostie* (1936) ; — de Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (1950) qui met en lumière le platonisme chrétien de Milan au temps de saint Ambroise ; — de A. SOLIGNAC (sources doxologiques), et G. VERBEKE (sources stoïciennes), etc. — La revue espagnole *La Ciudad de Dios*, où se distinguent P. ALONZO TURIENZO, S. ALVAREZ TURIENZO, G. Del ESTAL, A. MUNOS ALONZO et d'autres O. E. S. A., est orientée vers la doctrine augustinienne de la société et de l'histoire. En ce domaine, trois noms méritent une mention spéciale : G. COMBÈS, dans *La doctrine politique de saint Augustin* (1927) complétée par *Saint Augustin et la culture classique* (1927) présente une bonne synthèse de l'idéal social qui fonde la doctrine historique de saint Augustin ; — H. -I. MARROU, dans sa thèse magistrale *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1949) montre en lui l'homme de son temps, qui en personnifie pour ainsi dire toutes les richesses en les unifiant dans son propre génie : il nous aide ainsi puissamment à le comprendre selon son vrai climat historique ; — H. -X. ARQUILLÈRE, dans *L'Augustinisme politique* (1934) a suivi l'influence augustinienne jusqu'au Moyen Âge où elle s'est concrétisée, en s'infléchissant d'ailleurs fortement, dans la « Chrétienté ».

C'est précisément cette doctrine à la fois morale, sociale, politique, culturelle et historique telle qu'elle sous-tend la synthèse universelle de la *Cité de Dieu*, qui attire toujours l'attention des penseurs en quête d'une philosophie de l'histoire. On trouve ici, d'abord la nouvelle édition latin-français, complète, de la *Cité de Dieu* (1959, cinq vol. 33-37 de la Bibliothèque augustinienne) avec l'importante *Introduction* de G. BARDY et de nombreuses *notes complémentaires* dont bon nombre sont d'ordre philosophique ; puis en Allemagne les fortes études de E. TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluss an die Schrift « De Civitate Dei »* (1915) ; — F. G. MAIER, *Augustin und das Antike Rome* (1955) ; W. KAMLAH, *Christentum und Selbstbehauptung* (recherches sur la Cité de Dieu, 1940) et *Christentum und Geschichtlichkeit* (It., 1951) avec la critique de J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der « Civitas-Lehre » Augustins* (dans *Augustinus Magister*, II, 1954) et *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954). — En Italie, c'est l'oeuvre de P. BREZZI, *La Concezione agostiniana della Città di Dio* (1947) et plusieurs articles de revues ; — auxquels, en France, s'ajoutent les recherches sur le temps : J. CHAIX-RUY, *Temps et histoire en saint Augustin* (1956) ; H. -I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (1950).

Les problèmes ainsi posés ont un aspect assurément philosophique et sociologique ; mais, avec saint Augustin, les solutions se fondent d'abord sur la Révélation au nom de sa méthode « *Crede ut intelligas* », ce qui est vraiment indispensable quand il s'agit de la destinée de toute l'humanité comme de chaque personne en son histoire. C'est donc avant tout une *théologie* de l'histoire que nous trouvons ici ; mais nos auteurs relèvent avec raison l'effort *d'explication* chez saint Augustin : c'est proprement une *théorie de philosophie chrétienne* qu'ils nous présentent ainsi. On peut dire que l'étude de ce domaine historique et culturel est des plus utiles pour éclairer à la suite de saint Augustin cette notion complexe et difficile de « Philosophie chrétienne ».

Concluons cet exposé par *trois historiens* déjà anciens d'Augustin philosophe : J. MARTIN, auteur d'un *Saint Augustin* dans la collection « Les grands philosophes » (1901) où l'exposé rationnel est intimement uni (trop parfois) aux appels à la Foi catholique ; — F. NOURRISSON, *La*

philosophie de saint Augustin, riche en citations bien choisies ; — E. PORTALIÉ dont l'article *Augustin (saint)* dans le *Dict. de Théologie cath.* (col. 2268-2472) reste une des meilleures vues d'ensemble de la doctrine théologique et aussi philosophique de l'Évêque d'Hippone.

3. - Le Néo-augustinisme.

§703). Ce n'est pas seulement en ces deux secteurs particuliers (vie de l'esprit et histoire), c'est dans son ensemble qu'au XXe siècle revit l'augustinisme à côté du thomisme. Mais, plus encore que pour ce dernier, il était difficile de distinguer ce qui relève de la philosophie pure ou de la théologie en un tel augustinisme. L'Évêque d'Hippone lui-même ne l'a jamais fait et il n'a pas non plus donné pour le faire le critère précis des « objets formels » comme saint Thomas. Aussi, le plus urgent était-il de retrouver la doctrine augustinienne dans son originalité propre en la dissociant des interprétations qu'on lui a données dans l'histoire, les unes valables en elles-mêmes, les autres erronées, mais toutes, autres que l'augustinisme de saint Augustin : ensuite, on pourrait y montrer la place de la philosophie.

A) L'oeuvre de Fulbert Cayré [[b193](#)] (né en 1884).

§704). Ce renouveau de l'augustinisme est dû au XXe siècle à la collaboration spontanée d'un grand nombre de penseurs chrétiens, tant protestants que catholiques ; mais l'oeuvre du R. P. Fulbert CAYRÉ mérite d'abord d'être soulignée. C'est dans le cadre général de la doctrine des Pères de l'Église que F. Cayré voit saint Augustin. Longtemps professeur de Patrologie (1921-1954), son oeuvre principale reste sa *Patrologie et Histoire de la théologie* (1927, refondue en 1955). Saint Augustin y est largement étudié pour lui-même, puis il est présenté comme le Maître de l'école d'Occident en théologie : son influence y est partout présente au Moyen Âge, à la Renaissance, dans la crise protestante et janséniste et jusqu'à nos jours comme un élément important de l'évolution des idées.

F. Cayré distingue nettement de toutes ses contrefaçons l'augustinisme intégral qu'il appelle « le grand Augustinisme » [[°2074](#)] dans lequel il montre une synthèse doctrinale fondée sur la Foi catholique, bien unifiée

par une méthode orientée vers la vie de l'esprit et la contemplation et par quelques *principes* de *philosophie* et de théologie : car manifestement, une telle synthèse dépasse les ressources de la raison humaine. *Tout s'y explique par Dieu*, mais par Dieu se révélant dans la Sainte Écriture et mieux compris, grâce aux lumières du Saint-Esprit, en la vie intérieure où la Sagesse joue un rôle prépondérant. Pour F. Cayré, l'augustinisme est avant tout une *spiritualité* où la théologie est constamment orientée vers la mystique, comme il le montre dans son ouvrage de base : *La contemplation augustinienne*. C'est pour réaliser ce large programme qu'il suscita de nombreux collaborateurs et que fut fondé en 1943 l'*Institut des Études augustiniennes* qui travaille actuellement à Paris. L'instrument le plus efficace qu'il conçut dans ce but fut l'*Édition doctrinale des Oeuvres complètes* de saint Augustin avec traduction française et une présentation (Introductions et notes complémentaires) pour mettre en lumière les diverses thèses du grand Augustinisme et leur unité d'inspiration. La *Revue des Études augustiniennes*, continuant *L'Année théologique* et complétée par des volumes de *Recherches*, va dans le même sens.

On compte parmi les collaborateurs de ce vaste monument : M. MELLET et Th. CAMELOT, O. P., P. AGAËSSE et J. MOINGT, S. J. qui, avec E. HENDRIKX, O. E. S. A. ont exploité les richesses du *De Trinitate* ; G. BARDY qui, en plus du *De Civ. Dei* déjà signalé, a tiré des *Révisions* une biographie doctrinale d'Augustin [[°2075](#)] ; A. SOLIGNAC qui a bien souligné la valeur philosophique des *Confessions* (B. A., 13 et 14) ; R. JOLIVET qui, non seulement a édité plusieurs opuscules dans la B. A. (vol. 4) mais a écrit des études sur l'Illumination augustinienne, le problème du mal, la création selon saint Augustin ; J. A. BECKAERT qui a des aperçus pénétrants sur l'Opuscule *des 83 Questions* (B. A., vol. 10) ; etc.

B) La « Philosophie » augustinienne.

§705). Mais dans le « grand Augustinisme » y a-t-il place pour une *philosophie* comprise au sens moderne d'une « explication universelle du monde » accessible aux seules lumières de la raison ? La réponse est controversée. Qu'il y ait dans l'oeuvre de saint Augustin des recherches *philosophiques* en ce sens, il est difficile de le nier : on en trouve la preuve évidente dans le volume des *Dialogues Philosophiques* où sont édités, dans

la traduction française de R. JOLIVET, P. DE LABRIOLLE et F. -J. THONNARD, les neuf premiers opuscules [[°2076](#)], écrits par Augustin peu après sa conversion, à l'imitation des *Dialogues* de Cicéron. Les réflexions de E. Gilson qui lui servent d'*Introduction* marquent bien l'originalité de cette philosophie centrée sur le problème de notre destinée, comme l'existentialisme, et invitant à un approfondissement par la méthode phénoménologique. Mais il reste un doute sur le rôle exclusif de la pure raison en une telle spéculation, et sur la possibilité d'y faire abstraction de tout aspect surnaturel, spécialement de la grâce du Christ et de la charité. Trois noms — Ch. Boyer, E. Gilson, F. Cayré — et trois oeuvres importantes illustrent ce débat.

Charles BOYER, dans *L'Idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, complété par plusieurs études [[°2077](#)], y répondait dès 1920 par un exposé d'ensemble cohérent et d'ordre purement rationnel, mais avec une tendance assez prononcée à ramener le sens des théories originales d'Augustin aux solutions thomistes : son interprétation de *l'Illumination* en particulier soulignait les rapprochements possibles avec l'abstraction, et cette tendance inclinait aussi à donner un sens purement rationnel à l'ensemble des problèmes philosophiques abordés par saint Augustin.

E. GILSON, en sens contraire, présentait vers 1930, dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin*, une vue beaucoup plus objective des bases philosophiques de la pensée augustinienne. D'après lui, la méthode de l'Évêque d'Hippone, non plus analytique et abstractive mais synthétique et psychologique, ainsi que ses grandes thèses centrales de l'élévation vers Dieu par le double itinéraire de la pensée et de la charité sous la conduite de la Foi « cherchant l'intelligence », n'offraient plus grand chose de commun avec les traits propres à la philosophie thomiste. E. Gilson retrouvait ainsi et nous livrait avec sa maîtrise habituelle le jaillissement original de la « sagesse » augustinienne, si différente de la sagesse formellement philosophique de saint Thomas, (comme le soulignait aussi J. Maritain [[°2078](#)]) : et il en concluait qu'un augustinisme philosophique pur, faisant abstraction de l'ordre surnaturel de la charité, était impensable [[°2079](#)] ; aussi, est-ce une « phénoménologie de la charité » qu'il propose. Mais une philosophie « chrétienne » comprise ainsi se rattacherait comme une annexe

ou une introduction à une sagesse théologique, plutôt qu'à une philosophie au sens courant du mot.

C'est contre cette conclusion que proteste F. CAYRÉ en son *Initiation à la philosophie de saint Augustin* (1947), où il a édité une série de leçons données en la chaire de Philosophie patristique de l'Institut catholique de Paris. Il commence cependant par se rallier à l'interprétation objective de Gilson : rejetant les tendances concordistes de Boyer, il professe lui aussi l'originalité du platonisme chrétien d'Augustin dont la méthode et les principes diffèrent profondément de l'aristotélisme thomiste. Il concède même que, sur le plan purement historique, on puisse, comme le fait Gilson, présenter la pensée rationnelle d'Augustin en son union indissoluble avec la Foi. Cette pensée, dans son objectivité intégrale, constitue d'ailleurs une *Introduction*, non seulement à une vie spirituelle et mystique, mais aussi à une métaphysique d'ordre vraiment philosophique. Mais il estime qu'à côté de cette oeuvre valable en elle-même, il est possible et utile de présenter une synthèse philosophique augustinienne *exclusivement rationnelle*, en explicitant la métaphysique contenue dans l'augustinisme intégral ; et ses applications aux *trois domaines* : de l'âme en sa vie spirituelle, de la nature en ses degrés d'être, de la morale individuelle et sociale en ses principes rationnels ; c'est le *plan* même, à son avis, donné par Augustin à son platonisme chrétien où Dieu explique tout, parce qu'il est à la fois pour tous les êtres « Causa subsistendi, Ratio intelligendi, Ordo vivendi » [[°2080](#)].

Cela est possible, malgré le caractère profondément religieux de toutes les réflexions augustinienne qui, dans le problème de la destinée humaine, évoquent toujours la grâce du Christ, car ce caractère religieux est respecté par une *philosophie de la participation* : celle-ci ne parle plus de l'homme selon sa nature considérée en soi, comme en thomisme ; mais en tant qu'*image de Dieu*, comme nature « faite pour Dieu », destinée à le voir et le posséder pleinement. Cet aspect donne à la psychologie elle-même, et plus encore à toutes les questions morales et sociales, une orientation religieuse dont la notion de participation constitue l'aspect rationnel [[°2081](#)]. La distinction entre foi et raison n'est pas toujours facile ; mais elle est possible et, ajoute F. Cayré, très utile pour faire droit aux désirs de précision des modernes, habitués à distinguer la vérité rationnelle des mystères surnaturels ; elle l'est aussi pour éviter de graves confusions que la pensée

authentique de saint Augustin ne comporte nullement. Et, pour donner un exemple concret de sa position, il l'applique en détail, dans la IIIe Partie de son *Initiation*, au problème du monde intelligible et à la théorie de *l'Illumination* qui est en effet un des points fondamentaux où s'enracine l'originalité de la philosophie augustinienne ; il y montre un « intuitionisme modéré » dont l'objet est avant tout l'être et les premiers principes et dans lequel les diverses interprétations, parmi les plus valables, se trouvent synthétisées. Mais ce problème reste ouvert et est susceptible de nouvelles précisions [[°2082](#)].

§706) Conclusion. La position si solidement fondée et si bien équilibrée de F. Cayré mérite d'être prise en considération : elle est, pour le mouvement augustinien contemporain le meilleur gage de succès. Elle accueille toutes les ressources de la critique historique moderne pour déterminer la pensée même d'Augustin, comme tous les progrès réalisés dans la distinction des domaines, soit en théologie, soit dans la pensée scientifique et philosophique. Elle fournit aux penseurs du courant idéaliste une base solide de vérité pour vérifier et enrichir leurs thèses spiritualistes. Dans l'ordre historique, elle ouvre un large champ de recherches pour préciser le contenu de la doctrine authentique d'Augustin. Enfin, une synthèse philosophique comprise au sein du « grand Augustinisme » comme une pensée rationnelle valable en son ordre, en pleine harmonie avec la vérité plus large de la Révélation et de la théologie, peut encore résoudre bien des problèmes de notre temps et enrichir ainsi l'augustinisme de nouveaux progrès dans sa ligne propre, surtout si l'on sait, conformément au souhait d'E. Gilson, utiliser la technique perfectionnée de la phénoménologie qui s'adapte spontanément à la méthode d'intériorité d'Augustin lui-même.

Mais le plus grand avantage peut-être d'un tel « néo-augustinisme » contenant une philosophie au sens moderne du mot, est d'assurer et de postuler une collaboration claire et féconde entre les deux grands mouvements de philosophie chrétienne qui répondent pleinement aux aspirations métaphysiques du XXe siècle : le néo-augustinisme et le néothomisme. Il s'agit bien en effet, comme nous l'avons montré « de constituer une vraie philosophie augustinienne qui ne se confonde pas avec la philosophie thomiste, sans pour autant la contredire » [[°2083](#)]. Les deux synthèses sont complémentaires et se rejoignent pleinement en

métaphysique dont elles résolvent les problèmes chacune à son point de vue, le thomisme suivant la méthode d'Aristote, l'augustinisme, suivant la méthode « *Crede ut intelligas* » du platonisme chrétien ; et chacune, sans cesser d'être elle-même, peut profiter des vérités mieux mises en lumière par l'autre. Il est souhaitable que ces deux formes de pensée gardent l'une et l'autre leur vitalité et exercent leur influence propre ; car, des deux grands courants qui traversent toute l'histoire de la philosophie moderne depuis Fr. Bacon et R. Descartes, l'idéalisme spiritualiste et le scientisme positiviste, c'est le néo-augustinisme qui répond le mieux au premier ; mais seul le néothomisme est apte à faire face au second.

Précis d'histoire de philosophie (§707 à §717)

Chapitre 6. Le Néothomisme.

[b184\) Bibliographie générale \(Le Néothomisme\)](#)

§707). Au XVIIIe siècle, la philosophie scolastique semblait bien morte ; ses défenseurs, sous l'influence de la double cause que nous avons signalée [[§312](#)] : leur absence d'esprit métaphysique et leur incompréhension des sciences modernes, avaient été emportés par le flot des idées nouvelles qui, imprégnées de libéralisme et de laïcisme rationaliste, montaient à l'assaut de la philosophie chrétienne ; la scolastique décadente avait pleinement perdu la bataille. Si le suarézisme se perpétuait en Espagne [[°2084](#)], si en Italie [[°2085](#)], Roselli, O. P. éditait vers la fin du XVIIIe siècle une « *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris* », partout ailleurs, en France surtout, c'est l'oubli. Même dans les séminaires, on adopte la doctrine de Descartes et de Malebranche. Puis, au XIXe siècle, on s'en tient à un vague éclectisme à base de cartésianisme inspiré de Reid, Cousin, Hegel, etc., auxquels on impose les corrections exigées par la doctrine révélée. Aussi vit-on plus d'une fois des hommes de talent, Taine, Renan, Jouffroy, Charles Maurras, etc... perdre la Foi et passer au rationalisme pendant leurs études philosophiques. Seuls les théologiens, comme Gotti (1664-1742), saint Alphonse de Liguori (1696-1787), Billuart (1685-1757), perpétuèrent à travers le XVIIIe siècle jusqu'au XIXe siècle l'influence efficace du thomisme ; et dans les pays protestants, en Angleterre, en Allemagne, même cette barrière manqua à l'envahissement de l'esprit moderne qui s'imposait partout avec sa fermentation d'idées nouvelles, riches en promesses de progrès et aussi en erreurs.

Nous avons vu cependant, comment au XIXe siècle, se dessina parmi les philosophes catholiques, un mouvement de défense et d'assimilation qui ne manqua pas de mérite : des hommes de valeur, comme Lamennais, De

Bonald, Gerbet, Rosmini ; Günther, etc... tentèrent une rénovation de la philosophie chrétienne, pour l'adapter aux problèmes de leur temps ; mais ces efforts, trop oublieux de la tradition authentique, ne purent dominer ni dompter la pensée moderne ; les systèmes proposés, idéalisme chrétien, traditionalisme, ontologisme, etc... , n'étaient que des compromis où restait une part d'erreur rationaliste et ils se brisèrent tous aux condamnations de l'Église.

Celle-ci cependant, par la voix de ses Papes, ne se contenta pas de démasquer les erreurs, elle ramena la pensée catholique aux sources de la vraie philosophie. Pie IX déjà eut plusieurs fois l'occasion d'encourager des essais de retour à la scolastique ; Léon XIII surtout en fut le véritable initiateur ; il imprima à la nouvelle scolastique le double caractère qui en fait la force : celui de la *tradition* et du *progrès* ; c'est ce que nous allons exposer en trois paragraphes :

1. L'initiation : Encyclique « Aeterni Patris ».
2. Courant traditionnel.
3. Courant progressiste : Cardinal Mercier.

1. - L'initiation: Encyclique «Aeterni Patris» De Léon XIII

§708). Une des grandes idées directrices du pontificat de Léon XIII (1878-1903) fut de ramener la pensée moderne, égarée en tant d'erreurs, vers les lumières de la vérité révélée adaptée aux besoins nouveaux. De là, cette série d'encycliques doctrinales sur tous les problèmes actuels : le libéralisme [[°2086](#)], la société chrétienne et ses rapports avec l'Église [[°2087](#)], la famille [[°2088](#)], la condition des ouvriers [[°2089](#)], l'Écriture Sainte et l'exégèse [[°2090](#)], etc. Mais sachant que la source du désarroi intellectuel des modernes étaient dans leur mauvaise philosophie, le Pape commença par proposer hardiment la restauration de la philosophie chrétienne, en publiant dès la seconde année de son pontificat l'Encyclique « Aeterni Patris » [[°2091](#)]. On peut dire que par ce grand acte, le Pape s'adressait à la fois aux clercs et aux laïcs, et les orientait tous vers saint Thomas.

1) **Aux clercs.** Léon XIII parlait d'abord d'une façon générale de la philosophie scolastique. Il en rappelait le mérite essentiel pour un chrétien : son parfait accord avec la Foi catholique et par suite, son aptitude à l'expliquer et à la défendre en apologétique et en théologie ; et il montrait par l'histoire que la protection de la Foi, respectueusement acceptée par la philosophie, loin de l'appauvrir, lui avait permis de s'épanouir pleinement à l'abri de l'erreur, sans rien perdre de sa légitime indépendance.

Ce fut donc une témérité, conclut le Pape, d'avoir abandonné la philosophie scolastique ; c'est un devoir pour les philosophes chrétiens, surtout pour ceux qui se préparent à la théologie, d'y revenir. Et, complétant son enseignement par ses actes, il demande aux Universités, aux Instituts catholiques qui naissaient en France : à Paris, à Lille, à Toulouse, etc. et à l'Université de Louvain, d'adopter la philosophie scolastique.

Ainsi, le premier but de l'encyclique était de ramener la philosophie catholique à sa tradition, et de rendre au clergé cette doctrine solide et féconde, admirable instrument de la théologie.

2) **Aux laïcs.** Mais Léon XIII voulait aussi que le rayonnement de cette doctrine scolastique, dépassant le cercle du clergé et même de l'Église, se répandît chez les laïcs et retrouvât son influence universelle sur les savants et les penseurs mêmes étrangers à la Foi. C'est pourquoi il insistait sur deux points essentiels. D'abord, *nécessité de faire un choix* dans les théories à restaurer : « S'il se rencontre, disait-il, dans les doctrines scolastiques, quelques questions trop subtiles, quelque affirmation inconsidérée, ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs ou qui soit dénuée en un mot de toute probabilité, nous n'entendons nullement les proposer à l'imitation de notre siècle ». Ensuite, *nécessité d'accueillir le progrès scientifique* et d'être de son temps en ce qu'il a de bon : « Nous proclamons, ajoutait le Pape, qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage et toute découverte utile, de quelque part qu'elle vienne ».

Ces deux directives se complètent et s'enchaînent, car c'est par leur attachement exagéré aux parties caduques de leur système que les derniers scolastiques étaient restés réfractaires à tout progrès scientifique et s'étaient montrés incapables d'endiguer la pensée moderne en s'assimilant ce qu'elle

avait de bon. Telle était la tâche que Léon XIII proposait à la néo-scholastique, et cette orientation en détruisant la double cause de sa décadence, devait lui rendre sa vitalité et son prestige.

3) **Vers saint Thomas.** Mais entre tous les Docteurs scolastiques Léon XIII distinguait saint Thomas d'Aquin, « leur prince et leur maître à tous » ; il en faisait un magnifique éloge, montrant son excellence sur les autres philosophes, et concluait : « la raison portée sur les ailes de saint Thomas jusqu'au faite de l'intelligence humaine, ne peut guère monter plus haut, et la Foi peut à peine espérer de la raison des secours plus nombreux et plus puissants que ceux que saint Thomas lui a fournis ». C'est pourquoi, après avoir rappelé que la plupart des ordres religieux l'avaient déjà choisi comme Maître : Dominicains, Bénédictins, Carmes, Augustins, Jésuites, (« uti statuta singulorum testantur », précisait-il), et que les souverains pontifes l'ont toujours recommandé spécialement, Léon XIII demandait que l'on revînt à l'enseignement du thomisme le plus pur, pour l'éducation supérieure de la jeunesse, et il recommandait de veiller « à ce que la sagesse de saint Thomas fut puisée à ses propres sources, ou du moins aux ruisseaux qui en dérivent immédiatement ».

Le choix de saint Thomas n'était donc pas arbitraire, mais justifié historiquement et doctrinalement ; le Pape y voyait une garantie pour éviter les questions oiseuses qui alourdisaient la science scolastique ; et c'était aussi, en ramenant les esprits à l'unité, les guérir d'une des tares de la décadence : l'émiettement des systèmes et leurs polémiques stériles. En un mot, par la volonté de Léon XIII, la renaissance de la scolastique serait franchement un *néothomisme*.

Cette direction vers l'unité s'est encore accentuée avec les successeurs de Léon XIII. Pie X a montré dans le thomisme le seul rempart efficace contre le modernisme ; un de ses derniers actes a été l'approbation des 24 thèses thomistes, résumé officiel de la philosophie du Docteur Angélique ; et son « Motu Proprio » du 29 Juin 1914, où il précise que si quelque autre doctrine « a été recommandée par les Pontifes romains avec des louanges particulières en telle sorte même qu'aux louanges se joignissent l'invitation et l'ordre de la répandre et de la défendre, c'était seulement dans la mesure

où elle s'accordait avec les principes de saint Thomas, ou qu'elle ne s'y opposait en aucune manière ».

Le Pape Benoît XV reprenait la même pensée en affirmant que l'Église a proclamé que la doctrine de saint Thomas était la sienne propre : « Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse » [[°2092](#)]. Et en effet, dans le Code de droit canonique, c'est uniquement la philosophie et la théologie de saint Thomas que l'Église choisit et impose à son clergé, tant régulier que séculier : « Religiosi, dit le Canon 589, in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium, et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam C. 1366, diligenter incumbant ». Et le Canon 1366 édicte : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractant ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant ».

Cependant il ne faut pas exagérer la portée de ces directives : au point de vue apologétique, il reste incontestable que la Foi catholique la plus orthodoxe est compatible avec d'autres systèmes que le thomisme ; le décret qui a conclu les sessions de la fameuse congrégation « De Auxiliis » (1598-1607), défendant aux thomistes et aux molinistes de se traiter mutuellement d'hérétiques [[°2093](#)] ; le décret du Saint-Office rendu par Paul V, déclarant le scotisme exempt de reproches théologiques, et d'autres actes semblables, restent en vigueur. En thomisme même, il y a des régions laissées aux recherches et aux opinions divergentes ; en dehors des 24 thèses unanimement acceptées, d'autres, même en philosophie (comme celle du constitutif de la personne) et surtout en théologie, sont librement controversées [[°2094](#)].

Mais au point de vue historique, il ressort clairement des faits que Léon XIII et ses successeurs veulent, en restaurant la scolastique, faire refleurir avant tout la philosophie thomiste. Il faut noter d'ailleurs que cette volonté, loin de restreindre l'universalité de la doctrine catholique, fait simplement hommage à l'esprit universel de celui que le Moyen Âge appela le « Docteur commun » ; comme nous l'avons montré plus haut [[§258](#)], le point de vue propre de la philosophie thomiste est celui même du bon sens, c'est-à-dire le plus objectif et le plus impersonnel, de sorte qu'il est

éminemment capable de s'adapter à toutes les mentalités et de s'assimiler tous les points de vue vrais que peut contenir la pensée moderne.

Unir les penseurs catholiques pour la conquête de la pensée moderne, tel est, semble-t-il, le dessein de l'Église en ressuscitant le thomisme, et l'histoire nous en montre déjà un commencement de réalisation.

2. - Le courant traditionnel.

A) Les précurseurs.

§709). L'Encyclique « Aeterni Patris » signalait déjà, en les louant et les encourageant, plusieurs essais partiels de restauration thomiste. Parmi ces précurseurs, deux noms méritent une mention spéciale.

1) Jacques BALMÈS [[2095](#)] (1810-1848) est le principal philosophe espagnol du XIXe siècle. Ses ouvrages, en particulier sa « *Philosophie fondamentale* » (4 volumes), « *Le Protestantisme comparé au catholicisme* » et « *L'art d'arriver au vrai* » prolongèrent son influence, en définitive heureuse, par son opposition décidée aux erreurs modernes. Il n'est pas sans doute un thomiste proprement dit, car il rejette plusieurs thèses essentielles, comme la distinction réelle entre l'essence et l'existence, la psychologie des espèces impresses, etc. ; mais, dans son éclectisme où Suarez et même Descartes montrent leur influence avec quelques modernes, il donne la première place à saint Thomas dont il exalte l'excellence au-dessus de tous.

De même, Balmès s'efforce d'adapter à son temps la philosophie chrétienne ; il combat efficacement le kantisme et le panthéisme allemand ; constatant l'importance du problème critique ; il examine à fond les divers critères de vérité proposés jusqu'à lui et sa conclusion est une vigoureuse réfutation de l'idéalisme. Cependant son oeuvre ne constitue qu'un premier essai, encore imparfait, de critériologie. Il reste dogmatiste exagéré comme la plupart des anciens scolastiques ; pour lui, il faut admettre comme point de départ de toute certitude, trois principes fondamentaux qui basent les trois grands ordres de vérités que nous possédons ; les vérités d'ordre *subjectif* se basent sur le fait de *conscience* ; les vérités d'ordre *objectif*

comme les jugements nécessaires scientifiques, sur *l'évidence* et sur le principe de *contradiction* ; les vérités enfin de *sens commun*, celles qu'on n'a pas le temps d'examiner pour en voir l'évidence et qui, sans relever de la conscience, sont d'une nécessité universelle, se basent sur *l'instinct intellectuel* qui est une inclination naturelle et irrésistible à les accepter comme vraies ; parmi ces vérités, la principale est l'affirmation de la valeur objective de nos idées. On voit que Balmès, peu habitué au point de vue subtil de la critique, n'a pas encore saisi toutes les exigences de cette science nouvelle telle que Kant l'avait inaugurée.

Balmès eut des continuateurs en Espagne : le principal est le Cardinal GONZALÈS (1831-1892) dont la grande histoire de la philosophie (4 vol.) expose et critique tous les systèmes au point de vue du pur thomisme. Il eut aussi des disciples, spécialement en Italie où TONGIORI et PALMIERI, dans leurs « *Institutiones philosophiques* » reprennent la théorie des trois vérités fondamentales.

2) En Italie aussi, il faut signaler un deuxième précurseur : SANSEVERINO († 1870) qui dans son ouvrage capital : « *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* » (7 vol.) achevé par son neveu Signoriello, avec l'encouragement de Pie IX, se montre aussi franchement thomiste. Son ouvrage manque un peu d'ordre et donne parfois trop d'importance aux questions secondaires, mais il réalise vraiment son but : montrer que la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas résout tous les problèmes modernes et réfute toutes ses erreurs.

Signalons dans le même esprit thomiste, l'oeuvre de LIBERATORE (1810-1892), qui écrivit, outre « *Institutiones philosophicae* », plusieurs ouvrages italiens (traduits en français) : *De la connaissance intellectuelle* (1857) ; *Du Composé humain* ; *De la composition des corps* (1878) et *Principes d'économie politique* (1894).

B) Les premiers ouvriers.

§710). Ce fut encore en Italie que la volonté de Léon XIII trouva ses premiers réalisateurs ; les chaires des Universités romaines plus près de son influence, suivirent aussi plus rapidement ses directives.

Le C. ZIGLIARA (1833-1893) dont les deux oeuvres principales sont « *Summa philosophica* » (3 vol.) et « *De la lumière intellectuelle* » (examen critique de l'ontologisme et de ses sources), sut insister sur les points essentiels du thomisme sans tenir exagérément aux opinions secondaires ; il en maintint la pureté métaphysique contre diverses déformations, en particulier en réfutant l'ontologisme. Léon XIII le nomma Cardinal et Président de l'Académie de saint Thomas qu'il fondait pour promouvoir le néothomisme.

Citons aussi le Père CORNOLDI, S. J. ; fondateur d'une académie semblable à Bologne ; les professeurs jésuites du collège romain, les Pères Schiffini, Urraburu, Mazella, etc... et après Zigliara, les professeurs dominicains du Collège Angélique, les Pères Lépidi, Gatti, etc...

De Rome et d'Italie, le mouvement rayonna bientôt dans tout le monde catholique. Nous l'avons vu progresser en Espagne avec le Cardinal Gonzalès ; en Allemagne, KLEUTGEN, S. J. (1811-1883) expose dans son ouvrage : « *La philosophie scolastique exposée et défendue* », les thèses fondamentales du thomisme ; il insiste en particulier sur la théorie de la vérité et de l'erreur, et son but principal est de réfuter les erreurs des philosophes allemands, nommément de Günther et d'Hermès. Dans le même but, le STOECKL écrit son « *Cours de Philosophie du Moyen Âge et des temps modernes* » ; — un groupe actif de professeurs jésuites édite la « *Philosophia lacensis* » cours complet, et le manuel « *Cursus philosophiae* » de FRICK. Citons enfin le dictionnaire encyclopédique de la théologie du Père Ehrle, etc... Tous ces écrivains ne sont pas aussi fidèles que Kleutgen au thomisme et on peut dire que leur tendance générale est *suarézienne*.

C'est au contraire le pur thomisme que nous voyons renaître en Hollande avec le Père DE GROOT († 1922) et surtout en Belgique et en France, où la restauration fut plus complète et plus vigoureuse et se déploya dans le sens progressiste dont nous parlerons plus loin. Parmi les premiers ouvriers nous trouvons surtout, après VALLET, auteur, dès 1879, d'un manuel de philosophie thomiste, Mgr FARGES qui, dans une série d'*Études philosophiques*, se propose de vulgariser les doctrines thomistes : chacun des 9 volumes développe très clairement et très abondamment un des points

essentiels exposé par ordre et succinctement dans son « *Cours de philosophie* » et ce dernier ouvrage fut adopté comme manuel par beaucoup de Séminaires.

Le groupe des Dominicains français (dont plusieurs professeurs à l'Angélique, à Rome) n'est pas moins remarquable. Après le P. Lacordaire (1802-1863), les prédicateurs de Notre-Dame de Paris — le P. Monsabré († 1906) et le P. Janvier (et avant ce dernier Mgr d'Hulst, 1841-1896) — font pénétrer les doctrines thomistes dans le grand public. Le P. COCONNIER († 1918) fonde la Revue thomiste ; le P. PÈGUES écrit son grand commentaire français littéral de la Somme théologique ; le P. HUGON, outre son « *Cursus Philosophicus completus* », expose dans une série d'ouvrages de vulgarisation les principales questions tant philosophiques que théologiques du thomisme ; le P. GARRIGOU-LAGRANGE dans son grand ouvrage sur « *Dieu* », approfondit les bases métaphysiques de la religion ; et dans « *Le sens commun la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques* », il montre la parfaite harmonie entre le thomisme et la Foi ; le P. GARDEIL dans le « *Donné Révélé et la théologie* » précise, dans l'esprit de saint Thomas, les rapports entre la philosophie et la Foi, etc...

Signalons encore E. BLANC pour son *Cours* et son *Histoire de la Philosophie* (3 vol.), Cl. PIAT († 1918) thomiste avec une nuance d'éclectisme favorable aux modernes, le P. DE RÉGNON, S. J., (thomiste avec sympathies suarésiennes), GARDAIR (1846-1911) qui ouvrit un cours libre à la Sorbonne, pour y exposer saint Thomas, et édita ensuite ses leçons ; DOMET DE VORGES (1829-1910), le P. PEILLAUBE, Mgr SAUVÉ (1817-1896) Mgr CHOLLET, etc... qui tous, sur des points particuliers, travaillèrent à faire revivre la doctrine scolastique et thomiste. Enfin le Card. BILLOT, S. J. longtemps professeur à la Grégorienne, dont l'oeuvre est surtout théologique, mérite cependant un rang à part pour son indépendance vis-à-vis de Suarez et son retour plus complet à saint Thomas, surtout dans les questions philosophiques, et pour la clarté et l'ampleur de son exposé.

C) Caractère traditionnel.

§711). Tous ces efforts, dans leur riche variété, possèdent en commun un double caractère : fidélité à la tradition, opposition aux erreurs modernes ;

— car il convenait d'abord de reprendre contact avec les fortes doctrines dont on désirait vivre à nouveau. Ce fut principalement l'oeuvre des écrivains italiens et français qui, en général, se contentèrent pour le fond de leurs ouvrages, d'exposer la doctrine thomiste sans chercher à l'enrichir. Leur but était d'en faire connaître ce qu'elle possède d'éternellement durable, c'est-à-dire la partie proprement philosophique et surtout métaphysique, en en faisant ressortir d'ailleurs à la fois l'opportunité, la profondeur et la largeur.

Souvent, il est vrai, les restaurateurs ne se contentent pas de cette *sereine exposition* de la doctrine thomiste ; ils la mettent en regard de la pensée moderne, mais c'est pour en montrer *l'opposition* et la défendre contre les erreurs. Ce caractère polémique est aussi un trait saillant de la philosophie espagnole, dont l'une des revues néoscholastiques s'intitule « *Défense de la Société* ». Les philosophes allemands ont de semblables préoccupations, et même, attentifs surtout à lutter contre les erreurs environnantes, leur érudition a quelque étroitesse ; ils ne connaissent guère parmi les penseurs modernes que les philosophes allemands. Les critiques et les réfutations des autres scolastiques montrent une information plus large, mais elles ont toutes le même caractère de défense et d'opposition : si bien que les nouveaux thomistes voient avant tout dans la pensée moderne les erreurs à réfuter, et leur attitude est encore celle de la défiance.

En un mot, cette première phase constitue vraiment le *courant traditionnel*, destiné à reliaer la chaîne interrompue de la philosophie scolastique. C'est le respect de la tradition pour le fond et même pour la forme. Sans doute, un bon nombre d'ouvrages sont écrits en langue vulgaire, surtout les réfutations ; mais un bon nombre aussi conservent le latin, comme mieux approprié à l'expression de la pensée thomiste ; celui-ci reste d'ailleurs, à bon droit, la langue officielle des séminaires catholiques de rite latin et des Universités romaines où fleurit d'abord le néothomisme.

Cet esprit traditionnel est évidemment nécessaire à quiconque veut être disciple de saint Thomas ; il offrait cependant le danger de retomber dans les erreurs des scolastiques décadents devenus stériles et sans influence sur leur temps, parce que, en s'enfermant dans leur point de vue traditionnel, ils se condamnaient à une totale ignorance des progrès et des problèmes

nouveaux. Léon XIII avait explicitement recommandé d'éviter cet écueil, et c'est avec son approbation que nous allons voir un deuxième groupe de néothomistes s'engager résolument dans une nouvelle orientation : celle du progrès.

3. - Courant progressiste: Cardinal D. Mercier. (1851-1926).

§712). Dans cette phase, nous n'assistons plus seulement à la restauration des anciennes doctrines thomistes, mais à un vigoureux effort pour assimiler tout ce que la pensée moderne a pu découvrir de bon ; cet effort implique en conséquence, vis-à-vis des modernes une attitude plus bienveillante, toujours sévère pour l'erreur, certes, mais plus attentive à la part de vérité que possède tout grand système et soucieuse de reconnaître que le thomisme lui-même peut s'enrichir par ce moyen.

Le chef de ce mouvement conquérant du néothomisme fut le CARDINAL MERCIER [[2096](#)] (1851-1926), archevêque de Malines depuis 1906. Lorsque, en 1880, Léon XIII demanda au cardinal Dechamps, archevêque de Malines, d'instituer une chaire de thomisme à l'Université de Louvain, l'archevêque désigna l'abbé Mercier qui depuis 1887 enseignait la philosophie thomiste au petit séminaire de Malines. En 1880, il commence son enseignement comme titulaire de la Chaire de Philosophie appelée « Cours de haute Philosophie de saint Thomas » dans le programme de l'Université. Aux vacances 1881, le nouveau professeur vint à Rome chercher lui-même les directives de Léon XIII, et pour y répondre plus pleinement en devenant plus apte à concilier la science moderne avec la philosophie, il suivit alors pendant quelque temps, à Paris les cours de physiologie du célèbre Charcot.

Dès le début, l'abbé Mercier marqua son enseignement d'une triple réforme qui le constitua vraiment l'initiateur du courant progressiste ; elle concernait les sciences, la philosophie moderne et la méthode d'enseignement.

A) Thomisme et science.

§713). C'est dans le domaine des sciences positives que la pensée moderne a accompli le plus de progrès et réalisé les plus merveilleuses découvertes, et l'une des grandes fautes de la scolastique décadente avait été de l'ignorer. D. Mercier, au contraire, considère les sciences particulières comme des auxiliaires de la philosophie : « La Philosophie, dit-il, est par définition, la connaissance de l'universalité des choses par leurs causes suprêmes ; or, n'est-il pas évident qu'avant d'arriver aux causes suprêmes, il faut passer par celles, plus prochaines, que recherchent les sciences particulières ? ». Non pas que, selon lui, la valeur de la philosophie dépende de l'état des sciences : « Les progrès de la philosophie, dit-il encore, ne sont pas toujours en raison directe de la somme des matériaux que l'expérience accumule » [°2097], et il reconnaît que la métaphysique thomiste se fonde uniquement sur les expériences les plus communes, indépendantes des observations savantes, ce qui lui garde en tout temps sa valeur.

Mais il y a dans la philosophie tout un domaine immédiatement en contact avec les faits observés par les sciences particulières, celui de la « Philosophie Naturelle » ; celle-ci étudie la nature des êtres corporels, soit des minéraux, soit des vivants et en particulier de l'homme ; c'est-à-dire, ce qu'on appelait, depuis Descartes et Kant, la Cosmologie et la Psychologie. Se réclamant des grands scolastiques du XIII^e siècle et de l'exemple de saint Thomas et de saint Albert-le-Grand, D. Mercier entreprit hardiment de rénover ces deux parties du thomisme, en tenant compte des progrès accomplis, soit en physique et en chimie, soit en biologie, en physiologie, et dans les autres sciences expérimentales : tâche immense où il fut surtout initiateur. Bientôt, il chargea l'un de ses disciples d'explorer le monde minéral : le Chanoine NYS († 1929) qui nous a donné le résultat de ses recherches dans sa « *Cosmologie* » et ses deux études sur le « *Temps* » et *L'« espace »*.

Personnellement, D. Mercier approfondit la psychologie. Il montra que, si le cartésianisme est resté impuissant devant les faits, la psychologie et l'anthropologie d'Aristote et de saint Thomas pour qui l'âme est forme substantielle du corps, se montrent au contraire en merveilleuse harmonie avec toutes les expériences scientifiques et fournissent les cadres d'une vraie « *philosophie scientifique* ». Dans cet esprit, il obtint la fondation, à l'Université de Louvain, d'un laboratoire de psycho-physiologie et de

psycho-physique où certains faits de conscience sont étudiés suivant les méthodes de la science moderne. En effet, fait-il observer, si les opérations d'ordre sensible sont à un point de vue des qualités supérieures aux phénomènes chimiques, elles restent encore dépendantes de la matière et de la quantité ; comme le dit saint Thomas, « *sensatio est actus conjuncti* », et non pas comme prétend le préjugé cartésien, un acte simple et spirituel. Il est donc possible d'en étudier scientifiquement les conditions quantitatives et si de telles sciences particulières ne sont pas la philosophie, elles en sont un auxiliaire précieux.

B) La critériologie.

§714). S'il était possible à un disciple de saint Thomas d'accueillir avec bienveillance l'ensemble des travaux scientifiques des modernes, il n'en était pas de même pour leur oeuvre philosophique, infestée de graves erreurs : idéalisme, positivisme, agnosticisme, panthéismes, etc... Cependant, il se dégagait assez clairement de tous ces efforts une idée philosophique nouvelle, juste et féconde : la nécessité de poser et de résoudre, d'une façon rigoureuse et scientifique, *le problème critique* de la valeur de nos connaissances en général ou du fondement de nos sciences (épistémologie).

Le Moyen Âge n'avait pas connu cette science ; la querelle des universaux était restée une question de logique et de psychologie. L'attitude naturellement réaliste de l'esprit humain vis-à-vis des choses connues étant admise par tous, personne ne songeait à la justifier scientifiquement. Mais devant les négations de l'idéalisme moderne et les exigences critiques imposées par l'oeuvre de Descartes et de Kant, la doctrine thomiste n'aurait aucune chance d'être acceptée, si elle ne se soumettait à l'épreuve critique. Bon nombre de néoscolastiques cependant y répugnaient, se contentant après Balmès de faire appel au bon sens et à la confiance naturelle en notre raison ; d'autres, comme Zigliara, tout en s'efforçant de déterminer le critère de vérité, considéraient ce point comme une question de logique.

Ici encore, D. Mercier s'engagea résolument dans le progrès. Le thomisme contenait seulement les principes de solution ; il les organisa en un traité scientifique spécial ; tout en rectifiant le doute cartésien, il ne craignit pas de poser dans toute son universalité, aussi radicalement que Descartes, le

problème critique ; et il institua comme Kant l'examen réflexe du jugement vrai, mais en dégagant mieux que Kant la nature *passive* autant *qu'active* de la synthèse judiciaire ; et il montra victorieusement dans le réalisme modéré de saint Thomas la vraie solution du problème. Aussi la « *Critériologie* » est-elle l'oeuvre la plus originale de D. Mercier, celle où il a le mieux travaillé au progrès du thomisme.

C) La langue vulgaire.

§715). Enfin, sur un dernier point, secondaire en soi, mais qui fit sensation, D. Mercier innova : il abandonna le latin, langue traditionnelle de la scolastique, et exposa le thomisme en langue vulgaire, c'est-à-dire en français. Il ne niait pas, certes, l'utilité d'une langue internationale ; il voulait que le latin restât la langue des séminaires et, devenu archevêque, il le maintint dans son diocèse ; mais à l'Université de Louvain où se rassemblait l'élite du catholicisme belge, en majorité laïque, (sans compter les nombreux étrangers), le thomisme devait dépasser le cercle ecclésiastique et former non seulement les prêtres, mais des magistrats, des hommes politiques, des historiens, des directeurs d'oeuvres sociales, en un mot, des chefs en tous les domaines ; et le premier moyen d'atteindre ce but était de le mettre à la portée de tous par l'emploi de la langue vulgaire. D. Mercier rassembla aussi autour de sa chaire un groupe assez nombreux de fidèles disciples.

Bientôt, pour répandre ses idées et défendre ses positions, il fonda la *Revue Néoscolastique* et il édita ses principaux ouvrages. « *La psychologie* » où il insiste sur la psychologie expérimentale ; « *Les origines de la psychologie contemporaine* », où il montre que Descartes est le chef de la philosophie moderne, et qu'on en subit l'influence en psychologie jusqu'à nos jours. Puis « *La Logique* » — « *L'Ontologie* », enfin « *La Critériologie générale* » qui devait être complétée par la *Critériologie spéciale* ; mais la charge de l'épiscopat lui permit seulement d'en donner de nombreuses rééditions.

Le Cardinal Mercier, en effet, ne se désintéressa jamais de la philosophie, il s'en inspirait dans ses retraites et ses lettres pastorales ; à la demande de Pie X, il écrivit un opuscule sur le *Modernisme* ; pendant et après la guerre de 1914, il s'efforça de résoudre, à la lumière de saint Thomas, les graves problèmes sociaux qui se posèrent. Sa dernière oeuvre philosophique fut la

part active qu'il prit dans la rédaction du « *Code social chrétien* » composé par les sociologues de l'Union internationale d'études sociales, association fondée en 1921, sous sa présidence.

Mais les élèves qui se formaient à son école devinrent rapidement ses collaborateurs : citons le Chanoine NYS, auteur de la « *Cosmologie* » ; Mgr DEPLOIGE, qui a écrit *Le conflit de la morale et de la sociologie*, réfutation de Durkheim par saint Thomas, — Maurice DE WULF, qui a renouvelé l'histoire de la philosophie médiévale ; Mgr SENTROUL, auteur de « *Kant et Aristote* » et professeur à Sao Paulo (Brésil), etc. De 1888 à 1894, sur les instances de Léon XIII, diverses démarches et tentatives furent entreprises pour transformer la Chaire de Philosophie en un Institut supérieur ; et dès 1889, D. Mercier était nommé Président de l'Institut à créer. D'autre part, en 1892, il organisait aussi un Séminaire pour étudiants ecclésiastiques, qui prit le nom de Séminaire Léon XIII, et le grand Pape, par un bref du 7 mars 1894, consacrait l'existence de deux nouvelles institutions (Institut supérieur et Séminaire) et en fixait le statut juridique.

D) Lutttes et Victoires.

§716). Mais ce ne fut pas sans mérite ni sans lutte que D. Mercier poursuivit son oeuvre ; sa position hardie froissait trop de préjugés pour ne pas rencontrer des oppositions. Il voulait une « philosophie amie des sciences » et les philosophes modernes lui objectaient que la scolastique est essentiellement opposée aux sciences modernes [°2098]. D'autre part, bon nombre de catholiques s' alarmaient de ses concessions à la pensée moderne ; ils craignaient que le thomisme ne fût contaminé par le positivisme en accueillant la psychologie expérimentale, ou qu'il ne pactisât avec le kantisme en constituant sa critériologie ; enfin, certains partisans rigides de la tradition prétendaient que la langue vulgaire ne pouvait exprimer la pensée purement thomiste, et l'épithète de *néoscolastique* et *néothomiste*, dont se glorifiait l'école de Louvain, avait à leurs yeux un sens péjoratif. Leurs critiques finirent même par impressionner Rome [°2099] : la faculté de concéder les grades de philosophie scolastique, accordée à l'Institut supérieur de Louvain, lui fut pour un temps retirée, et, en 1896, D. Mercier dut lui-même venir à Rome se justifier. Mais il refusa d'abandonner son oeuvre, et il la poursuivit courageusement sans en

changer l'esprit, qu'il savait conforme aux désirs de Léon XIII ; celui-ci, en effet, lui rendit bientôt toute sa faveur, et l'histoire doit reconnaître que la philosophie du Cardinal Mercier est fidèle à tous les principes du pur thomisme, même en ses innovations.

Cette puissante impulsion vers le progrès se développe encore de nos jours et montre la vitalité du néothomisme. Les études historiques, commencées par M. de Wulf, ont suscité des continuateurs [°2100] ; elles ont rappelé l'attention sur les grands systèmes scolastiques et font peu à peu disparaître le mépris injuste de l'histoire pour le Moyen Âge philosophique.

En même temps, la doctrine scolastique non seulement règne de nouveau dans l'enseignement de l'Église mais elle force déjà l'attention de tous les penseurs, et désormais, la scolastique nouvelle tend à s'identifier avec le thomisme. Il y a sans doute des nuances parmi les thomistes, et l'on peut distinguer actuellement trois écoles :

a) *L'école historique*, qui considère le système en soi, comme événement remarquable du passé ; ainsi font beaucoup de non-catholiques, comme G. TRUC qui a écrit « *Le retour à la Scolastique* » (1919) et « *La pensée de saint Thomas* » (1924). C'est aussi l'attitude du groupe d'historiens déjà mentionnés qui appliquent à l'étude de la pensée thomiste, et en général, de la philosophie médiévale, les méthodes de la critique moderne. Les plus marquants sont, d'après M. de Wulf [°2101], Ehrle, Grabmann (directeur de la vaste collection de recherches historiques sur la philosophie et théologie du Moyen Âge, fondée à Munster en 1891, par Baeumker), Baumgartner, Pelster, Endres, Geyes, Koch, en Allemagne ; — Mandonnet (fondateur de la *Bibliothèque thomiste*), Gilson (directeur des *Études philosophiques médiévales*), Théry, en France ; — Cl. Webb, Little, Carlyle, en Angleterre ; — Miguel Asin y Palacios et Xiberta, en Espagne ; — Haskins, Lacombe, Paetow, en Amérique ; — Pelzer, Lottin et de Ghellinck, en Belgique ; — Birkenmajer et Nlichalski, en Pologne ; — Longpré, et le groupe de Quaracchi, Masново et l'école de Milan, en Italie.

b) *L'école critique*, sont la tendance est de mettre en relief les côtés faibles du thomisme, et de considérer quelques-unes des vingt-quatre thèses comme opinions probables seulement. Ainsi les écrivains des *Archives de philosophie*, P. DESCOQS, auteur des « *Institutiones metaphysicae*

generalis » (1925), et « *Praelectiones theologicae* » : I, De Dei cognoscibilitate (1932) ; dans son *Essai critique sur l'hylémorphisme* il met en discussion la thèse de l'unité de forme ; et celle de la distinction réelle entre essence et existence, dans « *Thomisme et scolastique* » [[°2102](#)] (1927). Citons aussi P. ROUSSELOT, A. D'ALÈS, directeur du *Dictionnaire Apologétique*, Y. DE LA BRIÈRE, ROMEYER, R. DE SINÉTY, G. PICARD, J. DE LA VAISSIÈRE, etc.

c) *L'école progressiste* qui, pour comprendre pleinement le thomisme, sait en admirer la puissance et la richesse, mais ensuite, en appliquant ses principes aux problèmes nouveaux, se propose de l'enrichir par le dedans, de le renouveler « en lui faisant assimiler toute la substance nutritive que les siècles ont, depuis, élaborée ». Ainsi parle le Père Sertillanges (1865-1948) en concluant son « *Saint Thomas* », où lui-même travaille efficacement à cette oeuvre, ainsi que dans ses autres ouvrages : *Les Sources de la croyance en Dieu*, dont la doctrine est reprise dans *Dieu ou Rien* (2 vol.) ; puis *Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Saint Thomas*, (les grands Coeurs), *Art et Apologétique*, etc...

Signalons surtout l'oeuvre pleine de promesse de J. MARITAIN : *La philosophie bergsonienne* [[°2103](#)], *Théonas, Anti-moderne, Art et Scolastique, Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre, Trois réformateurs, Primauté du spirituel ; Le Docteur Angélique* ; et les premiers fascicules d'un *Cours de philosophie* : Introduction ; Petite Logique ; enfin, un grand ouvrage de critique : *Les Degrés du savoir, Sept leçons sur l'être, La philosophie naturelle* ; et plusieurs études dans les Questions disputées *Religion et culture, La Philosophie chrétienne, Du régime temporel et de la liberté*, etc...

Venu au catholicisme par l'étape du bergsonisme, il pénètre à fond le mal de l'esprit moderne, formé d'idéalisme et de scientisme, et il ne se lasse pas de montrer dans le thomisme pur son remède providentiel. Il a repris l'idée d'une critique thomiste en précisant sa pleine distinction de la logique formelle et même matérielle (grande logique) ; il la considère comme le premier traité de la métaphysique, puisqu'il appartient à la Sagesse ou Philosophie de justifier et défendre ses propres principes et ceux des autres sciences en posant le problème général du Vrai. Surtout, il s'efforce de

dégager la vraie valeur des sciences modernes et leur accord avec le thomisme ; il montre clairement leur place parmi les sciences « subalternes du deuxième degré d'abstraction » : elles sont « matériellement physiques et formellement mathématiques » ; et il a proposé judicieusement de réserver ces sciences à l'étude des non-vivants, où le déterminisme absolu permet aux rapports quantitatifs de se réaliser rigoureusement ; tandis que pour l'étude des vivants où l'idéal mathématique a échoué, il conviendrait de subordonner de nouveau les sciences naturelles aux principes et aux points de vue de la physique philosophique.

Ce double problème d'une critique thomiste de la connaissance et de l'assimilation des sciences modernes, est de plus en plus le champ d'action de l'école progressiste, où l'on rencontre : les disciples du Cardinal Mercier, Kremer († 1934), Noel, etc. ; — Y. Simon, J. de Tonquédec, et spécialement Maréchal, dont les études sur le *Point de départ de la métaphysique* convergent vers un essai de critériologie thomiste selon la méthode de Kant [§389], les philosophes dominicains après le P. Sertillanges, P. Gillet (sur l'éducation) Wébert, Allo, Barbado, (*Introd. à la psychol. expérimentale*), etc.

La **néoscholastique italienne** de l'*École de Milan* [°2104] est aussi un groupe très vivant. Son oeuvre a commencé en 1909 avec la fondation de la *Rivista di filosofia neoscolastica* par A. GÉMELLI (1878-1959) qui fut recteur de l'Université catholique du Sacré-Coeur de Milan où il tint à établir une *Faculté de philosophie* [°2105].

Deux causes incitèrent ce groupe de philosophes à rénover le thomisme : d'abord, l'exemple du Cardinal Mercier qu'ils aiment à proclamer leur maître. C'est pourquoi ils ont franchement adopté le programme de l'*école progressiste*, voulant repenser la « philosophie éternelle » de saint Thomas pour répondre aux problèmes actuels. Ensuite, ils ont voulu réagir contre les erreurs modernes qui arrachaient les âmes à la Foi.

Dans les débuts, c'est surtout le *positivisme scientifique* qui régnait dans l'enseignement, et pour le combattre, le P. Gémelli se signala par ses études de *psychologie expérimentale* [°2106] qu'il poursuivit au laboratoire de biologie et de psychologie de l'Université, avec l'aide de A. GALLI, G. PASTORI, A. GATTI, A. ZAMA, etc.

Mais bientôt, ce fut le triomphe de *l'idéalisme hégélien* avec B. Croce et G. Gentile, et pour y faire face, les néoscolastiques italiens approfondirent le problème de la connaissance [°2107] : G. MATTIUSI [°2108] s'en tint encore au dogmatisme absolu fondé sur le bon sens ; mais d'autres, comme G. CANELLA et Mgr TRÉDICI s'assimilèrent la critériologie du Cardinal Mercier et l'opposèrent à l'idéalisme. Plusieurs aussi l'approfondirent et la critiquèrent sur divers points : ainsi F. OLGATI [°2109], E. CHIOCHETTI [°2110], G. ZAMBONI [°2111] qui, dans sa gnoséologie pure, distingue nettement le réel *phénoménal* et *ontologique* et fonde la valeur de l'idée d'être sur l'expérience du moi ; et surtout A. MASNOVO [°2112] (1880-1955) qui, abandonnant le point de vue du Cardinal Mercier selon lequel il faut d'abord démontrer la valeur du jugement d'ordre idéal avant de justifier les affirmations d'ordre réel, prend au contraire comme point de départ ces jugements d'ordre réel [°2113] afin d'éviter tout passage illégitime de l'ordre logique à l'ordre réel.

Notons qu'un des caractères propres au néothomisme italien est le développement donné aux études d'histoire de la philosophie, car l'idéalisme hégélien cherchant à prouver ses théories sur le développement de *l'Esprit* en montrant leur réalisation historique, il convenait, pour le réfuter efficacement, de montrer que les faits contredisaient ses hypothèses.

En Amérique, enfin, l'intérêt pour les études médiévales remonte au début du XXe siècle : en 1911, H. O. TAYLOR publiait à New York *The Medieval Mind* en 2 vol., réédité en 1914. M. de Wulf, après le sac de Louvain en août 1914, vint plusieurs fois en Amérique, invité par diverses Universités à donner des leçons d'Histoires médiévales : il est à Cornell Univ. en 1915-1916 ; puis à Harvard, où il revient en 1916-1917. En 1918, il va au Canada, en 1919, aux Universités de Madison, Chicago ; Princeton. — En 1921, une chaire d'*Histoire de philosophie Médiévale* est fondée à son intention par Harvard University (Cambridge, Mass.) où il enseigne chaque année un semestre en 1921-1925 et 1927. Sous son impulsion se fonde à Cambridge en 1925, la *Medieval Academy of America* qui comptait en 1930, 1056 membres (dont les savants Ch. H. HASKINS et E. K. RAND) ; elle publie la revue « *Speculum. A journal of Medieval Studies* ». — Au Canada, le néothomisme est très vivant à l'Université Laval de Québec [°2114], et aussi pour la philosophie, à Toronto, où le *S. Michael's College*

des P. Basiliens est affilié à l'Université ; M. De Wulf et E. Gilson y ont enseigné ; et, en 1929, les Basiliens avec l'appui d'E. Gilson, ont fondé *l'Institute of Medieval Studies*, avec H. CARR pour président et pour directeurs des études E. GILSON et G. B : PHELAN. — Une filiale fut fondée en U. S. A. en 1946 : *Medieval Institute* de Notre-Dame (Indiana) par les Pères de Sainte-Croix. Le *Franciscan Institute*, fondé en 1942 par P. BOEHNER, O. F. M., à Olean (New York) se consacre surtout à la pensée de saint Bonaventure. Il a une filiale à Québec : *l'Institut de Recherches médiévales*, dirigé par P. ROBERT, O. F. M.

§717) CONCLUSION GÉNÉRALE. L'histoire de la philosophie laisse d'abord une impression assez décevante. Malgré la grandeur incontestable de quelques géants de la pensée qui s'imposent au respect de tous, aucun corps de doctrine rationnel n'a jamais réussi à se maintenir sans éclipse. Si l'on considère les problèmes en particulier, même les plus graves, concernant Dieu, son existence et sa nature, ou l'âme humaine, son immortalité et sa destinée, on constate les mêmes fluctuations. Cette impression de désarroi est particulièrement forte au milieu des multiples théories de l'époque moderne ; et l'on est tenté de conclure avec Descartes, qu'en philosophie, « il ne se trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse » [[°2115](#)]. Les contradictions des philosophes constituent l'un des plus redoutables arguments en faveur du scepticisme.

Cette vue cependant reste superficielle. En cherchant à pénétrer le sens des divers systèmes et à démêler la part de vérité qui ne leur manque jamais, nous avons réellement retrouvé partout « ce patrimoine de vérités que tous les sages dignes de ce nom possèdent en commun » dont nous parlions dans l'Introduction de ce Précis.

En le retrouvant partout le même malgré les dehors variés, nous le conservons avec plus de sécurité, et l'esprit s'affine et s'élargit en s'exerçant à saisir des points de vue légitimes, mais différents du sien.

Ce patrimoine, certes, n'a pas été conservé par tous les penseurs avec la même fidélité, ni exploité par tous avec la même fécondité. On le voit se constituer peu à peu en deux systèmes complémentaires, bien que souvent rivaux : l'un issu de Platon, plus idéaliste, l'autre venant d'Aristote, plus

scientifique ; puis chacun selon son caractère connaît les ruines de la décadence : c'est le matérialisme qui envahit les commentateurs d'Aristote ; et le spiritualisme sublime de Platon s'évanouit dans le panthéisme.

Il semble que la raison humaine soit incapable de conserver longtemps son trésor de vérité, et, *en fait*, le platonisme aussi bien que l'aristotélisme ont trouvé leur plus bel épanouissement à l'ombre lumineuse de la Foi catholique, le premier, en saint Augustin, le second, en saint Thomas d'Aquin.

C'est dans ces grandes doctrines en effet, que l'on retrouve le plus d'affirmations conformes au bon sens, et exprimant le mieux la *Philosophia perennis*.

Tout au contraire, en abordant les temps modernes, la continuité du travail rationnel devient difficilement discernable ; il est tel système, comme le phénoménisme de Hume et l'idéalisme panthéiste de Hegel, où la parcelle de vérité est si légère que l'on voisine l'absolu dénûment du scepticisme. Mais, malgré tout, jusqu'en ces positions extrêmes, on retrouve quelques principes justes, ne serait-ce que l'affirmation de notre pensée apte à saisir sa propre vie, et par le fait l'affirmation du principe d'identité et ses incalculables virtualités, tandis qu'à l'extrême opposé, le matérialisme total d'un Hobbes ou d'un La Mettrie recèle encore un juste hommage à la valeur de notre expérience sensible. De nos jours, après les excès de l'idéalisme critique, comme autrefois après les excès de la sophistique, la raison reprend son élan vers le réel, vers les affirmations du bon sens éternel qui se déployait si largement dans la scolastique.

Ainsi, le mouvement de la pensée humaine à travers les âges apparaît doué d'une profonde unité dont la philosophie chrétienne et le thomisme constituent le centre ; et ce fait n'est pas sans précieux enseignements. La grande leçon qui s'en dégage, est une leçon d'humilité pour la raison purement naturelle, une invitation pressante à reconnaître sa propre impuissance, et une éclatante démonstration de la thèse apologétique rappelée aussi au début de cette histoire : la nécessité morale de la Révélation, pour que « ab omnibus, expedite, firma certitudine et nullo admixto errore » soient connues les vérités, même d'ordre naturel, nécessaires à la vie morale.

Il est remarquable en effet que les erreurs de l'époque moderne rééditent celles de l'époque païenne, et pour une semblable raison malgré des causes opposées. Le paganisme, nous l'avons noté [[§141](#)], parce qu'il ne jouissait pas encore des lumières de la Révélation, ne parvint jamais à la notion ferme et précise d'un Dieu personnel, Créateur, Législateur et Rémunérateur, qui est le sommet de la sagesse naturelle ; d'où ses hésitations sur la nature de l'homme dont l'âme spirituelle et immortelle doit être immédiatement créée par Dieu, et sur la valeur de la morale dont le caractère impératif n'a pas d'autre fondement que la loi divine. De son côté, la pensée moderne, ayant rejeté avec un orgueilleux mépris les lumières de la Révélation, a bientôt manifesté la même impuissance.

Mais tandis que chez les anciens, on constate un réel progrès depuis le « NOÛS » d'Anaxagore jusqu'à l'« UN » de Plotin, où l'on retrouve synthétisées et précisées les perfections du Demiurge de Platon contemplant le Monde idéal, de l'Acte pur d'Aristote, transcendant et indépendant, et du Logos stoïcien, omniscient et Providence ; — chez les modernes au contraire, c'est la décadence constante, depuis le Dieu de Descartes dont la doctrine, pour l'essentiel, reste fidèle en ce domaine à la Foi catholique, jusqu'aux multiples formes du panthéisme, conceptualiste avec Spinoza, idéaliste avec Hegel, matérialiste avec Comte, immanentiste avec Loisy, évolutionniste avec Bergson [[°2116](#)], et aux variétés de l'agnosticisme : critique avec Kant, scientiste avec le positivisme et Spencer, anti-intellectuel avec les modernistes, etc... Mêmes conséquences en morale : l'âme humaine comme substance spirituelle, libre et immortelle, est bientôt méconnue avec Dieu ; et l'on préconise comme principe de moralité, l'égoïsme avec Hobbes, l'intérêt avec Hume et Stuart Mill ; l'impératif catégorique de Kant repose sur le vide, et les sociologues modernes, avec Durkheim, cherchent à constituer une science morale, pour eux encore inexistante.

La genèse de ce lamentable retour au paganisme est aisée à saisir : l'esprit moderne, grisé par l'essor soudain que prirent les sciences de la nature depuis le XVIIe siècle grâce à l'interprétation mathématique de l'expérience, donna à ces sciences nouvelles, qui étaient sa « Science » à lui, le monopole de la vérité et voulut y trouver en pleine indépendance la réponse à tous les problèmes que se pose la raison. Cette raison était

désormais majeure, et devait se passer du secours de la Foi. Ainsi, la philosophie moderne est née du désir de remplacer la vieille méthode scolastique par la double méthode, soit de l'idée claire et intuitive qui règne en mathématique, soit de l'expérience qui domine en physique. Mais en faisant ainsi table rase de tout le passé, on s'obligeait à poser dans toute son ampleur le problème critique : « Comment connaître la vérité ? » Or, s'étant privé des lumières métaphysiques et psychologiques accumulées par les siècles passés, en particulier par les profondes analyses de saint Thomas, les philosophes modernes se trouvèrent incapables de résoudre pleinement l'immense problème qu'ils avaient soulevé. Pour reconstruire l'édifice de la philosophie, la méthode scientifique échoua : ou bien en partant de l'idée claire, on sacrifia l'expérience, et ce fut *l'idéalisme* ; ou bien, avec encore moins de bonheur, le *positivisme* sacrifia l'intelligence spéculative, ne conservant qu'une raison esclave de l'expérience sensible. Mais comme on ne peut philosopher sans idées intellectuelles, celles-ci se retrouvent dans les postulats fondamentaux et les hypothèses scientifiques, en sorte que toutes les constructions positivistes retombent sous les prises de l'idéalisme et se dissolvent sous sa critique. En désespoir de cause, le *pragmatisme* sacrifie à la fois l'idée claire et l'expérience, transfère la vérité au sentiment et se résigne à l'agnosticisme absolu. Pour avoir présumé de ses propres forces, la raison finira par douter d'elle-même et sombrera dans le *scepticisme* [[°2117](#)].

C'est le néothomisme tel que nous le saluons aujourd'hui, qui lui rendra la vie et la fécondité, comme ce fut la Révélation de l'Évangile qui régénéra la philosophie païenne expirante. Malgré ses mortelles erreurs, la philosophie moderne apporte de précieuses richesses doctrinales nouvelles : la science critique, légitime en soi, mieux dégagée des autres questions ; et surtout les sciences particulières de la raison en pleine floraison. Or, le thomisme possède dans ses principes métaphysiques une base toute prête à soutenir ces nouvelles sciences, de façon à expliquer et à maintenir leur valeur, mieux même que leurs inventeurs, de même qu'il possède en sa psychologie et son ontologie, les théories assez nuancées pour résoudre pleinement en conformité avec le bon sens, le problème de la vérité, selon toutes les exigences de la nouvelle science critique.

Ainsi, l'universalité dominatrice de son principe fondamental lui permet de concilier ce que les autres systèmes opposent ; en lui, le divorce si souvent proclamé par les modernes entre « Philosophie » et « Sciences » se résout en une harmonie où chaque science trouve sa place marquée. Toutes les conclusions évidentes, aussi bien en chimie, physique ou histoire, qu'en psychologie, métaphysique ou morale, constituent les sciences irréformables et définitivement acquises, mais elles sont complétées par un ensemble d'opinions probables, soumises au progrès. De la sorte, la règle de l'évidence justifie toutes les sciences d'ordre naturel, et elle justifie aussi, par le détour des motifs de crédibilité, les richesses doctrinales apportées par la Foi surnaturelle. Le thomisme met ainsi dans notre intelligence une magnifique unité où la théologie, sagesse supérieure qui synthétise Foi et raison, domine et dirige toutes les autres sciences, en respectant d'ailleurs l'indépendance relative de leur point de vue. Par lui, la raison soumise à la Foi retrouvera assez de confiance en sa puissance participée de Dieu, pour conquérir elle-même, en philosophie, la pleine vérité naturelle.

Notes de bas de page (°1 à °399)

°1) M. FESTUGIÈRE, *Revue bénédictine*, Maredsous, XI, 1938.

°2) FR. JANSEN, *Nouvelle Revue théologique*, février 1938. Nous aimons aussi à citer ce jugement : « “La perle du volume, c’est la section qui traite de saint Augustin ; elle est écrite”con amore » ; pour excellentes qu’elles soient, les pages réservées à Bergson, à Plotin, à saint Thomas, ne sont pas au même degré pénétrées de chaleur admirative”“.

°3) SJJ : Pour distinguer ces développements de la trame primitive de l’ouvrage, ils étaient présentés en *petit texte* par Thonnard. Par paresse, pour l’instant je mets tout dans la même taille de police de caractères.

°4) CICÉRON, *De Offic.*, livre 2, ch. 2.

°5) Par exemple, pour A. COMTE, le contenu de la philosophie est la somme de toutes les sciences positives ; pour BERGSON, c’est le *Devenir pur*, inaccessible aux déductions de ces mêmes sciences.

°6) *Histoire de la Philosophie médiévale*, 5e éd., préface, p. 1.

°7) Ainsi CONDORCET, dans son *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* (écrite en 1793) cherche à prouver la thèse du progrès. HÉGEL voulait que ce progrès se réalisât selon le rythme universel : *thèse, antithèse, synthèse* ; et A. COMTE le soumettait à la loi des trois états, théologique, métaphysique, positif. Cf. dans BRÉHIER : *Hist. de la Phil.* 1, Introd., p. 12-33, les diverses conceptions des historiens de la philosophie.

°8) Signalons ici une différence avec la Patrologie : les écrivains ecclésiastiques ne parlent pas seulement en leur nom, mais comme témoins de la tradition, véhicule de la Révélation divine : d’où l’importance des écrits secondaires ; en histoire de la philosophie, l’influence dépend avant tout de la valeur doctrinale et de la pensée rayonnante du Philosophe.

°9) *De caelo et mundo*, 1, lect. 22.

°10) *De substantiis separatis*, q. 7.

°11) II, *Met.*, lect. 1.

°12) I, *De Anima*, lect. 2.

°13) « Divinae revelationi tribuendum est, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non surit, in praesenti quoque generis humani conditione, ab omnibus, expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint » Sess. 3, ch. 2, Denzinger, N° 3005.

°14) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*.

°15) Nous prenons l'appellation au sens purement historique et nous montrerons qu'il s'agit de véritables philosophies et non de théologies.

°16) Bien que plusieurs philosophes *modernes* restent sincèrement chrétiens, leur *philosophie* ne mérite plus, comme à l'époque précédente, le titre de chrétienne. Cf. [§312](#) à [§313](#).

°17) Tout en restant soumis à la Foi et parfaitement d'accord avec la doctrine chrétienne, le néothomisme serait ainsi moins proprement appelé philosophie chrétienne. Cf., sur ce terme, [§178](#) à [§244](#).

°18) SJJ : Je ne suis pas assez connaissant en histoire de la philosophie, de 1900 à nos jours (2007), mais il faudrait peut-être rajouter un autre volet : la période *post-moderne et post-chrétienne* (retour vers le paganisme et la sophistique).

°19) Ce fut le cas plus encore du peuple juif, qui garda fidèlement le dépôt des vérités les plus précieuses, transmises par la divine Révélation, sans se préoccuper de sagesse purement humaine.

°20) Ajoutons la difficulté actuelle de connaître les doctrines philosophiques de l'Orient, comme l'état de la civilisation mésopotamienne qui a sûrement influencé la pensée des premiers philosophes grecs. Cf. E. BRÉHIER, (*Hist. de la Phil.*, Introd., p. 5-7).

°21) Les préoccupations habituelles dans ce monde de négociants et de hardis navigateurs, devaient orienter les réflexions vers la solution des énigmes de la nature. Mais on peut y voir aussi une confirmation de cette loi de notre connaissance, exprimée par l'adage : « *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu* ».

°22) Cf. RIVAUD, *Les grands courants de la pensée antique*, p. 22.

°23) On pourrait dire en langage thomiste, qu'ils cherchent l'explication des choses dans une *cause matérielle*, un sujet permanent des changements : mais ils y mêlent l'idée de *cause efficiente* en parlant d'une force vitale qui commande l'évolution ; ou plutôt, ils n'ont encore qu'une idée très confuse de cause explicative.

°24) Le sens de cet *infini* reste vague : d'autres y voient un immense réceptacle, d'où sortent les mondes pour revenir s'y perdre. Cf. RIVAUD, *Les grands courants de la pensée antique*, p. 24.

°25) DIOGÈNE D'APOLLONIE, un crétois contemporain d'Anaxagore (cf. §8), reprend la théorie d'Anaximène en attribuant expressément à l'air primitif, matière de tout, la connaissance et la raison.

°26) ARISTOTE, *De Anima*, livre 1, , ch. 3.

°27) *Introduction générale à la philos.*, p. 25.

°28) Cette évolution embrasse les événements, non seulement du monde physique, mais aussi de la vie humaine individuelle et sociale. C'est la *guerre* qui, par son opposition, crée la société. (Cf. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, 1, p. 79.)

°29) La « grande année » de l'évolution durait, selon Platon, 10 800 ans ; selon Archytas de Tarente, 76 000 ans. Cette idée se retrouvera plus tard chez les stoïciens : cf. plus bas, §99.

°30) Cf. CROISSET, *Histoire de la Littérature grecque*.

°31) La philosophie du *Devenir pur* de BERGSON renouvelle le principe d'Héraclite ; mais elle s'efforce d'échapper à ces réfutations décisives en faisant appel à une autre faculté de connaissance par *intuition* : cf. plus bas, [§538-540](#).

°32) CRATYLE fut le premier maître de Platon. Cf. plus bas, [§39](#).

°33) Pythagore n'est pas un *éléate* ; mais il se dégage franchement du sensualisme des ioniens et il s'oriente vers une explication d'ordre plus intellectuel, par l'étude des *nombres* ; en ce sens, il conduit à la doctrine de Parménide, dont le centre est l'objet même de l'intelligence : l'être. Notons d'ailleurs que l'école pythagoricienne a toujours gardé dans l'histoire son caractère propre.

°34) Cf. CICÉRON, *Tuscul.* 5, 8.

°35) Ils s'adonnèrent aussi avec fruit à l'astronomie : Philolaos, un pythagoricien du Ve siècle, concevait déjà la terre avec les autres astres, comme mobile autour d'un centre occupé par le feu.

°36) On lui attribue aussi le théorème du carré de l'hypothénuse.

°37) *Métaphys*, livre 1, Ch. 3.

°38) C'est pourquoi en leur astronomie, ne trouvant que neuf planètes, ils imaginèrent l'anti-terre pour que l'univers fût parfait.

°39) MARITAIN, *Introd. à la Philosophie*, p. 31.

°40) Il semble pourtant que Pythagore admettait un Dieu, unité suprême, principe de tout, qu'il concevait sans doute à la manière d'une âme universelle, répandant partout l'harmonie, de même que notre âme était le principe d'harmonie, le nombre constitutif de notre être humain : obscur pressentiment des découvertes d'Anaxagore et de Platon.

°41) Les initiations du pythagorisme se fondirent bientôt avec les mystères d'Orphée qui apparurent en Grèce vers le Ve siècle, et dont l'influence se

retrouvera dans le néoplatonisme. L'étude de ces courants relève de l'histoire des religions et du « mysticisme » païen.

°42) PLATON, *Sophiste*, 237, a.

°43) Cf. FOUILLÉE, *Extraits des grands Phil.*, p. 34.

°44) Il est vrai que Parménide lui-même ne distinguait nos deux connaissances que par leur contenu, l'une disant *ce qui est*, l'autre *ce qui apparaît*, et par conséquent, il ne se mettait pas au point de vue psychologique ; de là vient d'ailleurs la déficience de sa solution. Mais par la force des choses et par l'opposition entre les deux écoles, ionienne et éléate, le problème psychologique s'imposera désormais aux réflexions des penseurs grecs.

°45) On ignore comment il mourut ; on l'accuse, à tort semble-t-il, de s'être jeté dans le cratère de L'Etna, afin de se faire passer pour dieu.

°46) Lire sur Démocrite : BROCHARD, *Études de Phil. ancienne et moderne*, ch. 3, Protagoras et Démocrite.

°47) Cet ordre de la connaissance s'appelle, en scolastique, *l'ordre intentionnel*, parce que, tout en respectant l'être physique du connaissant, il le *porte* vers le dehors, l'identifiant (comme connaissant) avec l'objet connu.

°48) C'est la théorie mécaniste moderne qui appelle *cause efficiente*, l'antécédent nécessaire lié au conséquent par le déterminisme de la nature. Cette théorie, explicitement élaborée après Descartes, trouve son origine chez les anciens atomistes.

°49) Cf. PERRIN, *Les Atomes*.

°50) Le thomisme, tout en rejetant ces erreurs, accueille volontiers les suggestions et les progrès de la pensée moderne avec lesquelles il s'harmonise pleinement, à condition de les laisser à leur rang. — Cf. NYS, *Cosmologie*. — MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*.

°51) Cf. ARISTOTE, *De Anima*, 1, ch. 3 ; FOUILLÉE, *Extraits des Grands Phil.*, p. 23.

°52) I. *Mét.* 2, c. 3, p. 984b ; édit. J. TRICOT, I, p. 18. C'était en effet une sorte de révolution : jusqu'alors on avait ramené notre vie humaine et notre pensée aux phénomènes physiques ; Anaxagore au contraire ramenait l'ensemble de la nature et de ses phénomènes à l'intelligence comme à leur première source.

°53) Socrate avait 40 ans à la mort d'Anaxagore ; il put donc le voir et l'entendre à Athènes ; en tout cas, il connut sa doctrine.

°54) MARITAIN, *Introduction générale à la Philosophie*, p. 38.

°55) MARITAIN, *Introduction générale à la Philosophie*, p. 38.

°56) MARITAIN, *Introduction générale à la Philosophie*, p. 38.

°57) DIOGÈNE LAERCE qui nous a conservé ces quelques pensées de Protagoras ajoute que cette dernière proposition lui attira la disgrâce des athéniens : ils le chassèrent de leur ville et condamnèrent ses oeuvres au feu. Cf. FOUILLÉ, *Extraits des grands Philosophes*, p. 36.

°58) E. DUPRÉEL, *Les sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchatel, 1948.

°59) Il faut reconnaître aussi leur mérite comme grammairiens, orateurs, encyclopédistes ; mais cela ne suffit pas à les réhabiliter, comme ont essayé de le faire quelques modernes, par ex. GOMPERTZ, *Les Penseurs de ta Grèce*, tome 2, p. 450 et suivantes.

°60) Le *démon* (ou mieux *daimon*) de Socrate ne comporte aucun sens péjoratif. Voir l'explication au [§37](#).

°61) On connaît aussi son fils Lamproclès, auquel il prêcha la patience et la soumission envers sa mère. Cf. XÉNOPHON, *Entretiens mémorables*, livre 2, ch. 2, col. Hatier, p. 46.

°62) Maïeutique, de μαϊεύω, accoucher : c'est l'art *d'accoucher* les esprits pour qu'ils conçoivent et mettent au jour la vérité.

°63) Cf. PLATON, *Théétète*, 1, VI, 202 ; VII, 204.

°64) Voir par exemple les trois étapes de l'élaboration du concept de *justice*, dans XÉNOPHON, *Entretiens*, ch. 2, N° 13-16 ; édit. DELALAIN, p. 83. Cf. PIAT, *Socrate*, p. 109 et suiv. ; PALHORIÈS, *Vie et doctrine des grands Phil.*, I, p. 49.

°65) Par exemple, partant du principe que l'ingratitude est une injustice, il fait conclure à son fils Lamproclès, qu'il doit respecter sa mère. Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, livre II, I, Nos. 19-25, col. Hatier, p. 47 ; PLAT, *Socrate*, p. 122.

°66) Cf. Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia, q. 117, a. 1.

°67) Socrate lui-même ne les dégagait pas clairement. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, 1, p. 93.

°68) *Introd. générale à la Phil.* p. 42.

°69) BRÉHIER, dans son *Hist. de la Phil.*, p. 93-94, montre que Socrate cherchait moins à construire une science morale qu'à éprouver les hommes eux-mêmes pour les forcer à se reconnaître et à se convertir. Mais il n'agissait pas au hasard : ce n'est pas le trahir que de recueillir les principes directeurs de son action et d'en montrer la cohérence ; c'est pourtant *explicitement* sa pensée.

°70) Cf. PLATON, *Ménon*, au début. (Éd. Saint-Martin, II, p. 50) et XÉNOPHON, *Memor.* II, ch. t (col. Hatier, p. 40-42).

°71) En cela, l'idéal du philosophe reste malgré tout *païen* : Cf. le portrait qu'en trace Platon dans le *Banquet*, où Socrate est représenté, passant toute la nuit en réjouissances.

°72) Celui-ci, en effet, ne veut pas dépasser l'expérience sensible. Cf. plus bas. [§471](#) et [§489](#).

°73) Cf. Ia-IIae, q. 49-55 et 57, a. 1.

°74) Notons que la morale philosophique elle-même doit mettre le bien suprême de l'homme *dans l'autre vie*. (Cf. plus bas, §90). Mais il reste très vrai que la béatitude même imparfaite, obtenue en cette vie par la pratique de la vertu, suffit aux grandes âmes, et surabondamment, si l'on se met dans l'ordre de la grâce où fleurit la sainteté.

°75) Ce serait une conséquence erronée du paradoxe socratique : historiquement, Socrate ne l'a pas dégageé.

°76) Ce qu'il appelait son *daimon* ; cf. §28.

°77) En 427 selon BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, 1, p. 96.

°78) Euclide de Mégare ne doit pas être confondu avec Euclide d'Alexandrie, le célèbre géomètre qui vécut au IIIe siècle av. J. -C. (330-270).

°79) Cette école, avec le jardin, devint la propriété collective des disciples de Platon, formés en association religieuse, et elle persévéra jusqu'en 529 ap. J. -C. . sous Justinien.

°80) Dion était neveu de Denys l'ancien et cousin de Denys le jeune dont il était ministre. Il était gagné aux idées politiques de Platon, ce qui fut une des causes de sa disgrâce.

°81) *Histoire de la Philosophie*, I, p. 98-99.

°82) Nous écrivons *Idée* avec une majuscule, chaque fois que le mot désigne les réalités platoniciennes ici décrites.

°83) On les appellerait, en langage thomiste, des *formes pures*. Cette propriété des Idées est clairement affirmée dans le *Phèdre* où l'âme est représentée comme voyant « dans un lieu au-delà du ciel » ces réalités « sans couleur et sans forme » que sont les Idées. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 117. Pourtant, d'autres textes moins clairs, surtout dans le

Parménide et le *Timée*, ont pu favoriser l'interprétation des néoplatoniciens : cf. plus bas, [§129](#).

°84) L'appréciation de cette doctrine sera plus aisée après l'exposé de la méthode qui lui correspond.

°85) PHÉDON, IX ; col. Hatier, p. 37.

°86) Allégorie du *Phèdre* : le cheval *blanc* représente le coeur, et le cheval *noir*, la concupiscence. Cf. [§60](#).

°87) Cf. DIÈS, *Platon*, p. 145. — BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 111-115 et 121, explique autrement ce rôle de l'hypothèse, en tenant compte de l'évolution historique du philosophe. Il y voit une application de la méthode d'analyse mathématique, où l'on suppose le problème résolu pour en tirer les conséquences. Platon pose ainsi l'hypothèse des Idées pour résoudre le problème de la science ; il en tire les conséquences (réminiscence, éternité de l'âme, etc.) ; puis il les critique, paraît abandonner son hypothèse (dans le *Théétète*) ; mais il y revient grâce à la théorie de la participation des Idées (dans le *Parménide*). Bréhier échelonne dans la vie de Platon les quatre degrés de la méthode exposés ici.

°88) Cf. *République*, livre VII, principalement ch. XIV (col. Hatier, p. 40), où ces quatre degrés sont résumés très clairement.

°89) On pourrait aussi admettre que Dieu, à notre naissance, crée à la fois notre âme spirituelle et ses idées ; mais Platon n'avait pas la notion de création et il ne lui restait qu'à supposer l'âme préexistante : cf. [§58](#).

°90) Socrate fait trouver à l'esclave que, étant donné un carré, on en obtient un autre d'une superficie double en le construisant sur la diagonale du premier.

°91) Sur le sens de ce mot, cf. [§120](#).

°92) Nous avons ici un dernier aspect de la méthode platonicienne : la *division* où Aristote voyait comme un pressentiment du syllogisme (cf. *Premiers Analyt.*, I, N° 31).

°93) C'est le sujet du dialogue *Le Sophiste*. La réalité du non-être pour expliquer l'erreur est une conséquence du réalisme exagéré : elle n'est pas requise dans la théorie de l'abstraction.

°94) Cf. *République*, livre VI, vers la fin, et livre VII, ch. IV, col. Hatier, p. 24.

°95) Début du discours de Timée dans le dialogue de ce nom, qui expose la physique et la physiologie de Platon. Cf. éd. *Panthéon lit.*, II, p. 637.

°96) La célèbre comparaison de la caverne est au VIIe livre de la *République*, ch. I-III. (col. Hatier, p. 22-24).

°97) Ces deux Idées doivent permettre à l'Âme de connaître à la fois le monde Idéal où tout est stable (le Même), et le monde sensible où tout change (l'Autre) ; cf. *Timée*, éd. Panthéon lit., II, p. 640.

°98) Cf. *Les Lois*, livre X, éd. Panthéon lit., I, p. 362 et suiv.

°99) Cf. DIÈS, *Autour de Platon*, II, p. 522-574.

°100) Le Bien, la Pensée et l'Âme constituent ce qu'on a appelé la « Trinité platonicienne » : elle jouera un grand rôle dans le néoplatonisme ; cf. [§132](#).

°101) *République*, livre VII, ch. IV, col. Hatier, p. 24-25.

°102) Sur ce point d'ailleurs la doctrine de Platon est encore très imparfaite.

°103) Plotin s'en approchera pourtant : cf. [§124](#).

°104) Cette distinction s'appelle *virtuelle*, parce qu'elle est fondée sur l'éminente richesse de la perfection divine qui équivaut, en sa simplicité, à toutes nos perfections ; et comme elle est *moindre* entre les attributs divins qu'entre les degrés métaphysiques des natures (par ex. entre animalité et rationalité en l'homme), on l'appelle *virtuelle mineure*.

°105) Platon ne parle pas de l'aptitude du corps à exister à part. D'après sa théorie de la matière, le corps ne serait qu'un point d'arrêt dans le flux de la

matière, un assemblage retenu quelque temps stable par l'influence de l'âme.

°106) Dans le *Phédon*, il commence par quelques arguments *probables*, comma celui qu'il fonde sur la *théorie des contraires* : Tout change selon la loi d'alternance des contraires. La mort succède à la vie ; donc la vie de l'âme succède à la mort du corps. Cf. *Phédon*, ch. XVI, col. Hatier, p. 44-45.

°107) *Phédon*, ch. LXIII, col. Hatier, p. 91-92. Ces doutes portent avant tout sur la longue description mythique du séjour des âmes, aux ch. LVII-LXII : Platon teste pleinement convaincu de l'immortalité de l'âme, autant du moins qu'on peut l'être selon lui en cette matière.

°108) C'est-à-dire par les degrés supérieurs de la méthode : cf. [§44](#).

°109) Cf. sur ce point, GILSON, *Esprit de la Philos. médiévale*, II, p. 128.

°110) Platon n'envisage pas un État semblable à ceux de nos jours où des millions d'hommes ont le même régime politique, mais des *cités*, telles qu'il les voyait fleurir autour de lui en Grèce, où chaque ville avec ses dépendances constituait un véritable État indépendant. Il pouvait même espérer que l'une de ces cités, à la faveur de quelque révolution, adopterait sa République ou ses Lois comme constitution. Il essaya, mais en vain, d'en persuader Denys, chef de la cité de Syracuse (Sicile).

°111) Platon n'accepte pas les poètes dans sa cité, parce que leurs fictions ne sont plus que l'ombre d'une ombre, le monde sensible n'étant déjà que l'ombre de la vraie réalité.

°112) Ce communisme visait surtout les deux classes supérieures des guerriers et des chefs. Cf. DIÈS, *Platon*, p. 164.

°113) Nous prenons ici ce mot au sens très large expliqué plus loin, [§120](#).

°114) *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 95.

°115) Aristote donnait souvent ses leçons en marchant, ce qui fit appeler ses disciples, les *péripatéticiens*, de περιπατεῖν, marcher.

°116) Diogène Laerce donne le titre de plus de 400 livres que nous n'avons plus.

°117) Nous donnons les titres latins qu'on retrouve chez les scolastiques, en particulier dans les commentaires de saint Thomas ; l'ordre est celui de notre exposé : on ne connaît pas l'ordre historique. Théophraste les remit à Nélée de Scepsis qui les cacha longtemps dans un souterrain. En 87 avant Jésus-Christ, Sylla ayant conquis Athènes, les trouva dans la bibliothèque d'Apellicus et les emporta à Rome comme un trophée. Le grammairien Tyrannion les copia et Andronicus de Rhodes en donna une édition classique (cf. §118). Ces translations ont pu y introduire quelques altérations ; mais leur authenticité n'est pas douteuse.

°118) Les 12 livres ne forment pas un seul traité : on y distingue en particulier, un traité de la substance (livres VI-VIII) et une Théologie (livre XII). Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 170.

°119) Ce ne sont pourtant pas des *empiristes* : sans choisir entre les sens et la raison, ils pensent pour ainsi dire avec tout eux-mêmes. Leur philosophie est toute pénétrée d'un animisme instinctif, fondé sur une psychologie très primitive : l'eau de Thalès et l'air d'Anaximène se développent comme des vivants.

°120) C'est Aristote lui-même qui fait ressortir, en ses oeuvres, ces faiblesses du platonisme.

°121) Sauf dans la partie de la métaphysique traitant de Dieu, comme l'indique le paragraphe suivant.

°122) Il distingue clairement l'infini *néгатif* ou d'imperfection (l'indéfini), tel que Platon l'attribuait à la matière, et l'infini *positif* ou de perfection qui convient à l'Acte pur.

°123) Définition au sens large, car l'être, au sens strict, est indéfinissable. En d'autres termes, l'emploi correct de la notion d'être, n'engendre pas

d'équivoque.

°124) Cf. ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, p. 82-83.

SJJ : Parfois, pour m'aider, j'utilise le néologisme « peutance », comme dans : « Ça **peut** être ».

°125) On a donné ce nom (qui signifie « instrument ») aux divers ouvrages de logique d'Aristote.

°126) C'est le mot grec χατελορία, qui signifie objet d'attribution.

°127) *Métaphysique*, IV, 7. Cf. SENTROUL, *Kant et Aristote*, p. 62.

°128) Ce fut surtout l'oeuvre de Bacon et de Stuart Mill. Cf. plus bas, [§315](#) et [§486](#).

°129) Par exemple, si l'on veut constituer la science de l'âme, on doit partir de sa définition obtenue par induction.

°130) Tandis que Platon appelle *dialectique*, la science au sens strict, portant sur les Idées, Aristote réserve ce mot pour le domaine du *probable* et l'oppose à la démonstration.

SJJ : Sur la dialectique d'Aristote, voir aussi [L'articulation de la dialectique aristotelicienne](#), de Yvan Pelletier.

°131) Cf. LORENZELLI, *Cursus Philosophiae*, I, p. 167.

°132) Pour Aristote, le *mouvement* ne désigne pas seulement le changement de lieu, mais tout passage d'un état à un autre, par exemple, du froid au chaud.

°133) Cette définition s'efforce d'exprimer la mobilité même sans l'arrêter et, bien comprise, elle y réussit, quoi qu'en dise Bergson. Elle n'est d'ailleurs pas facile à comprendre et Pascal note avec raison qu'elle est plutôt une thèse à démontrer. « Ce n'est pas une définition, mais une proposition ». Cf. Opusc. Philos., *De l'esprit géométrique* ; 1er fragm., col. Hatier, p. 31.

°134) Ce point de vue métaphysique sera celui de saint Thomas.

°135) C'est ce qu'on appelle souvent depuis Wolf et Kant la *cosmologie* ; sur ce point, cf. plus bas, [§82](#).

°136) Pour faire saisir sa pensée, Aristote donne sa définition négative : « *neque quid, neque quale, neque quantum, neque aliquid aliud per quod ens determinatur* ».

°137) Du grec πῦρ, feu.

°138) Cette étude approfondie d'Aristote est entrée sans modification dans le thomisme. Cependant les deux derniers prédicaments, la situation ou position (*situs*) et l'habillement ou l'avoir (*habitus*) n'ont guère d'importance et on peut les négliger sans grand dommage. Cf. GREDT, *Elementa philosophiae*, N° 716 ; II, p. 120.

°139) Nous avons ici un exemple de syllogismes dialectiques.

°140) Il en était de même pour les événements terrestres : « Aristote (*Météor.*, 1, 3) adopte la théorie du retour éternel et déclare que les opinions des philosophes doivent se reproduire d'une manière identique, non pas une, ni deux, ni plusieurs fois, mais à l'infini ». Ailleurs cependant, il nie que les faits se reproduisent dans leur individualité (*De gen. et cor.*, 338, b, 11-19 et IV *Phys.*, 12, 220, b, 14). Cf. JOLIVET, *Rev. thom.*, juillet 1938, p. 497.

°141) Si on admettait ce changement comme premier, lui-même exigerait une cause, avec nouveau changement et ainsi à l'infini.

°142) Ces défenseurs étaient les averroïstes. Cf. [§249](#).

°143) Cf. *Comment. in Phys.*, liv. VIII, leçon 2e.

°144) Cf. Ia Pars, q. 46, art. 1 et 2 ; II *Cont. Gent.*, ch. 36 et 37.

°145) Celui qu'on lui attribue n'est pas authentique.

°146) Aristote ne confondait pas cette image reçue dans les sens, avec l'image *physique* imprimée par exemple, par l'objet visible sur la rétine. Il

ignorait très probablement l'existence de cette dernière et il enseignait d'ailleurs que l'espèce impressible est requise pour tous les sens. Mais il s'agit d'une image d'ordre *psychologique* dont on prouve l'existence par l'observation de la conscience et le raisonnement.

°147) ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, p. 45.

°148) Ce qu'on appelle aujourd'hui *cosmologie* et *psychologie rationnelle*.

°149) Saint Thomas qui accepte tel quel le système scientifique d'Aristote, distingue nettement cette part d'hypothèse et de probabilité. Cf. plus bas, [§255](#) et [§265](#).

°150) On peut se demander pourtant si l'idéal d'Aristote cherchant à connaître *l'essence* de chaque espèce, n'est pas trop élevé pour nous et s'il ne convient pas de se contenter de sciences *inductives*. Cf. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, ch. 1, p. 65 et suiv.

°151) ARISTOTE, III, *De anima*, lectio 7. Nous citons la traduction latine de Guillaume de Moerbeke que saint Thomas a commentée : elle est peu littéraire mais elle rend fidèlement le sens du grec. Cf. plus bas, [§232](#).

°152) ARISTOTE, III, *De anima*, lectio 10. Voici la traduction de De Corte : « Et l'intellect est tantôt tel — c'est-à-dire est analogue à la matière, par le fait qu'il devient tous les intelligibles ; tantôt tel — c'est-à-dire analogue à la cause active, par le fait qu'il fait tous les intelligibles ». Ou, plus élégamment : « L'intellect existe comme possible, en tant qu'il devient tous les intelligibles, ou comme agent, en tant qu'il fait passer à l'acte la puissance de ces intelligibles » (*La doct. de l'intel. chez Aristote*, p. 55). Cette traduction met en relief l'unité du $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ comme âme ou substance, bien qu'il soit double comme fonctions.

°153) Cf. M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, Paris, 1934, où l'interprétation thomiste est bien défendue.

°154) Cf. PALHORIES, *Vie et doctrine des grands Philos.*, I, p. 136 : l'intellect passif serait alors une faculté voisine des sens et corruptible. De même PIAT, *Aristote*, p. 414-415 : le passage du *De anima* où saint Thomas

voit la synthèse d'une triple influence, est appliqué à l'intellect agent seul, qui serait toujours et nécessairement en acte second eu se contemplant lui-même.

°155) En grec : Χωρισθεὶς δ'ἔστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἔστι.

°156) III, *De anima*, lectio 10 : Ici encore, selon les mêmes historiens, Aristote parlerait du seul intellect agent. L'interprétation de saint Thomas nous semble meilleure historiquement, étant donné la démonstration précédente de la spiritualité de l'intelligence *passive*. Il est vrai que le νοῦς est appelé « éternel » (perpetuum) ; selon DE CORTE ([°153](#), p. 80) Aristote songerait, en parlant ainsi, non seulement à l'intellect de l'homme, mais aussi aux formes séparées qu'il admettait comme moteurs des astres (cf. plus bas, [§93, N° 4](#)).

°157) « Hoc » désigne l'âme immortelle qui est *impassible*, c'est-à-dire sans image sensible.

°158) III, *De anima*, lectio 10.

°159) Ainsi BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 238.

°160) Cf. FARGES, *Le Cerveau, l'Âme et ses Facultés*, app., p. 490.

°161) Liv. II, ch. 3.

°162) *Morale à Nicom.*, liv. X ; cf. [°160](#), p. 370, note.

°163) On comprendrait mieux ainsi que le « νοῦς » soit déclaré non seulement immortel, mais éternel.

°164) Par contre, elle est indépendante de Dieu ; c'est pourquoi nous l'exposons avant la théodicée.

°165) *Morale à Nicom.*, liv. I, ch. XI, comm. de saint Thomas, lect. 16. Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas*, II, p. 299. M. Gilson note qu'en mettant la fin dernière ici-bas, Aristote tend à la confondre avec les vertus qui n'en sont que le chemin. (*Esprit de la Phil. médiév.*, II, p. 152.)

°166) Saint Thomas dans la Ia-IIae a repris tout ce traité de morale spéciale comme base parfaite de sa morale surnaturelle.

°167) En ce sens seulement on peut dire qu'il conserve le principe socratique : « Tout pécheur est ignorant ».

°168) Saint Thomas au contraire approfondit ces divers aspects : il distingue clairement le conseil du devoir, expliquant le devoir par la loi. Surtout, il montre dans la loi éternelle et la volonté du Créateur, le seul fondement solide du devoir.

°169) Aristote établit en loi générale que le tempérament masculin est plus favorable à l'exercice de l'intelligence ; mais il ne nie pas les exceptions.

°170) Le système d'Aristote sauvegarde les droits de la famille ; il n'est pas étatiste comme celui de Platon et pourrait, philosophiquement, se défendre, semble-t-il.

°171) Cf. la démonstration dans GREDT, *Elementa philos.*, II, N° 975.

°172) Cf. ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, p. 177.

°173) Ce nom fut donné au traité par Andronicus de Rhodes, parce qu'il l'avait placé après (μετά) les Physiques ; mais μετά signifie aussi « au-dessus » et ce titre convient très bien aux études appelées par Aristote « Philosophie Première » ou « Théologie ». Ce traité contient aussi l'étude de l'être et de la substance en général (ontologie) ; mais cette partie a été exposée aux [§69-70](#).

°174) *Met.*, liv. XIII, ch. 10.

°175) Il y aurait *plusieurs actes purs* : cf. [°175](#).

°176) *Métaphysique*, liv. XI, ch. 9.

°177) Cf. ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, p. 91.

°178) Cf. *Métaph.*, liv. XII, chap. 8, p. 1074a ; trad. J. TRICOT, t. II, p. 181-182.

°179) Cette preuve est pleinement approuvée par saint Thomas : cf. *In Met.*, liv. XII, lect. 12.

°180) DE WULF, *Hist. de la Phil. médiév.* (4a éd.) Intro. p. 39.

BOUTROUX, *Études d'Hist. de Phil.*, p. 140 et 149.

PLAT, *Aristote.*

Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, p. 223.

°181) Cf. FARGES, *L'Idée de Dieu*, append. p. 549-575.

JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* ; 1re partie : Aristote et saint Thomas ou l'idée de création.

°182) « À cette pensée qui se pense est suspendu le monde, comme une pensée qui ne se pense pas... Dieu meut le monde comme cause finale sans se mouvoir lui-même ». BOUTROUX, *Études d'Hist. de Phil.*, p. 149. Mais c'est là une tendance et une déficience, plutôt qu'une doctrine ferme d'Aristote.

°183) Au IIe livre des *Métaphysiques*, Aristote a donné, mais incidemment, la formule de la causalité créatrice : « Le premier être est cause de tout être, comme la première vérité, cause de toute vérité ». Saint Thomas cite souvent ce texte comme pour corriger Aristote par sa propre doctrine.

°184) Cette assimilation fut surtout l'oeuvre au XIIIe siècle, de saint Albert le Grand et de saint Thomas. Cf. [§232](#) et suiv.

°185) Sur cette influence prépondérante de l'aristotélisme, cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, II, p. 362.

°186) Αταραξία, de α privatif, et ταρασσο, troubler.

°187) Contemporain de Platon : cf. plus haut, [§39](#), et [°78](#).

°188) Il était d'abord esclave d'Épaphrodite, affranchi de Néron. Affranchi lui-même, il voulut rester pauvre, conformément à sa doctrine. Il n'écrivit rien : c'est à son disciple Arrien que nous devons les *Entretiens*, la *Vie* et le *Manuel* d'Épictète.

°189) Par opposition aux épicuriens, on pourrait dire qu'il cherchait le bonheur dans le bien SPÉCIFIQUEMENT humain, puisque c'est la raison qui distingue l'homme des animaux. Cf. [§106](#).

°190) Λόγος, raison, et Σπερματικός, de σπέρμα, germe. Saint Augustin a traduit : « ratio seminalis ». Cf. [§171](#).

°191) Palingénésie, de πάλιν de nouveau, et γένεσις naissance.

°192) Si les lames sont traversées sans être détruites, c'est qu'il y a eu mélange total : Cf. PLOTIN, 2e Enn., VII, (édit. Bréhier, p. 91 et suiv.) qui discute ces faits. On pourrait encore invoquer le fait que l'âme, en entrant dans le corps, n'augmente pas son volume.

°193) Εξίς, que les scolastiques traduisent par « habitus », dit plus que le français « habitude » : c'est un état stable, mais d'ordre *accidentel*, selon Aristote et saint Thomas. Ainsi, en comparant la classification péripatéticienne à celle des stoïciens, on constate que pour ceux-ci, les degrés d'être sont tous reculés d'un échelon : conséquence du matérialisme.

°194) Sénèque par exemple, enseigne parfois cette opinion dans ses lettres de consolation, à l'occasion de deuils : Cf. CHOLLET, *La Morale stoïcienne*, p. 130.

°195) CICÉRON, *Premiers Académiques*, II, 144 ; Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 302.

°196) Ils font erreur sur l'objet formel de notre intelligence qui n'est pas seulement l'être corporel, mais l'essence abstraite des choses sensibles.

°197) Cf. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VII, 53. — FOUILLÉE, *Extraits des grands Phil.*, p. 127.

°198) On retrouve le sens péjoratif du mot passion dans l'ascétisme chrétien, sans les erreurs ni les exagérations stoïciennes.

°199) Par opposition au stoïcisme [[§98](#)] qui place le bonheur dans la raison, différence spécifique de l'homme, on peut dire que l'épicurisme le cherche

dans le bien *génériquement* humain, le plaisir étant commun aux hommes et aux animaux.

°200) CICÉRON. *Tuscul.*, III, 18 ; cf. Lengrand, *Épicure et l'épicurisme*, p. 20.

°201) De κανών règle ou critère.

°202) Il interprétait ainsi la théorie de la « tabula rasa » d'Aristote : Cf. [§83](#).

°203) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, I, p. 336 et suiv.

°204) Lettre à Ménécée.

°205) Épicure était content d'avoir de l'eau et du pain bis : « Envoyez-moi, écrit-il à un ami, un peu de fromage cytridien, afin que je fasse un repas plus excellent ». DIOGÈNE LAERCE, X ; Cf. F. -J. THONNARD, *Extraits des grands Phil.*, p. 144.

°206) *De finibus*, II, 25.

°207) *Le poème de Lucrèce*, p. 7.

°208) C'est-à-dire, les impressions internes ou subjectives.

°209) Cf. BARBEDETTE, *Hist. de la Philos.*, p. 90.

°210) Ce que Kant appellera *l'analyse transcendentale* ; cf. plus bas, [§394](#).

°211) Du grec ἐκλέγειν choisir, recueillir, on a fait *éclectisme*.

°212) Sur cet auteur, cf. : O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953 ; p. 29-39.

°213) Cet enseignement « aboutit à une forme littéraire qui obtiendra le plus grand succès : c'est celle du discours philosophique ou *diatribe*, sorte de sermon où l'orateur présente à l'auditoire, en un style élégant et fleuri, le fruit de sa sagesse ». BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, I, p. 367.

°214) En ce sens il désigne « cette branche de la théologie qui étudie les grâces éminentes dont Dieu favorise les âmes vertueuses pour les aider à entrer dans la voie unitive ou parfaite et à en accomplir les actes ». Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrol.*, I, p. 19.

°215) Définition du *Vocabulaire techn. et crit. de la Phil.* de Lalande.

°216) F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, 2e partie, c. I, p. 96.

°217) Ainsi appelé de σάκκος (sac) parce qu'il avait d'abord été portefaix.

°218) Voir plus bas la [bibliographie de Plotin](#).

°219) Les traités de Plotin ne sont pas un développement systématique de sa doctrine, mais chacun forme un tout qui fut d'ordinaire l'objet d'une ou de plusieurs leçons orales : Cf. BRÉHIER, *Intr. aux Enn.*, p. 30.

°220) J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913.

°221) Il écrivit encore quelques autres ouvrages : *Vie de Plotin*, *Vie de Pythagore*, *Hist. des Philosophes*, etc. et aussi un violent pamphlet contre les chrétiens dont Eusèbe nous a conservé quelques passages. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 471.

°222) BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 445.

°223) Cf. BARBEDETTE, *Hist. de la Phil.*, p. 190.

°224) *Jamblichy Theologumena Arithmeticae*, édit. de Falco, col. Teubner, 1922.

°225) On lui attribue un *Traité des mystères* qui expose la doctrine théurgique, mais qui est surtout l'œuvre de ses disciples. Cf. KRAKOWSKI, *Plotin*, p. 228.

°226) *Commentaire du Parménide*, trad. CHAIGNET, 1900-1902. Dans col. Teubner, éd. des Comment. *Sur la République*, 2 vol., Kroll, 1899-1901 ; *Sur le Timée*, 2 vol., Diels, 1900-1904 ; *Sur Parménide*, Pasquali, 1908 ; *Esquisse des thèses astronomiques*, Manitius, 1907 ;

Institution physique, Ritzenfeld, 1912 ; *Sur Euclide*, Friendlein, 1873.
Édit. Cousin de la traduction latine de G. de Moerbeke des opuscules sur la Providence, la liberté et le mal, du comm. sur Alcibiade, 1864.

°227) Cf. 3e *Énnéade*, VIII, ch. I-IX, édit. Bréhier, p. 157.

°228) Cf. 5e *Énnéade*, I, ch. VI, édit. Bréhier, p. 22.

°229) On peut aussi rapprocher cette doctrine de l'adage aristotélicien :
« Agere sequitur esse ».

°230) Denys l'Aréopagite, *Div. nom.*, II, 3 et 4 : cf. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la Phil. de Plotin*, p. 124.

°231) Cf. 3e *Énnéade*, VIII, ch. X, édit. Bréhier, p. 166.

°232) Cf. 3e *Énnéade*, IX, ch. IX, édit. Bréhier, p. 176. Dans la 5e *Énnéade*, VI, ch. II-VI, Plotin démontre par 10 arguments qu'au-delà de la Pensée il faut un Principe dont la simplicité et la perfection excluent la pensée.

°233) Cf. 5e *Énnéade*, V, ch. VI, édit. Bréhier, p. 98.

°234) Cf. 5e *Énnéade*, V, ch. IV, édit. Bréhier, p. 98, et ch. VI, p. 98, et III, ch. XIV, p. 68.

°235) Ia P., q. 3, Prolog. et toute la question 13.

°236) Cf. 5e *Énnéade*, I, ch. VI, édit. Bréhier, p. 22.

°237) Notons ici que cette théorie appelle de graves réserves : nous les donnerons dans une critique d'ensemble, après l'exposé des divers degrés de l'émanation : cf. [§134](#).

°238) *Logos* a un sens moins précis que *Nous*, chez Plotin. « L'âme est le logos et l'acte de l'Intelligence, comme elle-même est le logos et l'acte de l'Un », dit 5e *Énnéade*, I, ch. VI, édit. Bréhier, p. 23.

°239) Cf. 5e *Énnéade*, VI, ch. V, édit. Bréhier, p. 117.

°240) Tout le traité VII, (5^e *Énnéade*) défend cette thèse : la principale raison est que nous sommes capables d'habiter individuellement le monde intelligible. Cf. [§136](#).

°241) Cf. 5^e *Énnéade*, VIII, ch. VIII, édit. Bréhier, p. 144. « Ce qui vient avant, ajoute Plotin, ne consent même pas à être beau ».

°242) Cf. 5^e *Énnéade*, I, ch. IV, édit. Bréhier, p. 19.

°243) Cf. 5^e *Énnéade*, VI, ch. I, édit. Bréhier, p. 112.

°244) *Histoire de la Philos.*, I, p, 457.

°245) Cf. 3^e *Énnéade*, VII, ch. XI-XII, édit. Bréhier, p. 142-143.

°246) Cf. 5^e *Énnéade*, I, ch. II, édit. Bréhier, p. 17.

°247) Cf. 4^e *Énnéade*, IX, ch. V, édit. Bréhier, p. 235, et 5^e *Énnéade*, VII.

°248) Cf. 5^e *Énnéade*, I, ch. III, édit. Bréhier, p. 19.

°249) Cf. 3^e *Énnéade*, II et III. C'est là que saint Augustin trouva la solution de principe au problème du mal qui le torturait. Il s'en inspire dans ses premiers ouvrages : cf. *De ordine*, II, 4.

°250) Cf. 3^e *Énnéade*, VIII, ch. II, édit. Bréhier, et 5^e *Énnéade*, III, ch. IX ; VIII, ch. XII.

°251) Cf. 2^e *Énnéade*, IV, ch. X, édit. Bréhier, p. 63.

°252) Cf. 1^e *Énnéade*, VIII, ch. V et VIII, édit. Bréhier, p. 119 et 124.

°253) Cf. 3^e *Énnéade*, VI, ch. XIV, édit. Bréhier, p. 115.

°254) Cf. ARNOU, *Désir de Dieu dans la Phil. de Plotin*, p. 64-65.

°255) Cf. 1^e *Énnéade*, VIII, ch. XV, édit. Bréhier, p. 130. Tout le traité cherche l'origine du mal ; celui-ci, pour Plotin, reste, malgré tout, une *substance*, celle de la matière ; et s'il vient de l'Âme, c'est sans la souiller,

et nécessairement. Sur ce point, saint Augustin corrige radicalement la théorie. (Cf. *De libero Arbitrio*, et plus bas, [§160](#).)

°256) *Cité de Dieu*, liv. X, ch. XXXI.

°257) Cf. 5e *Énnéade*, V, édit. Bréhier, p. 102.

°258) Cf. 4e *Énnéade*, VII, ch. VIII, édit. Bréhier, p. 184. : Par exemple, l'hylémorphisme ne peut expliquer selon Plotin : 1) l'opposition de la raison au désir ; 2) l'existence de la pensée indépendante du corps ; 3) la conservation d'images indépendantes des choses sensibles ; 4) le désir de l'incorporel, etc.

°259) Cf. [§136](#), [corol. 3](#), et ARNOU, *Désir de Dieu dans la Phil. de Plotin*, p. 215-217.

°260) *Summa theologica*, Ia pars, q. 45, a. 5.

°261) *Summa theologica*, Ia pars, q. 54, a. 2, où saint Thomas reconnaît cette possibilité.

°262) Cf. les critiques adressées au monde idéal de Platon, [§46](#) et [§57](#) et qui corrigent également Plotin.

°263) *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, par LALANDE, au mot *Panthéisme*.

°264) Cette thèse favorable est celle de ARNOU, cf. *Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 151-187. Cet auteur indique les diverses opinions des historiens sur ce sujet.

°265) Telle est la thèse de JOLIVET, dans *Essai sur les rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne*, p. 123-125.

°266) Cf. 5e *Énnéade*, III, édit. Bréhier, p. 33 et 35.

°267) Cf. 6e *Énnéade*, IX, ch. VI, cf. ARNOU, p. 156. « Τὸ αἴτιον οὐ ταύτὸν τῷ αἰτιατῷ », dit Plotin.

°268) Le terme « émanation » est aussi employé par saint Thomas, Ia P., q. 45, « De modo emanationis rerum a primo Principio », en un sens parfaitement orthodoxe.

°269) S'inspirant de Platon, il mentionne parfois la faculté des Idées, puis celle de l'opinion, enfin celles de sensation et de génération : cf. 5e *Énéade*, III, ch. IX, édit. Bréhier, p. 61. Dans 3e *Énéade*, VIII, il décrit les divers degrés de contemplation depuis les sens jusqu'à l'extase.

°270) Cf. 4e *Énéade*, V.

°271) BOYER, *L'idée de Vérité dans saint Augustin*, p. 171.

°272) Cf. 5e *Énéade*, III, ch. III, édit. Bréhier, p. 51. Ce perfectionnement fait passer l'âme du vice où elle s'absorbe dans les fonctions matérielles, à la vertu où elle contemple Dieu ; mais « ni dans la vertu ni dans le vice, dit Plotin, rien ne s'ajoute à l'âme » Cf. 3e *Énéade*, VI, ch. II, édit. Bréhier, p. 97.

°273) Cf. 1re *Énéade*, VIII, ch. XIII, édit. Bréhier, p. 127.

°274) Cf. 6e *Énéade*, IX, ch. IX.

°275) Cf. 3e *Énéade*, VIII, ch. IX.

°276) Cf. 6e *Énéade*, VII, ch. XXII.

°277) Cette pensée de Hello, traduite du grand mystique flamand Ruysbroeck, est aussi celle de Plotin.

°278) Cf. 1re *Énéade*, II, ch. IV, édit. Bréhier, p. 55, et 6e *Énéade*, V, édit. Bréhier, p. 101. Aussi 3e *Énéade*, VI, ch. V.

°279) 4e *Énéade*, VIII.

°280) Quand Plotin cherche à expliquer les malheurs de certains hommes justes, outre les considérations sur l'ordre universel de la Providence, il fait encore appel à une vie antérieure possible dont les malheurs présents sont le juste châtement. Cf. 3e *Énéade*, III, ch. IV, édit. Bréhier, p. 54.

°281) Cf. 3e *Énnéade*, VI, ch. VI, édit. Bréhier, p. 101.

°282) Cf. 1re *Énnéade*, II, ch. VII, édit. Bréhier, p. 58.

°283) Cf. 5e *Énnéade*, III, ch. IV, édit. Bréhier, p. 53.

°284) ARNOU dans son ouvrage « *Le Désir de Dieu dans la Phil. de Plotin* » (p. 246-8) fait ressortir cette expression comme une exclusion du panthéisme.

°285) Cf. 5e *Énnéade*, V, ch. VII, édit. Bréhier, p. 99-100.

°286) Cf. 1re *Énnéade*, IV, ch. X, édit. Bréhier, p. 81. Ainsi le sage reste heureux même s'il perd la raison, car dans l'état d'inconscience, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense.

°287) Cf. 5e *Énnéade*, VIII, ch. IX, édit. Bréhier, p. 140.

°288) Cf. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, ch. III, édit. Bréhier, I, p. 27.
« Pendant que je fus avec lui (de 263 à 268) il atteignit quatre fois ce but, grâce à un acte ineffable ». Porphyre n'y arriva qu'une fois.

°289) Cf. 4e *Énnéade*, IV, ch. XXXV-XLV, édit. Bréhier, p. 140. D'autre part, la loi universelle qui lie tous les événements permet de découvrir l'avenir en interprétant les signes des planètes (astrologie). Cf. 2e *Énnéade*, III, ch. VII-VIII.

°290) Cf. Saint Thomas, Ia pars, q. 12, a. 1 et 4.

°291) De là une réelle équivoque dans l'emploi du mot « *mystique* » : cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, II, p. 356.

°292) C'est aussi la raison pour laquelle Bergson considère très justement le néoplatonisme comme une forme incomplète de mysticisme. Cf. *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 236, et plus loin, §550.

°293) Denzinger, N° 3005. Cf. plus haut, §1.

°294) « Le christianisme, à ses débuts, dit Bréhier, n'est pas du tout spéculatif ; il est un effort d'entraide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés » (*Hist. de la Phil.*, I, p. 493). Il était beaucoup plus que cela : il suffit de songer au « Symbole des Apôtres » proposé de tout temps à la foi des nouveaux baptisés, pour comprendre la richesse de vérité contenue dans la religion nouvelle. Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 41.

°295) Nous prenons ce terme en un sens purement *historique*, pour désigner le caractère saillant de toute cette époque ; mais nous rencontrerons plus d'un penseur en marge du christianisme. Sur le problème de la *Philosophie chrétienne*, cf. §244.

°296) Cf. BARBEDETTE, *Histoire de la Phil.*, p. 122-200. — F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, premier vol, où l'on trouvera tous les renseignements désirables.

°297) Les Pères utilisent aussi en morale les *stoiciens*.

°298) Nous ne développerons ici que cette première partie, parce que sa conclusion fut pour Augustin, avec la conversion, la découverte du principe fondamental de sa philosophie.

°299) Cette phrase lue par Newman au moment de ses études sur la valeur de l'anglicanisme, fut décisive pour l'orienter vers l'Église catholique. Cf. *Contra Epist. Parmen.*, livre III, c. IV, 24.

°300) *Confessions*, livre VII, ch. IX, 13. Cf. dans BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, p. 60 et suiv., la preuve de cette évolution d'Augustin.

°301) Cf. *Confessions*, livre IV, ch. XXI, 1 : vers l'âge de vingt ans, il lut et comprit seul l'ouvrage des dix *Catégories* d'Aristote.

°302) *Retr.*, I, ch. 1, 4.

°303) On trouvera une analyse de toutes les oeuvres de saint Augustin dans F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, I, p. 622-643.

°304) Ces neuf dialogues ont une importance spéciale pour établir l'existence d'une philosophie au sens propre chez saint Augustin : par leurs sujets et leur méthode, ils se meuvent souvent dans]'ordre purement rationnel.

°305) C'est l'objet des trois livres « *Contra Academicos* », premier ouvrage philosophique de saint Augustin, composé à Cassiciacum.

°306) Ne pas confondre le probabilisme sceptique ici condamné avec le probabilisme des casuistes catholiques qui enseigne au contraire le moyen de sortir du doute pour agir avec la certitude morale de bien faire.

°307) *De Trinit.*, l. XV, ch. XII, 21. Cf. BOYER, *L'idée de vér.*, p. 35.

°308) Cf. §319. Les deux philosophes sont d'accord pour accepter cette vérité particulière, mais le principe fondamental, l'âme de leur philosophie est tout différent.

°309) Cf. *De vera religione*, XXXIII, 62 : Si quelqu'un voit le bâton brisé dans l'eau, son oeil ne le trompe pas : « Non malum habet nuntium, sed malus est iudex ». Cf. plus bas, §163.

°310) Il le déclare dans le *De libero arbitrio*, l. II, ch. II, 5, La suite de ce livre, N° 7-33, développe longuement la preuve.

°311) Cf. BARBEDETTE, *Hist. de la Phil.*, p. 176.

°312) Cf. §149. On pourrait dire aussi que sa théorie de la sensation et de l'intellection (§163) le rassurait d'avance sur la vérité de ce point de départ cosmologique. Il n'y fait pas appel explicitement, ce qui aurait été une pétition de principe ; mais cela explique qu'il n'ait pas hésité à s'appuyer sur le monde sensible.

°313) Cf. *De libero arbitrio*, l. II, ch. III, 7 ; *De diversis quaest.*, q. LI, N° 2.

°314) Ou *principe de subordination*.

°315) La théorie de l'illumination mettra ce point en relief (§164).

°316) *De lib. arbit.*, l. II, ch. XVII, 45. Il y a là une vraie *démonstration* du principe de participation comme dans la quatrième voie de saint Thomas ; mais saint Augustin ne la propose qu'après avoir terminé la preuve de l'existence de Dieu, (la dernière étape (ch. XII, 35) ayant été franchie par intuition), et pour démontrer autre chose : que toute substance est bonne parce qu'elle vient de Dieu. C'est la preuve de Dieu *retournée* : cf. plus bas, [§158](#).

°317) Le l. II contient la forme complète ; mais on peut y voir aussi une forme abrégée dans le syllogisme conditionnel que saint Augustin introduit (ch. VI, 14) pour répondre aux exigences d'Evodius.

°318) Cf. *Conf.*, l. x, ch. VI, 8.

°319) Voir d'autres explications dans GILSON, *Introd. à l'étude de saint Augustin*, p. 26 : (la forme abrégée n'est qu'un retour contemplatif de l'âme sur le monde sensible, image de Dieu) ; et dans BOYER, *Études sur saint Augustin*, p. 126 : (pour saint Augustin, la règle du monde n'est en vérité saisie par nous, qu'en tant qu'elle est la règle de notre pensée).

°320) À ce point de vue, si chaque degré est un reflet de Dieu, seul le degré suprême est capable d'apporter l'évidence à ceux qui l'atteignent et peut-être même leur permettra-t-il, avec le secours de la grâce, une contemplation surnaturelle et mystique, supérieure à toutes les clartés rationnelles.

°321) Ia p., q. 2, a. 3 ; cf. q. 16, a. 7, intitulé : « Utrum veritas creata sit aeterna ? » Saint Thomas y propose la distinction entre éternité négative et positive et conclut (ad 2m) : « Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus ».

°322) Les doctrines coïncident d'ailleurs pour le fond, comme nous le montrerons : cf. [§165](#).

°323) Cf. même endroit, [§165](#).

°324) Ou mieux preuve *noologique*, fondée sur le *fait* de notre vie intellectuelle ; cf. CAYRÉ. *Le Point de départ de la Phil. august. Preuve noologique de l'existence de Dieu*, dans *Revue de Phil.*, juillet 1936, p. 306.

°325) Cf. *De vera religione*, c. XLIX, 97 ; B. A., t. 8, p. 168 : « Aeternitas tantummodo est ».

°326) Cf. *De vera religione*, c. XLIII, 81 ; B. A., t. 8, p. 146.

°327) *Serm.* 4, IV, 5.

°328) *De diversis quaest. ad Simplic.*, l. II, q. II, N° 1 ; B. A., t. 10, p. 544.

°329) *De diversis quaest. ad Simplic.*, l. II, q. II, N° 3 ; B. A., t. 10, p. 522.

°330) La meilleure manière d'exprimer cette valeur serait peut-être d'user d'une double négation : ainsi la signification commune du mot « science » appliqué à Dieu et aux hommes est celle de non ignorance : « ad non latere quoquo modo pertinet ipsa communicatio vocabuli ». (*De div. quaest. ad Simpl.*, l. II, ch. II, 3.)

°331) Cf. Saint Thomas, Ia p., q. 13, a. 2-5.

°332) *De Trinitate*, l. VII, ch. IV, 7 ; cf. BOYER, *L'idée de Vérité dans saint Augustin*, p. 107-109.

°333) Cf. *De libero arb.*, l. II, ch. XVI, 44-46.

°334) « In principio creavit Deus caelum et terram ». [Gn 1 : 1] ; cf. *Confes.*, l. XI.

°335) *De diversis quaest.* 83, q. XLVI, N° 2.

°336) Ia p., q. 15.

°337) Ia P., q. 45, a. 5. Saint Thomas précise qu'aucune créature ne peut créer, ni comme cause principale, ni comme cause instrumentale.

°338) Nous trouvons ici une adaptation de la théorie de la dégradation progressive des néoplatoniciens : cf. [§132](#).

°339) *Conf.* XII, XXVIII, 38 ; B. A., 14, p. 410.

°340) Adaptation de la dialectique de Platon ([§44](#)) et de Plotin ([§132](#)).

°341) Saint Augustin développe principalement sa solution dans les trois livres du *De libero arbit.* et aussi dans ses oeuvres contre le manichéisme.

°342) *De civ. Dei*, l. XII, ch. VII.

°343) *De civitate Dei*, l. VII, ch. XXX. Cf. B. A. 34, p. 210. *De libero arb.*, l. II, ch. XVII, 45 : la Providence s'exerce en faisant produire aux créatures leurs opérations propres : « ut formarum suarum numeris impleantur et agantur ».

°344) C'est le point de vue de Dieu ; cf. plus bas, [§177](#).

°345) Cf. *De civ. Dei*, l. XI et XII ; *De lib. arb.*, l. III, ch. XXV, 75, etc.

°346) Cf. *De genesi ad lit.*, l. VII, ch. VI, 9 ; et plus loin, [§170](#).

°347) *De Trin.*, l. X, ch. X, 15.

°348) *De quantitate anima*, N° 22.

°349) *De moribus Eccl. cath.*, ch. XXVII, 52.

°350) Le caractère naturel de l'union de l'âme et du corps est prouvé par l'horreur instinctive de la mort. Cf. *De Civ. Dei*, I. XIII, c. XVI, I.

°351) Il cite cependant la définition aristotélicienne : « Homo est animal rationale, mortale » : (*De ordine*, l. II, ch. XI, 31 et *De civ. Dei*, l. IX, ch. XIII, 3) pour indiquer la situation intermédiaire de l'homme entre l'ange et la bête ; mais la théorie de l'acte et la puissance, dont l'hylémorphisme n'est qu'une application, ne joue aucun rôle dans le système augustinien.

°352) Cf. *De civ. Dei*, l. XXI, ch. X, I ; dans *De mor. Eccles. cath.*, ch. IV, 6-8, la question de savoir si l'homme est constitué par l'âme seule ou par l'âme unie au corps, est déclarée peu importante.

°353) *L'idée de VÉR. dans saint Augustin*, p. 171 ; cf. plus haut, §136. La théorie est d'ailleurs très peu explicite chez Plotin et l'originalité de saint Augustin est ici très remarquable.

°354) *De musica*, l. VI, ch. V, 8 ; tout le passage jusqu'à VI, 16, développe la théorie ici résumée.

°355) Cf. *De vera rel.*, ch. XXXIII, 62, et plus haut, §149.

°356) *De genesi ad litt.*, l. XII, ch. XVI, 33.

°357) Seule science au sens propre, selon Aristote et saint Thomas, tandis que saint Augustin l'appelle *sagesse*.

°358) *De Trinitate*, liv. XI, ch. IX, N° 16.

°359) *De magistro*, ch. X, 34 et XI, 36. Tout l'opuscule a pour but de prouver la nécessité du Maître intérieur : « De universis quae intelligimus... intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem » (ch. XI, 38).

°360) *Solil.*, l. II, ch. XX, 35. Saint Augustin n'a jamais admis la préexistence des âmes au sens de Platon (§58), mais un innéisme nativiste selon lequel Dieu en créant chaque âme, la doterait d'un trésor d'idées au moins à l'état virtuel ; Cf. JOLIVET, *Mélanges aug.*, p. 118.

°361) C'est la preuve expérimentale de l'esclave de Ménon : cf. §43.

°362) *Rétract.*, l. I, ch. IV, 13.

°363) PORTALIÉ, *Diction. de théol. cath.*, art. Saint Augustin, col. 2336.

°364) Au XVIIe siècle par Malebranche (§341) et au XIXe par Gioberti et quelques autres (§437).

°365) *Conf.*, l. X, ch. XXVI. Cf. dans JOLIVET, *Dieu, Soleil des esprits*, nombreux textes sur la question.

°366) Il semble l'accorder à Moïse et à saint Paul (*De gen, ad lit.*, l. XII, ch. XXIII, 56 et XXXIV, 67) pour expliquer leur extase ; il la repousse ailleurs (*De Trin.*, l. II, ch. XVI ; *In Joan. ev.*, trac. III, 17 ; cf. PORTALIÉ, *Diction. de théol. cath.*, art. Saint Augustin, col. 2335).

°367) *Cont. Faust.*, ch. XX, 7. Cf. GILSON, *Intr. à l'étude de saint Augustin*, p. 108.

°368) *De Trin.*, l. XII, ch. XV, 24 ; cf. BOYER, *Idée de Vér.*, p. 199.

°369) Cf. *Conf.*, l. X, ch. XI, 18 ; saint Augustin garde le mot en transformant la théorie de Platon (§58).

°370) *De Trin.*, l. XI ; saint Augustin voit dans cette triple activité une image de la Sainte Trinité.

°371) Ia p., q. 84, a. 5 : « Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae ».

°372) Cette explication est fréquente chez les scolastiques : cf. ZIGLIARA, *De la lumière intel.*, ch. XI-XIII ; LÉPIDI, *De ontologismo*, p. 192-225 et BOYER, *L'idée de Vérité*, p. 174-213.

°373) Telle semble être la conclusion de GILSON, *Intr. à l'étude de saint Augustin*, p. 119.

°374) On pourrait, pour résumer d'un mot le sens de l'illumination augustinienne, l'appeler un « intuitionisme modéré ».

°375) *De duabus anim.*, ch. XI, 15.

°376) *De libero arb.*, l. III, ch. III, 6 — IV, II.

°377) En termes théologiques dont nous mettons ici en relief la valeur philosophique.

°378) *De corrept. et gratia*, ch. II, 4.

°379) *In Epist. ad Gal.*, N° 49 (écrit en 394).

°380) *De peccat. meritis et remis.*, l. II, ch. XVII, 27 (écrit en 412).

°381) *De spiritu et lit.*, ch. XXXIV, 60.

°382) Jansénius a donné un sens hérétique à cette formule augustinienne : « La différence fondamentale entre les deux doctrines, dit Gilson, nous semble être que pour Jansénius, la délectation est cause de la volition... au lieu que selon saint Augustin, la délectation n'est que l'amour, qui n'est lui-même que le poids intérieur de la volonté, laquelle n'est à son tour que le libre arbitre même ». (*Intr. à l'étude de saint Augustin*, p. 205, en note.)

°383) Epistola CLVII, II, 8. — Cf. *De corrept. et grat.*, N° 32 : « Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato ? »

°384) Ia p., q. 83, a. 1.

°385) Ia IIae, q. 6-17.

°386) Cf. *Solil.*, l. II, ch. XIX, 33 ; *De immort. anima*, ch. I-VI.

°387) Cf. *De genesi ad lit.*, l. VII, ch. III, 4-6 et IX, 12-23.

°388) *De lib. arbitrio*, l. III, ch. XX, 56.

°389) Epist. 190, ad Opt., N° 15.

°390) Ia, q. 90, a. 2.

°391) Conf. l. XII, ch. VI, 6 et ch. XII-XIII. Cf. *De gen. ad lit. opus imp.*, ch. XV, 48 : « Illud tamen totum *prope nihil* erat quoniam adhuc omnino informe erat ».

°392) *Conf.*, l. XI, ch. XIV-XVIII.

°393) Saint Augustin rejoint ici la notion aristotélicienne et thomiste selon laquelle toute la réalité du temps est celle du mouvement ; cf. [§78-79](#).

°394) *De gen. ad lit.*, l. VII, ch. VI, 9 ; cf. MARTIN, *Saint Augustin*, p. 310.

°395) C'est la théorie précise de la puissance et de l'acte qui permet à saint Thomas de définir la matière première comme puissance pure, racine de la quantité, tout en expliquant la contingence des esprits par la potentialité moindre des essences.

°396) C'était aussi une raison en faveur du traducianisme pour l'origine des âmes individuelles.

°396) Il transformait ainsi la théorie de l'Âme du monde de Plotin ; cf. [§131](#).

°397) *De Trin.*, l. III, ch. IX, 16.

°398) *De gen. ad litt.*, l. VII, ch. XXIV, 35. Cf. GILSON, *Intr. à S. Aug.*, p. 265.

°399) *De genesis ad lit.*, l. IX, ch. XVII, 32. Cf. BOYER, *Idée de Vérité*, p. 128-130.

Notes de bas de page (°400 à °799)

°400) Ia, q. 115, a. 2.

°401) L'harmonie des deux doctrines devrait se chercher dans la théorie des *causes dispositives* qui tiennent à la fois de la cause efficiente (donc active) et de la cause matérielle, celle-ci étant susceptible de perfections variées et hiérarchisées.

°402) *Conf.* l. 1, ch. I, 1.

°403) Cf. [§139](#). Voir *Conf.* l. 10, ch. XXIII, (*Gaudium de veritate*).

°404) C'est le point où il est le plus difficile de dégager une doctrine augustinienne purement philosophique, parce que la morale considère les hommes dans le *concret*, et là, il n'y a que des hommes appelés *en fait* par Dieu à une destinée surnaturelle. En tout cas, saint Augustin lui-même n'a jamais songé à faire ce travail.

°405) *De diversis quaest.* 83, q. XXX.

°406) *Epist. ad Jeron.*, N° 15. *Epist.* CLXVII, édit. POUJOULAT, t. III, p. 424.

°407) *In epist. ad Joan.*, tr. VII, 8, d'où la formule courante : « Ama et fac quod vis ».

°408) Cf. F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.

°409) *De legibus*, I, 6.

°410) *Cont. Faust.*, ch. XXII, 27

°411) Cf. BOISSIER, *La fin du Paganisme*, II, p. 135.

°412) *De Civit. Dei*, l. XIV, ch. XXVIII.

°413) Il ne faut donc pas confondre « *cité terrestre* » avec «  tat temporel » : celui-ci peut, même comme état, appartenir à la cité céleste, s’il poursuit son but conformément à l’amour de Dieu.

°414) CICÉRON, *De Rep.*, II, 19. Ainsi l’ me domine sur le corps ; cf. *Contra Jul.*, VI, 61 et *De civit. Dei*, I. IV, ch. VI ; I. XV, ch. XVI, 3.

°415) *De libero arb.*, I. I, ch. V, 12.

°416) Telle est la conclusion qui, selon Comb s, découle clairement de nombreuses affirmations où saint Augustin recommande aux chrétiens d’obéir à l’état et à ses lois justes : Cf. *La Doctrine politique de saint Augustin*, p. 307.

°417) Les affaires religieuses lui revenaient de droit.

°418) Cf. COMBÈS, *La Doctrine politique de saint Augustin*, p. 320.

°419) C’est ce qu’on appelle aujourd’hui, la « liberté de conscience ». Les opinions de saint Augustin sur ce point ont varié d’après les vicissitudes de ses luttes contre les donatistes : cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrol.*, I, p. 612.

°420) Donatistes fanatiques qui terrorisaient les catholiques.

°421) *Conf.*, I. III, ch. VI, 10 ; il raconte comment les manichéens l’ont séduit en répétant : « Veritas et veritas ».

°422) Le principe de saint Augustin, comparé à celui de saint Thomas semble moins large et moins compréhensif ; car la « causalité parfaite de Dieu » (principe néoplatonicien : [§124](#) et [§146](#)) est, elle-même, comme un chapitre de « l’universelle intelligibilité de l’être » (principe thomiste : [§258](#)). C’est d’ailleurs le chapitre le plus fondamental et le plus métaphysique et les deux philosophies se rejoignent dans leurs thèses essentielles, malgré l’évidente divergence de leur esprit et de leur point de vue.

°423) C’est ce qui a conduit certains auteurs à minimiser la valeur rationnelle du système de saint Augustin, par exemple BRÉHIER, (*Hist. de*

la Phil., I, p. 512-515) qui ne lui consacre que quelques pages.

°424) En particulier sur la question de l'origine des âmes : [§169](#).

°425) Sur l'importance des écoles pour la scolastique, cf. [§199](#).

°426) Ces traits communs, historiquement constatés, ont conduit M. de Wulf à donner un *sens doctrinal* au terme « scolastique » : elle serait un *système de philosophie complet* enseigné par l'ensemble des penseurs du Moyen Âge latin occidental (cf. *Hist. de la Phil. méd.*, Introd.). La principale difficulté contre cette opinion est qu'on rencontre parmi ces penseurs, non pas UN, mais PLUSIEURS systèmes complets et *irréductibles*. An fond, la « scolastique » ne signifie rien d'autre que la « philosophie chrétienne » du Moyen Âge ; et nous donnerons aux deux expressions un sens simplement historique ; cf. [§244](#).

°427) Elle eut comme précurseur saint JEAN DAMASCÈNE (décédé en 750) dont l'oeuvre maîtresse, *πηγή γνώσεως*, fut utilisée par Pierre Lombard ([§227](#)). Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patrol.*, II, p. 322-336 ; nouv. édition, p. 244.

°428) Par exemple, la fin du *De anima* et la psychologie de l'âme spirituelle : cf. [§84-86](#).

°429) Saint Thomas a commenté ce livre en le restituant à Proclus : cf. [§225](#).

°430) Plusieurs sectes se constituèrent, discutant sur les attributs de Dieu et sur le fatalisme, insinué, sinon enseigné par le Coran ; la plus puissante fut celle des Motazélites, rationalistes et défenseurs de la liberté.

°431) J. DE BOER, *Zu Kindi und seiner Schule*, Archiv für Geschichte der Philosophie, t. XII, 1900.

°432) STEINSCHNEIDER, *Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, (Mém. acad. impér. science, Pétersbourg, 7e sér., t. XIII, 4, 1869).

- °433) Interprétation possible d'Aristote : cf. [§85](#).
- °434) GILSON, *Esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 185.
- °435) CARRA DE VAUX, *Gazali*, Paris, 1903, (col. les Grands Phil.).
GAZALI, *Destructions des Philosophes*, trad. CARRA DE VAUX,
Louvain, Museion, 1903 seq.
- °436) GAZALI [[°435](#)], p. 49.
- °437) Selon VAN STEENBERGHEN, Averroès enseignerait la causalité *créatrice* de Dieu ; mais Dieu ne connaît pas le monde. (Cf. *Siger de Brabant* d'après les doc. inédits, II, p. 376).
- °438) Cf. DE WULF, *Hist. de la phil. méd.*, 6e éd., p. 308.
- °439) Cette théorie devint célèbre sous le nom de « théorie des deux vérités » ; cf. [§249](#).
- °440) Admises par les augustinien qui attribuaient le « Fons Vitae » à saint Augustin, elles furent combattues par saint Thomas ; cf. [§232bis](#) [§250](#).
- °441) On dit aussi « Guide des *Perplexes* » ; ou aussi, mais à tort : « des *Égarés* ».
- °442) Ia p., q. 13, a. 2.
- °443) Ia-IIa, q. 98-105.
- °444) GONZALÈS, *Hist. de la Phil.*, II, p. 97.
- °445) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 254-263 ; nouv. édit., p. 109-118.
- °446) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 268-272 ; nouv. édit., p. 122-126.
- °447) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 230-242 ; nouv. édit., p. 84-103.

°448) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 217-221 ; nouv. édit., p. 71-75.

°449) Il cite textuellement (dans *De div. nom.* 18-35), un passage du traité sur l'existence du mal, de Proclus : cf. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 90.

°450) *Théol. myst.*, ch. I, n. 1. Cf. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 87 ; nouv. édit., p. 186.

°451) F. CAYRÉ, *Précis de Pat.*, II, p. 214 ; nouv. édit., p. 68.

°452) *De cons. phil.*, liv. III, Prose 2.

°453) *De cons. phil.*, liv. V, Prose 6.

°454) *Liber de persona et de duabus naturis*, contra Eutychen et Nestorium, ch. III.

°455) Antérieure au Moyen Âge, cette classification fut vulgarisée par Boèce, Cassiodore et Alcuin. Cf. DE WULF, *Hist. de la Phil. méd.*, 6e éd., I, p. 59.

°456) On connaissait seulement de Platon, des extraits du Timée, et quelques commentaires néoplatoniciens de Porphyre, Thémistius, Alexandre d'Aphrodisias : cf. DE WULF, *Hist. de la Phil. méd.*, 6e éd., I, p. 64-72. Le grand travail de traduction eut lieu au XIIe siècle ; cf. [§232](#).

°457) Il écrivit *De institutione clericorum* (MIGNE, t, CVII) où il préconise les arts libéraux ; et *De rerum naturis*, encyclopédie du Moyen Âge. Pour lui, les universaux sont « nuda intellecta ».

°458) F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 377.

°459) *De divis. natura*, I, 15.

°460) *De divis. natura*, III, 23.

°461) *De divis. natura*, I, 12.

°462) *De divis. natura*, III, 17.

°463) *De divis. natura*, I, 75.

°464) Le « *sensus interior* » correspond à la raison abstractive d'Aristote et de saint Thomas.

°465) C'est amoindrir la personnalité de Scot que de lui enlever le titre de philosophe. Cf. DE WULF, *Hist. de la Phil. méd.*, 6e éd., I, p. 136.

°466) F. VERNET, *Bérenger de Tours*, dans D. T. C., col. 722-742. — F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 383-4 ; nouv. éd., p. 323-325. Bérenger ramenait toute la connaissance à l'expérience sensible qui saisit indivisiblement la substance et l'accident, entre lesquels, par conséquent, il ne voyait qu'une distinction de raison. Appliquée à l'Eucharistie, la théorie aboutissait à la négation de la présence réelle.

°467) DE WULF, *Hist. de la Phil. méd.*, (6e éd.), I, p. 141.

°468) J. LEFLON, *Gerbert*, 1946 ; p. 58.

°469) J. LEFLON, *Gerbert*, 1946 ; p. 235.

°470) DE WULF, *Hist. de la Phil. méd.* (6e éd.), p. 144.

°471) Il a écrit un traité *De peccato originali* : cf. MIGNE, *Pat. lat.*, t. CLX, Col. 1071-1102. — DE WULF, *Hist. phil. méd.*, (6e éd.), I, p. 152-153.

°472) Oeuvres, Fragments, dans MIGNE, *Pat. lat.*, t. 163. — G. LEFÈVRE, *Les variations de G. de Champeaux et la question des universaux*, Lille, 1898. (Publie les *Sententiae vel quaestiones*, 47.)

°473) Cet Anselme est l'auteur de la première Somme théologique connue au Moyen Âge ; Cf. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, (6e éd.), I, p. 247-8.

°474) Traité anon. *De gen. et spec.*, Cf. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, (6e éd.), I, p. 177, note 2.

°475) *Sententiae*, éd. Lefèvre, p. 24 ; d'après ce texte, Lefèvre parle d'une troisième théorie de G. de Champeaux, celle de la *similitudo* : mais elle ne semble pas se distinguer de la théorie de l'indifférence.

°476) Cette « unique nature » reste encore, ici, un concept vague et obscur, parce qu'elle semble posséder des attributs *contradictaires* : elle est à la fois *multipliée* dans les individus, puisqu'elle est réelle ; et *non multipliée*, puisqu'elle est universelle.

°477) C'est-à-dire en dehors de la définition de la nature abstraite, mais pouvant appartenir à la substance concrète.

°478) C'est-à-dire en dehors de toute substance, même concrète, comme la blancheur dans l'homme.

°479) A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen Âge du Ve au XVe siècle*, Paris, 1895. J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Étude et textes, Paris, 1938.

°480) JEAN DE SALISBURY, *Métal.*, IV, 35.

°481) Edité par W. JANSSEN, dans *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras su Boethius (De Trinitate)*, Breslau, 1926. Clarembaud est un disciple de Thierry de Chartres ; cf. DE WULF, op. Cit., p. : 86 et 181. Le même réédite des extraits du *De sex dierum operibus*.

°482) *De sex dier.*, éd. Janssen, p. 108.

°483) M. de Wulf innocente les chartrains de tout panthéisme : il explique les expressions « troublantes » par le vocabulaire de Boèce pour lequel « esse » signifie « essence » et non « existence » : « Il ne s'agit donc que du rapport d'exemplarisme qui établit la gradation entre les essences limitées et Dieu ». (*Hist. phil. méd.*, I, p. 184.)

°484) M. DE WULF, *Hist. phil. médiév.*, I, p. 181 et p. 185. Ces réalités créées ressemblent fort au monde des Idées séparées de Platon ; cf. plus haut, [§41-43](#), et critique, [§46](#).

°485) *In Boet. De Trin.*, éd. Migne, col. 1374.

°486) Il écrivit une *Philosophia* (MIGNE, t. XC, col. 1127-78 ; t. CLXXII, col. 39-102) et un *Comm. du Timée* (Fragments dans COUSIN, *Ouvrages*

inédits d'Abélard, Paris, 1836, p. 669-77).

H. FLATTEN, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Coblenz, 1929.

°487) Oeuvres, MIGNE, t. CXCIX. *Entheticus*, par Petersen, 1843. Ed. crit. du *Polticraticus*, par J. WEBB, 2 vol., Oxford, 1909 ; du *Métalogicon*, Oxford, 1929 ; de *l'Hist. pontific.* par POOLE, Oxford, 1927.

L. DENIS, *La question des universaux d'après J. de Sal.*, Rev. des sc. phil. et th., 1927, p. 425-34.

°488) Ainsi appelé parce que son école était près du Petit Pont de la Seine : « On y discutait si le porc conduit au marché est tenu par la corde ou par celui qui le conduit » (DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 216) ; ces discussions stériles ne sont que la contrefaçon de la scolastique.

°489) Ed. BARACH et WROBEL, Innsbruck, 1876. Cf. GILSON, *La cosmogonie de Bern. Silvest.* (Arch. d'hist. lit. et doct. du Moyen Âge, 1928, p. 5-24).

°490) C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210 : III. Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Paris, 1932. (Bibl. thom., XVI.)

°491) Ia p., q. 3, a. 8.

°492) Cf. F. CAYRÉ, *Précis de Pat.*, II, p. 687 et 475.

P. FOURNIER, *Étude sur Joachim de Flore*, Paris, 1909.

°493) G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. I. David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Paris, 1925. (Bibl. thom., VI.)

°494) Ia P., q. 3, a. 8 ; ALB. MAGNUS, *Sum. theol.*, I, tr. IV, q. XX ; Cf. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, (6e éd.), I, p. 244.

°495) La même condamnation frappait un certain *Maurice d'Espagne* en qui Mandonnet (*Siger de Brabant*, 2e éd., I, p. 17) reconnaît Averroès ; cf. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, (6e éd.), I, p. 245.

°496) F. PICAUVET, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, 2e éd., Paris, 1911. De Roscelin, on a conservé seulement

une *Lettre à Abélard* : cf. MIGNE, *Pat. lat.*, t. CLXVIII, col. 357.

°497) OTHON DE FREISING, *Gesta Frederici imper.*, I, 47.

°498) En d'autres termes, Abélard, en plus du mot (vox), reconnaît le « nomen » (ou sermo), c'est-à-dire, « un discours mis en rapport avec un contenu signifié, une réalité pensée » : en ce sens, J. de Salisbury l'appelle le fondateur de la « secta nominalis » ; mais ce nominalisme est plutôt un « conceptualisme » ; Cf. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 202.

°499) *Dialect.*, éd. Geyer, p. 26.

°500) Cependant, « la tendance actuelle des historiens est plutôt à la réhabilitation d'Abélard », dit M. de Wulf, (*Hist. phil. méd.*, I, p. 209).

°501) Cousin l'a édité parmi les oeuvres d'Abélard.

°502) Voir une analyse de ces oeuvres dans F. CAYRÉ, *Précis de Pat.*, II, p. 394-400.

°503) Dans cet ordre, le *Cur Deus homo* « est une des oeuvres les mieux pensées qu'ait laissées la spéculation chrétienne ». (CAYRÉ, *Précis de Pat.*, II, p. 398.)

°504) *Prosl.*, I. Cf. le sous-titre du *Prosl.* : « Fides quaerens intellectum ».

°505) Cf. DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, p. 135. M. de Wulf trouve exagérée cette explication et préfère la seconde : cf. *Hist. phil. méd.*, I, p. 173, note 17.

°506) *Médit.*, 19.

°507) « Veritatem rerum esse rectitudinem » : *De verit.*, 7.

°508) *De verit.*, 12.

°509) « Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata » : *De verit.*, 12.

°510) *Monol.*, 47 : On reconnaît ici la doctrine augustinienne de l'illumination : cf. [§165-167](#).

°511) *De libero arbit.*, 3.

°512) Kant l'appelle « ontologique » par opposition aux preuves cosmologiques, basées sur l'expérience. Cf. *Spicilegium Beccense*, I, *Congrès intern. du IXe Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Paris, Vrin. 1059 : L'argument est étudié p. 185-312.

°513) « Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus ». [Ps 13 : 1].

°514) *Prosl.*, 2. Cf. DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, p 270-272.

°515) « Omnia possunt cogitari non esse, praeter id quod summe est » ; (*Lib. apol.*, 4).

°516) « Dato quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari “illud quo majus cogitari non potest”, non tamen sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest ». Ia, q. 2, a. 1, ad 2.

°517) « Quae in unoquoque melior est ipsa quam non ipsa » (*Monol.*, c. t5). C'est l'importante distinction, clairement enseignée pour la première fois, entre perfection MIXTE et perfection PURE, permettant de préciser la valeur de notre connaissance de Dieu.

°518) Ainsi la *bonté* est commune aux trois personnes (ainsi que les oeuvres *ad extra* comme la création) ; mais la *paternité* est propre à la première Personne.

°519) Mot de Gauthier de S. Victor, successeur de Richard ; Cf. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 258. F. CAYRÉ, *Patrol.*, nouv., édit., t. II, p. 401.

°520) Les débuts de l'Université d'Oxford remontent au premier quart du XIIIe siècle, mais l'organisation définitive ne lui fut donnée qu'en 1258.

Vers le même temps se fonda aussi en Angleterre l'Université de Cambridge qui resta moins importante.

°521) En un autre sens, c'est la théologie qui tient la première place, car les « arts » ne sont qu'une étape conduisant aux cours supérieurs et la « philosophie qui est le couronnement des arts, n'est qu'une servante de cette reine qu'est la théologie ». (F. CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 466.)

°522) DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 10.

°523) Telle fut l'origine des innombrables *Commentaires* scolastiques sur la Bible et les Sentences de P. Lombard.

°524) On distinguait deux formes principales : la dispute *ordinaire* sur un sujet choisi par le maître ; et la dispute « *de quolibet* » : nous en parlerons à propos de saint Thomas ; cf. [§239-241](#).

°525) Les grands philosophes scolastiques, sauf de rares exceptions, comme Siger de Brabant [[§247](#)], sont aussi des théologiens.

°526) Les constitutions de 1228 le permirent à titre d'exception ; peu à peu l'exception devint le régime normal ; (cf. CAYRÉ, *Pr. de Patrol.*, II, p. 481).

°527) Compileur éclectique, Gundisalvi est à la fois docile à l'aristotélisme et au néoplatonisme arabe... On connaît de lui 5 traités : *De divisione Philosophiae* ; *De immortalitate animae* ; *De processione mundi* ; *De unitate* ; *De anima* (M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 63).

°528) Sur tous ces traducteurs et les suivants, cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 25-58, avec une très riche bibliographie.

°529) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, 4e éd., p. 293 ; il ajoute pourtant dans la 6e éd., qu'« on y relève des méprises » (II, p. 50).

°530) On peut en effet distinguer trois étapes dans la *Renaissance* : la *Renaissance juridique* où le droit romain est repris comme base des nouvelles sociétés issues des invasions barbares, au XIe-XIIe siècle ; — la

Renaissance *doctrinale* du XIII^e siècle dont nous parlons ; — la Renaissance *littéraire* au XVI^e siècle qui s'assimile les conceptions des anciens dans les diverses formes d'art. C'est à cette dernière étape qu'on réserve souvent l'appellation de Renaissance ; cf. plus bas, [§311](#).

°531) Les scolastiques appelèrent ainsi Aristote, le *philosophe* par excellence.

°532) Comme la principale source où les maîtres de ce temps puisaient leur doctrine était S. Augustin, il se forma un grand courant d'« *augustinisme* » avant tout *théologique*, mais charriant aussi des éléments de philosophie néoplatonicienne qui traverse tout le XIII^e siècle et fut le principal foyer de résistance à l'influence d'Aristote (cf. plus bas, [§250](#)).

°533) Paris était alors le centre de la culture philosophique et théologique et l'évolution des doctrines qu'on y observe est le fidèle reflet de celle de toute la chrétienté latine. Cf. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vol., 1931-1942, Louvain. Cet ouvrage capital a renouvelé la question et mis au point les conclusions de Mandonnet.

°534) Ni la Logique, ni l'Éthique d'Aristote ne furent jamais prohibées.

°535) La prohibition en effet ne concernait que Paris, si bien qu'en 1229, les maîtres de Toulouse, pour attirer les élèves, se vantent de pouvoir enseigner tout Aristote.

°536) La bulle d'Urbain IV (19 janvier 1263) qui, en confirmant les statuts de Paris, maintient les prohibitions de Grégoire IX, ne semble pas avoir de signification historique spéciale : la formule est gardée, mais l'autorité ecclésiastique n'en urge nullement l'application. Cf. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 491.

°537) Averroès n'est guère connu à Paris avant 1230 ; Cf. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 410-412.

°538) Cf. textes dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 2e éd., I, p. 153-154.

°539) En théologie, ils rejoignent le grand courant augustinien dont nous parlons plus loin, au [§250](#).

°540) Beaucoup d'historiens, à la suite de Mandonnet, parlent à leur sujet d'« *augustinisme préthomiste* ». Mais M. Van Steenberghe a démontré qu'« au plan philosophique, l'augustinisme est inexistant dans la première moitié du XIIIe siècle » ; (cf. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inéd.*, t. II, p. 442). Nous réserverons donc l'appellation d'« *augustinisme* » au courant théologique ; cf. plus bas, [§250](#).

°541) Dans le sens philosophique indiqué plus haut, [§120](#).

°542) Cette thèse en particulier sera une occasion d'opposition au thomisme dans la période suivante ; cf. plus bas, [§250](#).

°543) Les uns, comme Guillaume d'Auvergne, enseignent que les puissances sont réellement identiques à l'âme, et leur diversité exprime seulement les divers rôles que cette âme peut jouer ; (cf. FOREST, *La structure métaph. du concret*, p. 260) ; d'autres, comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure, enseignent qu'elles sont distinctes sans être des accidents (cf. [§277](#)).

°544) Cf. HERTZ, *Les rapports entre la phil. et la Foi*, p. 93.

°545) Sur ces deux auteurs, cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 70-74.

°546) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 85-88.

°547) Sur Guillaume d'Auvergne, cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 74-83.

°548) M. H. LAURENT, *Le Bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps*, Rome, 1947.

°549) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 202.

°550) Sur ces deux auteurs, cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 104-111.

°551) Elles furent écrites et publiées de 1245 à 1257 selon Mandonnet (*Siger de Brabant*, I, p. 61) ou selon Pelster, terminées vers 1270 : cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 131.

°552) Il s'agit des 15 propositions averroïstes dont 13 furent condamnées en 1272 : cf. §250.

°553) Un extrait de ce Comm. attribué à tort à saint Thomas, forme l'opuscule *De pulchro*.

°554) *Phys.*, Livre 1, tr. I, ch. 1.

°555) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 132.

°556) Par exemple, il corrige Aristote, qui prétend que l'anguille se nourrit de vase : « J'ai vu comment elle dévorait une grenouille, des vers, des morceaux de chair de poisson et comment on pouvait la pêcher à la ligne avec des appâts de cette espèce ». (GARREAU, *S. Albert le Grand*, p. 206.)

°557) Ce fut seulement au XXe siècle par un acte de Pie XI (16 déc. 1931) qu'Albert fut canonisé et reçut le titre de Docteur de l'Église.

°558) À l'occasion de cet exposé, nous parlerons de plusieurs auteurs secondaires, augustinien et averroïstes.

°559) Il est né « avant le q Mars 1225, soit au début de cette année, soit à la fin de 1224 ». (CAYRÉ, *Pr. de Patol.*, II, p. 527) : c'est la date défendue par Mandonnet, *Rev. thom.*, 1914, p. 652-662.

°560) Cf. §233. D'après le P. Mandonnet, Albert était à Paris depuis 1240 et de 1243 à 1248, il y enseigne comme « Magister actu regens » : cf. *Rev. thomiste*, t. XXX, p. 497-523.

°561) SJJ : Attention, de nos jours, le Baptême est souvent perçu comme une simple aspersion involontaire et superficielle avec un peu d'eau, sans transformation et régénération profonde et bénéfique. Alors cette expression

métaphorique n'a pas la même connotation pour tous les lecteurs. Bien sûr, Thonnard prend cette métaphore dans le sens fort, libérant et positif.

°562) En 1250, il refusa la dignité d'Abbé du Mont Cassin, puis l'évêché de Naples que lui offrit le Pape sur la demande de ses parents.

°563) GUIL. DE TOCCO, *Vita S. Thomae*, ch. III, (*Boll.*, p. 661, N° 15).

°564) Éd. par BRUNETEAU, intr. et notes, 1914.

Éd. critique et Comment. par ROLLAND-GOSSELIN, (Bib. thom. vin), Kain, 1926. Dans les éd. compl., op. 26 (2e sér., cf. sur ce point, F. CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 546). Le *De Ente* fut écrit vers 1252, ou, selon d'autres, en 1256. Il jouit d'une grande estime dans l'école ; Cajetan en écrivit en 1491, un célèbre *Commentaire*, à la fois pour bien saisir la pensée du maître et pour la défendre contre les scotistes : cf. *S. Thomae opusculum De Ente et essentia, commentariis Cajetani illustratum* (avec *De nominum analogia* de Cajetan), éd. De Maria, Rome, 1907.

°565) Voir l'analyse de cet ouvrage dans F. CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 539-540.

°566) P. MANDONNET, *Rev. sc. phil. et théol.*, 1927, p. 13. Cette fréquence était motivée par les grèves des maîtres séculiers : cf. plus bas, §241. Les « disputes ordinaires » se tinrent ensuite tous les 15 jours.

°567) *L'âme humaine*, (p. 279 et passim.)

°568) Saint Thomas en rédigea, dès 1256, une 1re édition en quelques jours, au chapitre d'Anagni où il avait été appelé pour défendre les religieux devant le Pape Alexandre IV (1254-1261) contre Guil. de Saint-Amour qui intriguait, non sans succès, à la cour pontificale. Mais l'ouvrage ne fut mis au point qu'en 1257.

°569) D'où leur nom : « *Disputatio de quolibet* » ou « quodlibet ».

°570) Cf. MANDONNET, *S. Thomas créateur du « Quodlibet »*, (*Rev. sc. phil. et théol.*, 1926, p. 477-506 ; et 1927, p. 5-38). Selon cet auteur, tous les quodlibets furent tenus à Paris, savoir : durant le 1er séjour (1256-1259) les

quodlib. 7-11 ; durant le 2e séjour, (1269-1272) les quodl. 1-6 et 12.
Cf. aussi CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 545.

°571) D'après Mandonnet (loc. cit. [°570](#)), le doctorat de saint Thomas est du début de 1256 : il enseigna comme *Magister actu regens* de 1256 à 1259 ; le Comment. des Sentences (1255-57) durait 2 années, la 3e du baccalauréat et la 1re du doctorat.

°572) Clément IV résidait à Viterbe ; mais sur la demande de Charles d'Anjou, roi des Deux-Siciles, il envoya saint Thomas enseigner 2 ans à Rome (1265-67) ; cf. F. J. THONNARD, *Saint Thomas*, p. 88.

°573) Par exemple, *In VIII Physicorum*, lec. 2, où il réfute les raisons d'Aristote en faveur de l'éternité du monde, (cf. plus haut, [§79](#)) ; et *In XII Metaph.*, lec. 12, où, après avoir clairement exposé le texte d'Aristote démontrant que Dieu ne connaît que soi-même et pas le monde, il le corrige en montrant que « Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit » ; (cf. plus haut, [§93](#)).

°574) Les traités *De articulis fidei et sacramentis* et *De rationibus fidei* (cont. Graecos, Armenos et Saracenos), écrits à la même époque, ont le même objet.

°575) On en trouve les éléments, non seulement dans la « Somme contre les Gentils », mais en divers opuscules et dans la « Somme théologique », au traité de la Foi (Ia-IIae, q. 1-16) où sont examinés les rapports entre la foi et les motifs de crédibilité.

°576) Voir une analyse plus complète dans F. CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 551-566 ; nouv. éd., p. 519-530.

°577) Ce sont les doctrines où l'effort de la philosophie païenne avait échoué : cf. [§141](#).

°578) « Philosophie chrétienne » exprime ainsi une *double connexion* entre Foi et raison : 1) *subjective*, dans l'esprit du philosophe chrétien éclairé de lumières surnaturelles pour mieux voir les vérités naturelles ; 2) *objective*, dans les thèses propres à la philosophie chrétienne qui approfondit de

préférence les doctrines de métaphysique, de théodicée, de psychologie et de morale contenues dans la Révélation. Cf. MARITAIN, [b49].

°579) Quoi qu'il en soit de la *notion spéculative* qui restera toujours assez imprécise, l'existence de « philosophies chrétiennes » au sens indiqué, est un fait incontestable dont notre histoire devait tenir compte.

°580) Tel est le sens défendu par Blondel, [b49].

°581) Pour les trois textes, cf. *In Boetium De Trinitate*, q. II, a. 3.

°582) La *Somme contre les Gentils* réalise spécialement le 3^e rôle, et aussi le premier ; la *Somme théologique*, à son tour, réalise parfaitement le 2^e et le 3^e rôle, avec ses 3113 articles dont chacun répond à plusieurs objections (de 2 à 6).

°583) Certainement authentique jusqu'au milieu du livre 2 ; le reste fut rédigé, semble-t-il, à l'aide de matériaux rassemblés par saint Thomas, par Barthélemy (ou Ptolémée) de Lucques (1245-1327).

°584) Cf. IIa-IIae, q. 78 : si l'argent, dit saint Thomas, ne rapporte rien à l'emprunteur, celui-ci ne doit rien rendre de plus à son propriétaire : car l'assistance mutuelle est un devoir essentiel de la sociabilité. Il ne faudrait pas d'ailleurs appliquer telle quelle cette solution aux conditions économiques actuelles, très différentes du Moyen Âge. Voir *Précis de philosophie*, §1289, etc.

°585) Sur tous ces *Commentaires*, cf. F. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 548-551.

°586) Saint Matthieu date de 1261-62 ; les trois autres de 1265-67.

°587) Ce fut pour remplacer un maître malade que saint Thomas reçut brusquement, en novembre 1268, l'ordre de se rendre à Paris (où il arriva en janvier 1269) ; mais les supérieurs l'y maintinrent trois ans à cause de la gravité des circonstances.

°588) Gérard d'Abbeville mourut en 1271 et Guillaume de Saint-Amour, en 1272.

°589) Ce problème préoccupait les philosophes chrétiens depuis quelque temps déjà ; c'est ainsi que la pape Urbain IV avait dès 1256 demandé à S. Albert le Grand de l'élucider devant les cardinaux de la curie pontificale. Mais l'opuscule *De unitate intellectus contra Averroem*, fruit de cette conférence, ne fait pas encore allusion à une erreur actuellement enseignée dans les écoles où l'averroïsme ne surgit que 10 ans plus tard.

°590) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 185-186.

°591) Ils furent associés à Siger dans la condamnation de 1277.

°592) VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 551-564.

°593) VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 600.

°594) VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 610.

°595) « Aujourd'hui, disait S. Thomas, une vieille femme (vetula) parmi les chrétiens en sait plus long sur Dieu et sur l'âme que tous les philosophes païens réunis ».

°596) Il reprend ces preuves dans la *Somme*, Ia, q. 76, a. 2.

°597) Dans la première partie de la *Somme* (q. 79, a. 5), écrite en Italie, il avait démontré que chaque homme possède son *intellect agent* ; il ne se retracte pas ici, mais il ménage l'opinion de certains augustiniens, comme Roger Bacon, identifiant l'Intellect agent avec Dieu.

°598) Cette théorie était effectivement défendue par Averroès qui admettait même trois vérités indépendantes ; cf. plus haut, [§191](#).

°599) Le Père Mandonnet considérait cet opuscule comme un manifeste auquel S. Thomas aurait répondu par son *De unitate intellectus*. Les

historiens ont démontré au contraire qu'il était la réponse à l'opuscule thomiste paru le premier. Cf. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 552-554.

°600) Le 10e est perdu ou n'a pas été écrit.

°601) *De anima intel.*, ch. III.

°602) Une meilleure connaissance des oeuvres de Siger permet ici de corriger le jugement du Père Mandonnet (*Siger de Brab.*, I, p. 179) qui considérait ces affirmations comme des formules sans valeur.

°603) VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 693.

°604) VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 695.

°605) Cf. *Quaestiones in III De anima* ; VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 657-661.

°606) Cf. F. CAYRE, *Précis de Patr.*, II, p. 353. « S'il n'y a pas un augustinisme au sens strict, soit de système général complet, soit de corps doctrinal philosophique, il y a un *augustinisme large* consistant dans l'esprit théologique de S. Augustin et de ses disciples... Cet esprit s'appuie sur les *grandes thèses* familières à S. Augustin, qu'elles lui viennent du platonisme ou d'une influence chrétienne :

1. rôle fondamental de *l'idée de Dieu* dans toute la spéculation, philosophique aussi bien que théologique ;
2. *doctrine exemplariste*, permettant de remonter à Dieu par les créatures dont il est l'éternel exemplaire ;
3. *droits de Dieu* toujours affirmés dans le gouvernement providentiel des créatures ;
4. *mysticisme* ou insistance sur la possibilité pour l'homme d'atteindre ici-bas par la sagesse à une union affective qui comporte une certaine vision de Dieu ;

5. *moralisme décidé*, affirmant pour l'homme l'obligation d'agir avec la grâce jusqu'à la totale soumission à celle-ci ».

°607) Les deux dernières propositions ne furent pas condamnées, on ne sait sous quelle influence.

°608) « Le maître gantois n'est ni thomiste, ni augustinien, mais un penseur éclectique et personnel » dit M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 303.

°609) Sur ces deux auteurs, cf. *Hist. phil. méd.*, II, p. 293-303.

°610) Vaste composition, divisée en 23 parties, écrite pour l'éducation privée du prince Gui de Hainaut ; cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 305-308.

°611) Plusieurs d'augustiniens distinguaient les deux sciences, mais insistaient sur le rôle de servante imposé à la philosophie ; et ils tendaient à lui refuser le titre de « science parfaite » que lui reconnaissait S. Thomas.

°612) Les augustiniens acceptèrent en effet sans difficulté le canon du Concile de Vienne en Dauphiné (1311) ainsi conçu : « Quod si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam hereticus sit censendus ». Cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 238 ; (4e éd., p. 386) et plus bas, [§282](#).

°613) Edition spéciale par *Hedde*, avec Introd. et notes, Paris, 1902.

°614) Selon Van Steenberghen, les questions *De spiritualibus creaturis* sont de fin 1268, et celles *Da anima*, du début de 1269 (*Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 541 et 543).

°615) VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, p. 541 et 548-550.

°616) Ces questions regardaient, en particulier, la théorie astronomique des sphères célestes, dont les averroïstes, après les arabes, faisaient si grand cas (cf. plus haut, [§77](#) et [§93](#), [§184](#) et [§249](#)). Aristote enseignait que les sphères

étaient mues par des Intelligences ou formes séparées, que les interprètes chrétiens identifiaient avec les anges ; aussi demandait-on : « An angeli sint motores corporum caelestium » (art. 3). Les mêmes questions reviennent dans un opuscule de la même époque (1271) : « *Responsio ad lectorem Venetum de articulis XXXVI* » ; S. Thomas y déclare : « Mihi videtur quod demonstrative probari possit, quod ab aliquo intellectu corpora caelestia moveantur, vel a Deo immediate, vel mediantibus angelis, sed quod mediantibus angelis ea moveat, magis congruit rerum ordini » (art. 2). Réponse pleine de sagesse qui ne semble pas surestimer la valeur de ces théories.

°617) Saint Thomas y rassemble toute la doctrine autour des trois vertus théologiques ; il a traité seulement *De fide et Spe*.

°618) D'après P. Mandonnet. Cf. *Revue august.*, novembre 1910, t. XVII, p. 610-623.

°619) *Théonas*, p. 138.

°620) Pourtant, P. Duhem a écrit du thomisme : « La vaste composition. .. se montre à nous comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du paganisme hellénique, du christianisme patristique, de l'islamisme et du judaïsme » (*Le système du monde*, t. V, p. 589) ; cf. *Dict. apol.* art. *Thomisme*, col. 1694 ; A. d'Alès ajoute : « Ce jugement trahit quelque précipitation. La vérité apparaît autre si, au lieu de s'en tenir à l'inventaire des sources, on prend la peine d'éprouver la trame du développement. On constate aussitôt que saint Thomas transforme tout ce qu'il touche ». (Ibid.)

°621) Cf. Opusc. *Contra errores graecorum*, prolog.

°622) *In lib. II De caelo et mundo*, lect. 17. Remarque semblable dans la Somme : Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

°623) Cf. *Resp. de art. XXXVI* ; plus haut, [§250](#).

°624) Telle sera la méthode de Descartes : cf. plus bas, [§323](#).

°625) *In lib. I Met.*, lectio I ; Cf. P. MANDONNET, *Sigier de Brabant*, p. 145.

°626) Ia, q. 1, a. 8, ad 2.

°627) En s'appropriant ce principe, saint Thomas le repense et en transforme la portée ; sa « vision du monde », son intuition fondamentale n'est plus physique, mais métaphysique (ce qui lui permet de corriger et d'achever le système aristotélicien). Mais c'est en se mettant au point de vue purement objectif de la vérité qu'il est conduit à cet aspect métaphysique où le réel est pleinement intelligible, soit parce qu'il est Dieu, soit parce qu'il est une participation de Dieu. Cette vue centrale du thomisme synthétise ainsi la participation platonicienne et le réalisme modéré d'Aristote. (Cf. FOREST, *La structure mét. du concret*, p. 321 et 324-328).

°628) *Summa Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 98, n. 9.

°629) Ia, q. 4, a. 2., ad. 3.

°630) Cf. *De ente et essentia*, ch. 2, avec le Comment. de Cajetan, éd. *De Maria*, p. 7.

°631) Cf. *In lib. III Met.*, lec. I. — La synthèse thomiste au point de vue critique a été faite par MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cah. IV, Le thomisme en face de la philosophie critique. Louvain-Paris, 1926.

°632) Cf. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*.

°633) L'appellation vient des disciples de saint Thomas, mais la doctrine est très clairement établie par le Maître, par ex. Ia, q. 13 toute entière. Cf. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Bib. thomiste, XV), Paris, 1931.

°634) Cf. la belle synthèse de SERTILLANGES, *Saint Thomas*, 2 vol.

°635) Il s'agit des sens et de l'expérience *externe*.

°636) L'intuition au sens strict exige que la connaissance soit immédiate et qu'elle atteigne un objet réel en tant qu'existant actuellement : si l'une ou l'autre de ces deux conditions fait défaut, il n'y a qu'une intuition au sens large. Cf. plus bas, [§540](#).

°637) Ce sera la théorie de Descartes. Cf. plus bas, [§325-327](#).

°638) Dans l'âme séparée du corps, cette *intuition du moi*, (même quant à l'essence) devient l'objet propre et fondamental de l'activité intellectuelle. Cf. Ia, q. 87 (âme unie au corps) et 89 (âme séparée).

°639) Cette première étape, si on y ajoute la théorie du réalisme modéré, sans construire *ex professo* la science critériologique, comme fera le Cardinal Mercier, en contient déjà les éléments essentiels.

°640) En fait, on y arrive rarement comme l'indique la quatrième étape.

°641) Ia, q. 2, prol.

°642) Cf. Ia, q. 66, a. 3 : exposant diverses opinions sur le « caelum empyreum » : « Hae rationes non sunt multum cogentes », dit-il.

°643) Ia, q. 13, a. 11.

°644) Théorie de la *prémotion physique*, ainsi appelée plus tard, surtout par opposition au molinisme (concours simultané). Cf. plus haut, la théorie augustinienne ([§168](#)).

°645) Saint Thomas n'a pas été le premier à défendre cette thèse de la distinction réelle entre essence et existence ; mais il lui a donné en sa philosophie un rôle exceptionnel, dans l'explication des rapports entre Dieu et le monde : aussi l'a-t-on justement nommée la « vérité fondamentale de la philosophie chrétienne ». — Cf. l'ouvrage de N. DEL PRADO : *La Vérité fondamentale de la philosophie chrétienne*.

°646) Sur l'origine du pouvoir selon saint Thomas, cf. plus haut, [§245](#).

°647) SJJ : Malheureusement, le nouveau Code de droit canonique a presque envoyé saint Thomas d'Aquin aux oubliettes. Le Canon 252. 3 ne

parle que des cours de théologie des séminaristes, « ayant principalement saint Thomas pour maître ». Et bien sûr, dans les facultés de théologie et de philosophie supposément catholiques, le docteur Angélique est vraiment rendu dans les oubliettes ! Pas surprenant que l'Église soit si mal en point ! Voir aussi : [Pourquoi saint Thomas d'Aquin ?](#) et [Saint Thomas d'Aquin, Docteur commun de l'Église](#)

°648) SJJ : Thonnard écrit ceci vers le milieu du XXe siècle. Lui et ses copains néo-thomistes (Maritain, Sertillanges, etc.) ont-ils réussi à « justifier et donner leur pleine valeur aux sciences nouvelles » ? Selon moi, oui, mais on ne lit plus ce genre de livres, alors peu de gens le savent !

°649) Cf. Encyclique : « *Studiorum ducem* », de Pie XI, 29 Juin 1923.

°650) Outre les traductions dont nous avons parlé [[§232](#)] R. Grossetête est l'auteur d'un grand nombre d'opuscules traitant de questions physiques, psychologiques et métaphysiques. Son estime pour les mathématiques, « ses doctrines cosmographiques et astronomiques sur la formation de l'univers et sur le mouvement des planètes et des comètes ; son projet de réforme du calendrier ; ses travaux sur la perspective, les couleurs, l'arc-en-ciel, les marées, la chaleur, l'acoustique font de Robert un des plus remarquables hommes de science de son temps » (M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, 6e éd., t. I, p. 89). En tout cela, Bacon s'inspire de son maître. Signalons aussi sa doctrine sur la *lumière* qu'il considère comme la première forme corporelle et dont il étudie les diverses activités qu'il appelle « species », comme le fera aussi Bacon.

°651) Ainsi, vers 1240, « R. Grossetête invite les théologiens d'Oxford à suivre dans leurs leçons l'ordre adopté à Paris » (M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, 6e éd., t. I, p. 18).

°652) Il nous reste aussi quelques oeuvres de jeunesse : *Comment. sur les Physiques* et la *Métaph.* d'Aristote, et sus le *Liber de causis*, fruits de son enseignement comme Maître ès-arts.

°653) On a dit que Bacon fut condamné à l'incarcération (cf. *Hist. phil. méd.*, 6e éd., t. I, p. 270). Cependant Delorme écrit : « L'emprisonnement

de quatorze ans que d'aucuns lui font subir est une pure fable, puisqu'il ne repose sur rien » (*Dict. th. cat.*, art. Bacon, col. 10).

°654) Par exemple, l'opuscule intitulé « *Metaphysica de vitiis contractis in studio theologiae* ».

°655) Il aurait dû, semble-t-il, s'accorder sur ce point avec saint Albert le Grand ; mais il lui reproche de n'avoir pas compris Aristote.

°656) Nous n'avons plus cette carte, mais il reste dans *l'Opus majus* les explications qu'en donnait Bacon.

°657) *Dict. th. cathol.*, art. Bacon, col. 17.

°658) Tel est précisément le caractère de la philosophie moderne, si opposée d'esprit à la scolastique ; cf. plus bas, [§313](#).

°659) Cf. plus haut, [§232bis](#) et [§250](#). C'est là peut-être une des causes de son opposition à l'école albertino-thomiste.

°660) *Opus majus*, 2e part. ; édit. Brewer, III, p. 33.

°661) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 274.

°662) *Opus tertium* ; édit. Brewer, p. 126.

°663) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 277. Cependant, CARTON (*L'expér. mystique chez R. Bacon*, p. 69), pense qu'il s'agit déjà d'une illumination spéciale.

SJJ : La citation de DE WULF est bizarre. « celle-ci ait une efficace » ? Il faudrait vérifier dans le livre de De Wulf (C'est tel quel dans Thonnard).

°664) Ces illuminations sont d'ordre surnaturel, selon CARTON (cf. *L'expérience myst. d'après R. Bacon*, p. 35-39). — « Nous ne suivons pas Carton jusque là », dit DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 279, note 10.

°665) *Opus majus*, pars Ia, ch. VI, éd. Brewer, p. 168.

°666) « Il apporte, dit Delorme, un soin scrupuleux à éviter que sa physique se confonde avec la divination, sa chimie avec l'alchimie, son astronomie avec l'astrologie » " (*Dict. th. cat.*, art. Bacon, col. 18.).

°667) *Dict. th. cat.*, art. Bacon, col. 17. Les « species » sont pour Bacon comme pour R. Grossetête, les influences réciproques des corps et spécialement les influences lumineuses. Bacon n'admettait pas que la propagation de la lumière fût instantanée.

°668) BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, I, p. 697.

°669) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 272.

°670) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 281.

°671) Cf. plus haut, [§232bis](#) et F. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 494 (nouvelle éd. p. 449).

°672) Il fut reçu Docteur en 1253 et occupa la chaire franciscaine à Paris de 1253 à 1257 ; mais en cette dernière année, après la persécution des séculiers, il fut reçu une seconde fois Docteur, en même temps que saint Thomas. Cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 113.

°673) Voir dans F. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 497-501 ; nouv. édit., p. 459-464, une analyse de toutes les oeuvres de saint Bonaventure.

°674) Cf. plus haut, [§159](#). Saint Thomas accueille aussi les Idées exemplaires, mais sans leur donner la même importance et en distinguant leur causalité de la cause efficiente. Saint Bonaventure, comme saint Augustin, réunit dans *l'Idée* la causalité formelle extrinsèque (exemplaire) et la causalité efficiente (participation).

°675) Cf. plus bas, [§279](#), comment nous avons l'intuition ou plus exactement la « contuition » de Dieu.

°676) Cette première voie que saint Bonaventure juge de fort peu de valeur en comparaison des deux autres, constitue au contraire la méthode propre

de saint Thomas : les cinq voies (Ia, q. 2, a. 3) se fondent toutes sur les *vestiges* de Dieu.

°677) I *Sent.*, dist. 3, Ia P., q. II, concl.

°678) Ce que saint Augustin appelle « mens » et Plotin « νοῦς ».

°679) I *Sent.*, dist. 8, Ia P., a. 1, q. II, concl.

°680) I *Sent.*, dist. 8, Ia P., a. 2, q. I, concl.

°681) I *Sent.*, dist. 39, q. I, fund. 2.

°682) I *Sent.*, dist. 39, a. 1, q. IV, concl.

°683) Cette manière de voir semble due à l'influence du dogme de la Sainte Trinité où le Verbe de Dieu, Vérité subsistante et parfaite similitude du Père, est précisément le fruit de l'acte générateur du Père. Comme théologien, saint Bonaventure rattache la doctrine de l'exemplarisme à la deuxième Personne de la Sainte Trinité (Cf. BISSEN, *L'exemplarisme div. selon s. Bonav.*, sect. B, p. 101 sq.).

°684) Saint Bonaventure affectionne cette image de la lumière pour exprimer la connaissance, spécialement l'intelligence ; mais il ne faut pas, semble-t-il, y ajouter plus d'importance qu'à une métaphore.

°685) I *Sent.*, dist. 31, IIa P., a. 1, q. I, ad 3.

°686) I *Sent.*, dist. 39, a. un., q. II, ad 2.

°687) *Brevil.*, Ia P., c. 8. Cette notion de « similitude hors du genre » s'éclaire en théorie thomiste par la distinction entre perfections *pures* qui sont en Dieu *formaliter* eminenter, grâce à leur analogie ; et perfections *mixtes*, univoques, qui ne sont en Dieu que *virtualiter* eminenter. Ce qui fait difficulté, c'est que la similitude exigée par *l'Idée est formelle* en sorte que les Idées divines doivent exprimer chaque perfection créée univoquement. Mais si Dieu possède formellement ces perfections mixtes, c'est uniquement dans l'ordre de la connaissance, par l'intermédiaire de son

essence. Saint Thomas l'explique par la notion d'imitabilité, Saint Bonaventure, par celle de similitude hors du genre.

°688) *In Hexaëmeron*, col. 12, n. 3.

°689) I *Sent.*, dist. 27, P. II, a. un., q. 2, concl.

°690) Saint Thomas dans le *De Verit.*, q. 3, a. 3, ad 3m, dit aussi : « Aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad ejus imitationem potest aliquid fieri, etiamsi numquam fiat ». Mais dans la *Somme*, Ia, q. 15, a. 3, il réserve le terme d'« *exemplar* » à l'idée directrice de son action « secundum quod se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus ».

°691) I *Sent.*, dist. 35, a. un., q. IV, concl.

°692) Saint Thomas au contraire, définissant la matière première comme une puissance pure incapable d'exister sans la forme, dira que Dieu n'a pas d'Idée spéciale de la matière seule, mais du composé ; cf. *De Verit.*, q. 3, a. 5, ad 7.

°693) II *Sent.*, dist. 1, Ia P., q. II, concl.

°694) GILSON, *La philos. au Moyen Âge*, I, p. 155.

°695) Par cette thèse, saint Bonaventure prenait l'extrême opposé de l'averroïsme qui défendait la *nécessité* d'un monde *éternel*, tandis que saint Thomas, prenant une voie moyenne, établissait que l'éternité du monde n'est ni nécessaire, ni impossible. (cf. plus haut, [§249-250](#)). Le docteur angélique n'ignorait aucune des raisons invoquées par S. Bonaventure ; il les examine explicitement et en donne la solution : cf. *S. Theol.*, Ia, q. 46, a. 1 et 2 ; *S. C. Gent.*, lib. II, c. 34 et 37 ; voir aussi SERTILLANGES, *S. Thomas*, I, p. 279-292.

°696) À savoir, pour saint Thomas, l'actualité de *l'essence* qui, par rapport à *l'existence*, joue le rôle de puissance et de cause matérielle ; — et pour saint Bonaventure, l'actualité incomplète de la *matière* qui, par rapport à la *forme*, joue le même rôle de puissance et de cause matérielle.

°697) Saint Thomas, (Ia, q. 75, a. 6) reconnaît la valeur de cette preuve et se l'approprié.

°698) Telle est, en thomisme, la notion même des rapports entre puissance et acte ; si saint Thomas est plus sobre dans l'application du principe, il n'en conteste pas la valeur.

°699) Ainsi, dans les êtres corporels, la passivité et la corruptibilité d'une part, l'activité d'autre part, exigent matière et forme.

°700) Il y a là une sorte de distinction intermédiaire entre la distinction réelle et celle de raison, qui fait prévoir la distinction « formelle (a parte rei) » de Duns Scot.

°701) GILSON, *La phil. de saint Bonaventure*, p. 332.

°702) Analyse du *De Trinitate* dont s'inspire saint Bonaventure.

°703) Cf. F. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 508-9.

°704) C'est ce que saint Bonaventure appelle la « contuition » de Dieu : cf. [§279](#).

°705) La lumière de la Foi qui affermit la raison philosophique, est elle-même achevée par la contemplation mystique.

°706) Cf. [§165](#) : l'illumination exclut *l'innéisme*.

°707) GILSON, *La phil. de saint Bonaventure*, p. 357.

°708) GILSON, *La phil. de saint Bonaventure*, p. 385.

°709) Cf. plus haut, [§151](#). On peut rapprocher aussi la contuition de la connaissance indirecte du moi enseignée par saint Thomas. Dieu en effet est présent en chaque intellection « per contactum virtutis », par son action, sa *prémotion physique* toujours requise et qui est précisément *l'illumination* augustinienne. Ce « contact » permettrait, selon saint Bonaventure, de connaître Dieu en son âme, à la façon dont celle-ci se connaît soi-même dans la conscience par « simple réflexion » de forme intuitive.

°710) Saint Bonaventure appelle ces principes, comme Aristote et saint Thomas, la « syndérèse ».

°711) *De scientia Christi*, q. IV, fund. 29.

°712) Cf. BISSEN, *Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, p. 284.

°713) Cf. *In Hexaëm.*, col. 5 et 6.

°714) Cf. *In Hexaëm.*, col. col. 5, N° 10.

°715) *III Sent.*, dist. 23, a. 2, q. V, ad. 6

°716) Tel fut précisément le travail parfaitement accompli par le thomisme.

°717) Sur tous ces auteurs, cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 219-251.

°718) E. LONGPRÉ, *Mathieu d'Aquasparta (Dict. théol. cat., col. 375-389)*.

°719) E. HOCÉDEZ, *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain, 1925.

°720) F. CALLAEY, *Olieu ou Olivi (Dict. théol. cat., col. 982-991)*.

°721) Cf. plus haut, §250 ; Olivi eut pour disciple PIERRE DE TRABIBUS (fin XIIIe siècle).

°722) Sur tous ces auteurs, cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 202-218.

°723) DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 282-292.

°724) DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 310.

°725) En ce sens du moins, selon de Wulf (*Hist. phil. méd.*, II, p. 313), « que la raison montre aux contradicteurs de la Foi qu'ils ont tort de la rejeter ».

°726) « Le fond de la philosophie de Lulle est l'augustinisme mis au service d'une apologétique » (de Wulf, *Hist. phil. méd.*, II, p. 313).

°727) On en a contesté l'authenticité (cf. LONGPRÉ, *La phil. du Bx. D. Scot*), mais « des critiques récents tendent à les remettre en honneur », dit de Wulf (*Hist. phil. méd.*, II, p. 334).

°728) Cette critique n'est donc pas destinée à détruire : « Duns Scot est un esprit éminemment constructeur », dit F. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 643.

°729) On pourrait illustrer ces conséquences par les équations suivantes :

Absolu = qui se comprend par soi
= a un mode d'être déterminé et fixe
=
univoque.

Relatif = qui se comprend par un autre
= a un mode d'être variable,
fonctionnel
=
analogue.

°730) La théorie des « formalités », dit M. de Wulf, plonge dans le passé ; on en trouve des traces, par exemple, chez Henri de Gand, même saint Bonaventure. L'originalité de Scot a été d'en faire « un des pivots » de son système. (*Hist. phil. méd.*, II, p. 318-319.)

°731) L'univocité scotiste, dit Gilson, est la négation radicale du panthéisme. (*Esprit de la phil. méd.*, II, p. 61.)

°732) Cette troisième haecceité semble n'être que la réunion des deux précédentes.

°733) Il développe cette thèse, comme les autres scolastiques, à propos du mystère de l'Union Hypostatique : entre la nature humaine possédant sa personnalité créée, et celle de J. -C., la seule différence, selon lui, est que

l'union au Verbe divin a enlevé à cette nature individuelle son « absence de dépendance ».

°734) Ces critiques de Scot contre l'abstraction dépendent de sa thèse sur l'haecceité et restent inefficaces contre la théorie thomiste bien comprise, selon laquelle l'intelligence connaît *vraiment* l'individuel, mais indirectement : « per quamdam reflexionem » : cf. Ia, q. 86, a. 1.

°735) M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 346.

°736) « Potest colorari illa ratio », dit-il. (*In Sent.*, t. d. 2, q. II.)

°737) *De primo princ.*, ch. IV, 24 ; cf. DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, p. 296.

°738) P. RAYMOND, dans *Dict. de théol. cath.*, art. *Duns Scot*, col. 1866, écrit : « Son nom est honoré d'un culte public et immémorial à Nole, en Hongrie, à Cologne, en Espagne, et les temps semblent proches où la cour romaine va daigner le sanctionner de sa haute autorité ».

°739) Ajoutons que pour donner une appréciation complète, il ne faut pas oublier que Scot est avant tout *théologien*. « Sa philosophie, dit F. CAYRÉ, est toute ordonnée à la théologie, et celle-ci est remarquable non seulement par la synthèse particulière qu'elle présente, mais encore et surtout à cause du rôle historique tenu par ses défenseurs dans l'élaboration définitive de quelques doctrines importantes ». (*Pr. de Patr.*, II, p. 648.)

°740) « La philosophie du XIVe siècle est manifestement une étape vers la philosophie dite moderne qu'elle prépare et annonce ». F. CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 659, note 2.

°741) L'histoire de l'âne se laissant mourir entre deux bottes de foin de quantité et de qualité égales n'est pas dans les écrits de Buridan. « peut-être s'en est-il servi dans ses leçons orales, pour montrer la différence entre l'acte libre de l'homme et l'acte nécessité de la bête », à moins qu'elle n'ait été inventée par les contemporains, pour ridiculiser la théorie. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 527.

°742) SALEMBIER, *Gerson* (Dict. théol. Cat., col. 1313-1330). — F. CAYRÉ, *Pr. de Patr.*, II, p. 682-684 et 704-706.

°743) Quelques-uns cependant furent infidèles au thomisme : ainsi DURAND DE SAINT-POURÇAIN (décédé 1334), nominaliste et négateur de l'intellect agent. Les décrets des chapitres dominicains étaient destinés à ramener les réfractaires à l'ordre.

°744) Edité par Paban et Pègues, 7 vol., Tours, 1900-1908.

°745) DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 594.

°746) Vittoria n'a rien édité de son vivant ; mais après sa mort, ses élèves ont édité certains de ses cours : ce sont les *Relectiones theologicae*.

°747) Cette expression, pour Vittoria n'a rien de péjoratif ; elle est synonyme d'« indigène ».

°748) Constitution « *Inter caetera* », mai 1493 ; cf. FOLLIET, *Le droit de colonisation*, Paris, 1930.

°749) Vittoria est ici l'écho affaibli de son grand contemporain LAS CASAS (1474-1565), homme d'action avant tout, (dominicain en 1523, puis évêque de Chiapa, Mexique), qui lutta inlassablement pour délivrer les Indiens du joug des colons espagnols, et mérita le nom de « Père des Indiens ».

°750) Vittoria n'admet ce titre qu'en hésitant, bien qu'aujourd'hui on le considère comme excellent.

°751) Dans son *De fato et libero arbitrio contra Lutherum*.

°752) « *Servus natura, qui corpore validus est, sed haedes intelligentia ingenioque tardus* ».

°753) Sepulveda conclut cependant qu'il ne soutient pas cette doctrine comme certaine (cf. GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, III, p. 25).

°754) DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 598.

°755) C'est-à-dire, une réalité déjà classée dans un « prédicament », comme une *qualité*.

°756) Cf. plus haut, §286. La difficulté n'est pas dans le *lien causal* entre la Perfection infinie et les perfections finies participées : saint Thomas le reconnaît aussi et admet, en ce sens, une analogie d'attribution entre Dieu et les créatures. Mais le point délicat est de maintenir une *suffisante unité* au concept (par exemple, au concept de vie), pour qu'il désigne à la fois, au sens propre, deux réalités aussi différentes que le fini et l'infini.

°757) Le Roi-théologien y niait le pouvoir indirect du Pape sur le temporel et y exposait « toutes les erreurs schismatiques, tous les préjugés antipontificaux qui formaient l'essence de l'anglicanisme » (MAHIEUX, *Suarez*, p. 70). C'est pour le réfuter que Suarez écrivit son ouvrage « *Defensio fidei* » ; il y traite de l'origine du pouvoir, au livre IV, ch. II et III ; au sujet du *pouvoir indirect*, il y défend la même doctrine que Vittoria (cf. plus haut, §305) ; il y admettait même, mais en certains cas et avec beaucoup de restrictions, la légitimité du *tyrannicide*.

°758) « Dici potest de jure naturae negativo, non positivo ; vel potius, de jure naturali concedente, non simpliciter praecipiente » (*Def. fidei*, l. III, ch. II, N° 8).

°759) En reconnaissant Dieu comme source dernière du pouvoir, la théorie suarézienne se distingue radicalement de celle de J. -J. Rousseau (cf. plus bas, §453).

°760) Aux diverses raisons que Jacques Ier tirait de la Bible, Suarez répond avec sagacité ; il conteste par exemple, que Saül et David aient reçu *directement* de Dieu leur pouvoir : Dieu les a directement *désignés*, mais c'est le peuple qui les a *créés* rois (cf. *Def. fidei*, l. III, ch. III, no 6-7 ; même doctrine, dans *De legib.*, l. III, ch. III et IV).

°761) Principalement dans son *Commentaire* du *De Ente et essentia* de saint Thomas, qu'il a écrit à 22 ans.

°762) MANDONNET, *Cajetan*, dans *Dict. théol. cath.* Col. 1311-1329. L'activité de l'école thomiste à l'époque de la Renaissance est surtout

théologique. Signalons en particulier le dominicain BANNEZ (1528-1604) qui mit un puissant esprit métaphysique au service d'un thomisme rigide, défendant la grâce efficace *ab intrinseco* et la *prémotion physique*. — Son principal adversaire fut le jésuite MOLINA (1536-1600) qui dans sa célèbre *Concordia* (1588) expose le système du *concours simultané* et de la *science moyenne* pour expliquer comment Dieu prévoit nos actes libres et nous donne le secours de ses grâces sans détruire notre liberté. Cette doctrine, examinée à Rome dans la *Congrégation de Auxiliis* (1598-1607) ne fut cependant pas condamnée. Cf. F. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, p. 733-746, et p. 760-765 ; nouv. édit., p. 797-804.

°763) On pourrait indiquer ici les causes de cet insuccès persistant, et marquer la part de la scolastique dans le développement de la philosophie. Cet exposé est reporté au paragraphe suivant, parce qu'il éclaire par contraste les origines et les caractères de la philosophie moderne.

°764) Cf. CAYRÉ, *Préc. de Pat.*, II, 2e part., ch. 1, p. 707-712 ; nouv. éd., p. 719, sq.

°765) Sur cette philosophie de la Renaissance, cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, ch, VI, p. 739-786.

°766) Cf. E. VAN STEENBERGHE, *Le Card. Nicolas de Cuse, l'action, la pensée*, Paris, 1920. — MARÉCHAL, *Point de départ de la métap.*, cah, II, p. 2-23.

°767) BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, ch, VI, p. 780.

°768) DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 576.

°769) D'un autre côté, plus d'un lettré revenait, du moins en pratique, à la morale épicurienne.

°770) *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 564.

°771) SJJ : Je rajoute le « post-moderne ». Je ne sais pas trop comment faire pour l'instant, mais il me semble que Thonnard exagère avec ses prédictions de retour du néothomisme. Je pense plutôt que depuis les années

1960, le néothomisme a été rayé de la carte, et que c'est le post-modernisme qui règne en maître dans les universités. Enfin, c'est seulement mon opinion, et je n'ai pas encore assez étudié la situation. De plus, le mot « moderne » chez Thonnard a peut-être beaucoup plus le sens de mon [« post-moderne »](#) que je ne le pense pour l'instant.

°772) Dans le domaine *théologique*, l'influence des Pères sur la scolastique fut évidemment plus grande encore.

°773) C'est-à-dire les sciences physiques, chimiques, biologiques, astronomiques, etc., sans oublier les sciences mathématiques : en un mot ; tout ce qui constitue les « *sciences* » au sens moderne.

°774) En prenant ici *science* au sens thomiste : cf. plus haut, [§264](#).

°775) Au sens expliqué plus haut, [§244](#).

°776) En 1624 la faculté de théologie de Paris s'adresse au Parlement pour faire condamner le philosophe Jean Bitaut. En 1671 le roi lui-même sollicite du Parlement un arrêt en faveur d'Aristote. Cf. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 615.

°777) En d'autres termes, elle est une mathématique appliquée aux phénomènes physiques qu'on ne cherche pas à expliquer en eux-mêmes, mais dont on ne prend que l'aspect mesurable. Cf. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, et *Réflexions sur l'Intelligence*.

°778) Comme Cajetan, Jean de Saint-Thomas, Goudin, signalés plus haut, [§310](#).

°779) *Antimoderne*, p. 21. Maritain appelle ces deux idées-mères des modernes le principe *immanentiste* (indépendance du *dedans* par rapport au dehors) et *transcendantaliste* (notre fond intime transcende tout le donné).

°780) Nous le constaterons en cette histoire avec Spinoza, Hegel, A. Comte, Taine, les modernistes et surtout le communisme et l'existentialisme athées.

°781) A. LALANDE, *Vocabulaire de Philosophie, Rationalisme*, sens D et E.

°782) Il n'y a guère d'exception que pour J. -J. Rousseau ; Locke lui-même, le maître du XVIIIe siècle, rentre sans effort dans le sillage cartésien ; cf. plus bas, [§372-373](#).

°783) Cet opuscule ne nous est pas parvenu tel quel, mais il semble identique au petit traité posthume intitulé « *Temporis partus masculus sive de interpretatione naturae* ».

°784) Lorsque le comte d'Essex fut disgracié, Bacon se crut obligé, pour garder les faveurs de la Cour, de se faire l'accusateur de son bienfaiteur.

°785) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 21.

°786) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 23.

°787) Bacon ouvre son *Instauratio magna* par cette vaste classification ; mais nous en verrons mieux le sens et la valeur après l'exposé de la doctrine centrale de la méthode.

°788) *Non est scientia de singularibus*, cf. plus haut, [§30](#).

°789) Cf. *De augm. scient.*, l. 3, ch. 5 et l. 4, ch. 3.

°790) Mot de BROCHARD, *La philosophie de Bacon*, dans *Études de phil.*, p. 306.

°791) « *Meta autem scientiarum vera et legitima non alia est quam ut docetur vita humana novis inventis et copiis* » ; *Nov. Org.*, l. 1, 82.

°792) Bacon aime à le proclamer : « *sunt ista prorsus nova, etiam toto genere* » ; cf. *Nov. Org.*, Epist. dedic.

°793) Cf. *De augmentis scient.*, l. 5, ch. 2.

°794) *Nov. Organum*, l. 1, 129.

°795) *De augm. scient.*, l. 3, ch. 6.

°796) *Nov. Org.*, livres 1, 12, 13, 14.

°797) *Nov. Org.*, l. 1, 45.

°798) *Nov. Org.*, l. 1, 54. Inutile de relever l'injustice des reproches adressés ici à Aristote. — Gilbert était un célèbre chimiste contemporain de Bacon.

°799) « *Experientia quae sagacitas potius est, et odoratio quaedam venatica* » *De dignit. scient.*, l. 5, ch. 2.

Notes de bas de page (°800 à °1199)

°800) *De Augmentis*, l. 5, ch. 2, 8-14. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 35.

°801) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 37.

°802) Bacon nous a donné plusieurs modèles de cette histoire : *Historia ventorum*, *Historia vitae et mortis*, etc.

°803) Ces études étaient très en faveur à la Renaissance à laquelle Bacon se rattache par ses goûts encyclopédiques, littéraires et anti-scolastiques.

°804) Par exemple, la fable de Cupidon signifiait l'action des atomes les uns sur les autres.

°805) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 31.

°806) Cette métaphysique est d'ailleurs fort différente de celle d'Aristote ; cf. plus bas, la théorie des *formes* qui en sont l'objet.

°807) « Inter appendices potius poni debet quam inter scientias substantivas » (*De dignit. sc.*, explication du Tableau en tête de l'ouvrage).

°808) Sur ces termes, cf. plus bas, [§356](#), (2).

°809) *Études de phil. anc. et mod.*, p. 310.

°810) Cet idéalisme est dû à la théorie cartésienne de l'idée claire ; cf. plus bas, [§356](#).

°811) « Latens schematismus », *Nov. Org.*, l. 2, ch. 7.

°812) « Quum de formis loquimur, nihil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et

constituunt, ut calorem, lumen, pondus, in omnimoda materia et subjecto susceptibili ». *Novum Org.*, l. 2, aph. 17.

°813) *De augm. sc.*, l. 3, ch. 4, §11. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 38.

°814) Cf. plus bas, §492. Notons que Taine, comme les positivistes, reconnaît un rôle à la déduction, tandis que Bacon s'en tient à l'induction.

°815) *De Sapientia vet.*, ch. 26.

°816) *De augm. scient.*, l. 3, ch. 5. Bacon y compare assez irrespectueusement les causes finales aux « vierges consacrées à Dieu qui ne portent pas de fruit ».

°817) *De augm. scient.*, l. 3, ch. 4. Si Bacon loue Démocrite et Epicure pour leur mécanisme, il ajoute que leur athéisme a excité un éclat de rire universel.

°818) *De augm. sc.*, l. 3, ch. 2. Bacon donne le plan d'une théologie, mais il ne l'a pas lui même composée.

°819) *De augm. sc.* ; cf. FONSEGRIVE, *Bacon*, p. 238.

°820) *De augment. scient.*, l. 4, ch. 3.

°821) *De augment. scient.*, l. 9, ch. 1.

°822) En vertu de ces principes, Bacon rejette la morale des stoïciens, comme celle d'Épicure, trop préoccupées de l'individu. Mais il condamne aussi la vie contemplative, parce que la vie active seule est utile à la société.

°823) *De augment. scient.*, l. 8, ch. 7.

°824) Bacon insiste sur l'influence des « habitudes » et donne d'utiles conseils pour les acquérir.

°825) *De augment. scient.*, l. 8, ch. 2.

°826) MARÉCHAL, *Précis d'hist. de phil. mod.*, p. 227.

SJJ : Je pense que ça veut dire : « Je ne suis que l'annonciateur (trompette), je n'ai pas commencé le combat ».

°827) Ce que Bacon appelle « axiome ».

°828) Cf. plus haut, §264. Dans la science moderne, le syllogisme aristotélicien est remplacé par la déduction mathématique, mais celle-ci complète dans le même sens l'induction baconienne.

°829) Cet épisode ne regarde pas l'histoire de la philosophie, mais plutôt l'histoire des sciences et l'apologétique. Cf. dans le *Dict. apolog.*, art. Galilée, par Pierre de Vrégille (col. 147-192).

°830) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 11.

°831) La première édition contenait déjà 6 séries d'objections avec les réponses de Descartes : celui-ci les avait recueillies de divers théologiens et philosophes (Catérus, Hobbes, Arnauld, Gassendi, etc.) grâce à son ami le P. Mersenne. L'approbation escomptée de la Sorbonne ne fut pas obtenue. En 1642, une 2^e édit. ajouta les objections de Bourdin avec réponses : cf. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, II, p. 49.

°832) Descartes écrivait ce *Traité* quand fut condamné Galilée (1633) ; comme il y enseignait le mouvement de la terre, il n'osa pas le publier.

°833) *Discours de la Mét.*, 1^{re} Partie, éd. clas. Gilson, p. 44.

°834) *Discours de la Mét.*, 2^e Partie, début, éd. clas. Gilson, p. 54. « On suppose que Descartes s'arrêta dans un village près d'Ulm », (*ibid.*, note 6).

°835) *Discours de la Mét.*, 1^{re} Partie, éd. clas. Gilson, p. 49.

°836) Ce texte et les suivants sont extraits de la *I^{re} Méditation*, éd. Adam-Tannery, t. 9, p. 13 et suiv. ; cf. MERCIER, *Critériol.*, 7^e éd., p. 57 et suiv. ; col. HATIER, p. 23-25.

°837) Descartes excepte cependant de son doute les règles d'une morale provisoire et les vérités de la Foi ; cf. plus bas, §335, et sur la légitimité de

ce doute, [§321](#).

°838) *Discours de la Méthode*, 4e Partie, éd. Gilson, p. 85.

°839) *Discours de la Méthode*, 4e Partie, éd. Gilson, p. 87.

°840) De même, dans l'ordre sensible, on voit clairement un objet lorsqu'il agit assez fortement sur nos yeux, même s'il ne se détache pas du voisinage.

°841) *Princ. de phil.*, N° 45, col. HATIER, p. 51.

°842) C'est pourquoi nous appellerons simplement la méthode de Descartes, la *méthode de l'idée claire*.

°843) *Regulae*, 3, tr. Sirven, p. 14.

°844) *Regulae*, 7, tr. Sirven, p. 81 ; Cf. CHEVALIER, *Descartes*, p. 175.

°845) Descartes en cela est tributaire de son temps : les philosophes admettaient communément que nos concepts atteignaient l'individuel. C'était, en particulier, l'opinion de Suarez : cf. plus haut, [§309](#).

°846) LALANDE, *Vocab. technique de la phil.*, sens A.

°847) *Regulae*, 12.

°848) *Discours de la Méthode*, 4e Partie, éd. Gilson, p. 95.

°849) *Médit. philos.*, 2e Rép. aux objections.

°850) Lettre au Marquis de Newcastle, en 1648.

°851) Nous serions assez près de la *vision en Dieu* de Malebranche.

°852) Certains, il est vrai, rejettent cette méthode : cf. TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance* ; GILSON, *Le réalisme méthodique* ; GREDT, *Elementa philosophiae*, II, N° 676. — Mais d'autres, avec raison, l'admettent : cf. D. MERCIER, *Critériologie générale* ; MARITAIN, *Les degrés du savoir* ; NOËL, *Notes d'épistémologie thomistes*, etc.

°853) Descartes constate qu'en fait le *Cogito* lui résiste : heureuse correction, mais inconséquence.

°854) Cf. plus bas, [§329](#), la nécessité de prouver l'existence de Dieu, et aussi [§533](#).

°855) Descartes se corrige en appliquant son critère de vérité : il retrouve ainsi d'autres principes immédiatement infaillibles comme celui de raison suffisante ; cf. [§327 fin](#) et [§329](#).

°856) Cette passivité n'exclut pas du reste une grande activité : celle du jugement, du raisonnement et d'abord de l'abstraction.

°857) La critique thomiste reconnaît aussi, évidemment, la valeur de l'intuition du moi (cf. plus bas ; [§327](#)), mais son réalisme a une base plus large.

°858) Cf. plus bas, [§403-405](#) où l'on indique en quel sens, pour Kant, l'esprit *fabrique* le monde extérieur.

°859) Cet énoncé des quatre règles est dans le *Discours de la Méthode*, 2e Partie, éd. Gilson, p. 64-66.

°860) Ainsi toutes les sciences ne sont pas conçues sur le même type, mais elles se subordonnent selon divers degrés d'abstraction.

°861) Ainsi l'idée de *puissance pure* (matière première) est loin d'être claire et distincte, mais sans elle, les corps et leurs changements profonds resteraient inintelligibles.

°862) Ainsi, après avoir précisé la méthode de l'algèbre, Descartes l'applique à l'étude de l'espace et invente la *géométrie analytique* (1637) : « Sa découverte marque une date capitale dans le développement scientifique de l'humanité », dit J. CHEVALIER, *Descartes*, p. 118.

°863) C'est ce que Maritain appelle *l'angélisme* de Descartes ; (cf. *Trois Réformateurs*, p. 78). De là aussi la théorie cartésienne de notre âme, conçue logiquement comme un pur esprit ; cf. plus loin, [§326](#).

°864) Cf. plus bas, [§337](#), et [§380-385](#).

°865) *2e Médit.*, cf. MERCIER, *Les orig. de la psychol. contemp.*, p. 7-9.
« Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ». (Col. HATIER, p. 31.)

°866) « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ». (*Les Passions de l'âme*, 1re Partie, 4.)

°867) Il faut en dire autant des *passions* dont nous parlerons plus bas, [§335](#). Les psychologues positivistes, fidèles au point de vue cartésien, mais en l'appliquant à rebours, considéreront tout fait de conscience, même intellectuel ou volontaire, comme une activité organique. Ainsi feront Hume, Stuart Mill, Taine, etc.

°868) *Princ. de Phil.*, 1re Partie, N° 51 ; col. HATIER, p. 54. « C'est pourquoi, ajoute Descartes, on a raison dans l'école de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures ». Mais cette concession, qui le préserve du panthéisme, ne l'empêche pas de défendre son principe rationaliste de l'idée claire.

°869) Ces distinctions sont un souvenir du suarézisme (cf. plus haut, [§307](#)) que Descartes avait très probablement étudié chez les jésuites de La Flèche.

°870) *2e Médit.*, Col. HATIER, p. 30

°871) *Réponse aux 4es objections*.

°872) Ce changement n'est d'ailleurs, dans la théorie mécaniste de Descartes, qu'une simple variation de figure ; cf. plus bas, [§333](#).

°873) *Réponse aux 2es objections*.

°874) *Lettre à la princ. Élisabeth*, du 28 juin 1643 ; Cf. CHEVALIER, *Descartes*, p. 231.

°875) La méthode cartésienne donnerait ainsi à la science une base plus large : non plus le simple *Cogito*, mais tout objet d'intuition intellectuelle ou d'idée claire. La troisième et la quatrième étape de la méthode permettraient cette interprétation, tandis que la seconde semblerait l'exclure.

°876) *3e Médit.*, col. HATIER, p. 38.

°877) On reconnaît ici la classification, courante en psychologie expérimentale, des trois grandes facultés : l'intelligence, la sensibilité et la volonté, sans distinguer l'ordre sensible de l'ordre spirituel.

°878) Exemples de Descartes, *3e Médit.*, col. HATIER, p. 39.

°879) *3e Médit.*, col. HATIER, p. 41.

°880) *3e Médit.*, col. HATIER, p. 45.

°881) *3e Médit.*, col. HATIER, p. 50.

°882) *Disc. de la Méth.*, 4e Partie, éd. Gilson, p. 91-92 ; cf. *Princ. de Phil.*, N° 14, col. HATIER, p. 38.

°883) La première était l'existence du moi.

°884) *3e Médit.*, fin, col. HATIER, p. 51.

°885) Descartes prouvait l'existence de *corps particuliers* par les idées adventices qui supposent une cause : « Expresse, dit-il, ... ostendi ipsas (ideas rerum materialium) a corporibus saepe advenire, ac per hoc existentiam corporum probari » (5a Resp.) ; mais la nature de cette cause relève de l'idée claire.

°886) « Je dis que Dieu a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde ». (*Lettre à Mersenne*, 27 mai 1630).

°887) C'est ce que Maritain appelle la théorie des « idées tableaux », par opposition à la notion thomiste de *concept objectif*, pur signe formel, c'est-

à-dire qui est un moyen de connaître l'objet exprimé sans qu'il soit lui-même d'abord connu ; (cf. *Réflexions sur l'intel.*). Ainsi, par l'idée d'arbre, je connais dans leur nature générique tous les arbres (réalité *autre* que moi), sans savoir, sinon par une réflexion subséquente, que j'ai une idée d'arbre.

°888) *3e Médit.*, col. HATIER, p. 39.

°889) Cf. plus bas, §356, la définition de l'idéalisme.

°890) Formules de Locke ; cf. plus bas, §375. Cf. aussi *Princ. de philo.*, N° 69-70, Col. HATIER, p. 63-64.

°891) *Traité de l'homme*, éd. Cousin, 4, p. 347-349 : Cf. MERCIER, *Orig. de la psychol. contemp.*, p. 32.

°892) *Princ. de Phil.* ; cf. MERCIER, *Orig. de la psychol. contemp.*, p. 34.

°893) Le *Vocab. techn. de phil.* note que le terme « mécanisme » a d'autres sens assez différents. Nous le définissons ici au sens cartésien où « *mécanique* » signifie « ce qui s'explique par les seules notions d'étendue et de mouvement » (*Vocab.*, au mot *Mécanique*, sens C).

°894) Il s'agit évidemment du mouvement local, mesurable au sens strict : ainsi, les diverses espèces de vibrations.

°895) Descartes n'a pas compris la définition profonde du mouvement selon Aristote et S. Thomas (cf. plus haut, §74). Il le conçoit comme une série d'états communiqués du dehors, en sorte que l'inertie du corps consiste non seulement à rester de soi en repos, mais aussi à rester de soi en mouvement quand il le possède : de là la nécessité d'une « création » du mouvement au début de l'univers.

°896) En science moderne, le mouvement est une des formes de l'énergie, et dans le mécanisme cartésien, c'était la seule forme admise, de sorte qu'au point de vue de Descartes, « conservation du mouvement » équivaut à « conservation de l'énergie ».

°897) Descartes voulait les étudier dans son livre *Le Monde* dont il n'édita que des fragments : la Dioptrique, les Météores, la Géométrie. Pour expliquer les phénomènes physiques, il développait la fameuse hypothèse des *tourbillons* qui, après avoir supplanté les théories d'Aristote, fut elle-même détrônée par les découvertes de Newton ; cf. plus bas, [§369.\(A\)](#).

°898) *6e Médit.*, col. HATIER, p. 73.

°899) Les « esprits animaux » sont « comme un vent très subtil ou plutôt comme une flamme très pure et très vive » ; produits par le coeur, ils sont transmis par les nerfs dans les muscles pour donner le mouvement à tous les membres ; cf. *Disc. de la Méth.*, 5e Partie, éd. Gilson, p. 112. On peut les comparer au *fluide nerveux* ; cf. BARBADO, *Introd. à la Psychol. exp.*, p. 97.

°900) *Lettre à la Princesse Palat.* ; Cf. MERCIER, *Orig. de la psyc. cont.*, p. 46.

°901) *Disc. de la Méth.*, 3e Partie, éd. Gilson, p. 76. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 102-103.

°902) GILSON, *Disc. de la Méth.*, Introduction, p. 23.

°903) GILSON, *Disc. de la Méth.*, Introduction, p. 23.

°904) GILSON, *Disc. de la Méth.*, p. 25.

°905) *Point de départ de la Métaph.*, cah. II, p. 25-26.

°906) Au sens défini plus haut, [§313](#).

°907) *Hist. de la Phil.*, II, p. 65.

°908) *Disc. de la Méth.*, 2e Partie ; cf. BARBEDETTE, *Hist. de la Phil.*, p. 370.

°909) L'Église, en raison de cette opposition d'esprit, a mis les oeuvres de Descartes à l'Index, depuis 1663.

- °910) La physique surtout passionne les gens du monde : cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, p. 113. Cependant La Fontaine proteste contre le mécanisme et défend l'âme des bêtes : cf. *Fables*, liv. 10, 1.
- °911) Nous ne parlerons pas des opposants *a priori* qui, pour défendre leur aristotélisme, font appel au bras séculier. Cf. plus haut, §312.
- °912) *Traité de l'Exist. de Dieu*, 1re Partie, ch. 2.
- °913) Édit. spéc., *Oeuvres philosophiques*, Paris, Bonne Presse. — *La Connaissance de Dieu et de soi-même*, col. HATIER. Cf. BARBEDETTE, *Hist. de la Phil.*, p. 394 et suiv.
- °914) *Traité de la con. de Dieu*, ch. 1.
- °915) MERCIER, *Critériologie*, éd. 1911, p. 122. — C. BARTHOLMÈS, *Huet, Évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique*, Paris, 1850.
- °916) FRÉDÉRIC J. POWICK, *The Cambridge platonists*, Londres, 1926.
- °917) Cf. MARÉCHAL, *Hist. de Phil. mod.*, p. 109 et 238.
- °918) Cf. MARÉCHAL, *Hist. de Phil. mod.*, p. 237.
- °919) V. VAN DER HAEGHEN, *Geulincx. Étude sur sa vie, sa philosophie, et ses ouvrages*, Gand, 1886. — M. DE WULF, *Les philosophes belges*, Louvain.
- °920) Il mourut protestant à Leyde.
- °921) Cependant les deux ouvrages de Geulincx : « *Metaphysica vera* » et « *Metaphysica ad mentem peripateticam* », ne parurent qu'en 1691-1698, après les oeuvres de Malebranche.
- °922) Sur ces auteurs, cf. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, 2, p. 116-128.
- °923) BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, 2, p. 127.

°924) Dans le *Fragment d'un Traité du vide* : De l'autorité en matière de philosophie.

°925) Dans les *Fragments sur l'Esprit géométrique*.

°926) *Pensées*, éd. Margival, art. 1, 1, p. 4.

°927) *Pensées*, éd. Havet, art. 1, 6.

°928) *Pensées*, éd. Havet, art. 10, 1.

°929) Cf. A. VALENSIN, *Pascal* (le pari de), dans *Dict. apolog.*, col. 1582-87.

°930) *Critériol. générale*, éd. 1911, p. 134.

°931) Cf. *Pensées*, éd. Havet, art. 8, 6.

°932) *Pensées*, éd. Havet, art. 24, 5.

°933) *Pensées*, éd. Havet, : « C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la Foi : Dieu sensible au coeur, non à la raison ».

°934) H. BRÉMOND, dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IV, La conquête mystique : l'école du Port-Royal, Paris, 1920 ; p. 318-417, découvre, de son côté, un arrière-fond de *théologie janséniste* dans la doctrine des *Pensées*. Si, par exemple, Pascal refuse aux « lumières naturelles » la capacité de « connaître ni ce que Dieu est, ni s'il est » (art. 10, 1), il n'est pas fidéiste, mais il veut dire « que la connaissance de Dieu où nous conduisent les simples spéculations de la philosophie, n'est pas en soi "connaissance religieuse", qu'elle n'avance d'aucune façon pour notre salut » ; (BRÉMOND, *op. cit.*, p. 385), car les philosophes, n'ayant pas la *grâce*, ne peuvent, selon Jansénius, rien produire de bon. — D'ailleurs, Brémond conclut (p. 416) que « le vrai Pascal est tout nôtre. Il l'est par tout ce qu'il y a d'unique vraiment dans ses *Pensées* ; il l'est par les principes premiers de son apologétique victorieuse ; il l'est plus encore par l'incomparable témoignage qu'il a rendu à la personne de notre Christ ».

°935) Pour Malebranche comme pour Descartes, il y a dans l'univers une certaine quantité immuable de mouvement créée par Dieu dès le début (cf. §333). Avec ce présupposé, l'argument devient plus clair.

°936) On pourrait dire cependant que, selon la loi naturelle, la sensation est toujours *une auxiliaire* de l'âme, comme cela était avant le péché originel. Si maintenant elle est source de trouble et d'erreur, c'est que, en application de la même loi, elle aide une âme dépravée par le péché. Cf. cette interprétation dans BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 208.

°937) Au sens historique expliqué plus haut, §244.

°938) Le Zohar ou Livre de la Splendeur, « étudié avec zèle dans le milieu juif d'Amsterdam vers 1647 » enseignait qu'il n'existe en toute rigueur qu'une substance et que tout est un en Dieu. (Cf. MARÉCHAL, *Hist. de Phil. mod.*, p. 108.)

°939) « La dépendance fut généralement affirmée sur la foi d'analogie assez frappantes. L'argument toutefois n'est pas décisif, Spinoza et Bruno ayant pu puiser indépendamment l'un de l'autre au même fond néoplatonicien » (MARÉCHAL, *Hist. de Phil. mod.*, p. 111).

°940) Plusieurs historiens, comme Delbos, et plus encore Gebhart et von Dunin, tendent à diminuer la portée de l'influence cartésienne, en insistant sur l'intuition du panthéisme qui a, semble-t-il, chez Spinoza, précédé la connaissance de Descartes. Il reste pourtant que le spinozisme est réellement le cartésianisme porté logiquement à son terme.

°941) Il exerçait le métier de polisseur de lunettes.

°942) BRUNSCHWICG, *Spinoza*, p. 24.

°943) Définition de Descartes (cf. plus haut, §325). Descartes la corrigeait pour éviter le panthéisme et Spinoza connaissait cette correction, comme on le voit dans son opusc. *Principia phil.* (éd. V. Vloten, 1914, IV, p. 143. Cf. MARÉCHAL, *Point de départ de la métaph.*, II, p. 73). Son panthéisme a donc des sources plus profondes qu'une fausse définition.

°944) En d'autres termes, l'idée de substance ou d'être existant par soi, n'est pas *univoque*, mais analogue ; cf. plus haut, [§259, 3](#).

°945) De l'expérience, soit interne, soit surtout externe et sensible avec leurs données intuitives : cf. plus haut, [§262](#).

°946) *L'essence* d'un être, selon Descartes, n'est connaissable que par ses attributs : cf. plus haut, [§325](#).

°947) L'essence ou la nature des « créatures », selon Spinoza, est constituée par les modes : cf. plus bas, [§350](#).

°948) Il est en effet objet d'une *idée claire et distincte* : selon la logique cartésienne, cet objet devrait se distinguer réellement des autres. Cependant Spinoza affirme clairement l'identité de tous les attributs avec l'unique substance divine ; mais il n'examine pas la conciliation de ces deux points de vue.

°949) L'étendue, attribut divin, connue par la même idée claire que le corps, introduit logiquement en Dieu un élément incompatible avec sa perfection : *la matière*. C'est un des points les plus contestables du spinozisme. Il faut dire au contraire que Dieu ne possède pas « formellement », selon sa définition, cette propriété d'étendue.

°950) Les grands faits d'expérience incontestables, comme l'existence de la pensée ou du monde, sont présentés par Spinoza comme des « axiomes ». Cf. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 79.

°951) C'est une conjecture de Delbos : cf. *Le Spinozisme*, p. 61.

°952) *Lettre à Schuller*, éd. Van Vloten, Epist. LXIV, p. 219. Cf. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 58.

°953) On dirait, en terminologie scolastique, que les modes créés sont les « *effets formels* » de l'unique substance divine, comme les propriétés liées nécessairement à une nature sont les effets formels de cette nature.

°954) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 176.

°955) Elles sont en effet, dit Spinoza, « comme des conséquences séparées de leurs prémisses (*Éth.*, II, prop. 28) », parce qu'elles ne sont pas considérées comme un chaînon de l'immense réseau de déductions qui doit tout expliquer par Dieu.

°956) Spinoza reconnaît une réelle valeur de vérité à la connaissance du second genre ou par raisonnement ; car elle nous conduit, semble-t-il, à saisir les modes infinis et commence à voir les choses sous un aspect d'éternité. Elle joue ainsi, comme les modes infinis, le rôle d'intermédiaire entre la connaissance sensible et imaginative toujours sujette à erreur, et l'intuition des attributs divins, toujours infaillible et source de notre salut.

°957) Spinoza conserve cependant le vocable de « bien » et de « mal » en les définissant à sa manière. « Par bien, dit-il, j'entendrai ce que nous savons être certainement un moyen de nous rapprocher de plus en plus de ce modèle de la nature humaine que nous nous proposons ; par mal au contraire, ce que nous savons certainement nous empêcher de reproduire ce modèle ». (*Éth.*, IV, préf.) Et ce « modèle » ne désigne pas un idéal qu'il faut réaliser et dont nous pourrions librement déchoir, mais il explique ce que nous sommes comme mode émanant de la Substance divine.
Cf. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 141-142.

°958) Dans la théorie de l'idée claire, l'inséparabilité entraîne l'identité : cf. [§325](#).

°959) Cf. *Éth.*, Ve Partie, prop. XL, schol. I ; trad. H. de BOULAINVILLIERS, p. 321-322. — Cette doctrine réintroduit dans le système une certaine immortalité personnelle ; mais si elle adoucit la rigueur du monisme, elle n'en détruit pas l'erreur essentielle.

°960) Cette solution est développée par Valensin dans le *Dict. apol.* (art. *Panthéisme*).

°961) Défin. du *Vocab. techn. de phil.* ; on y expose aussi les divers sens du mot d'après l'histoire.

°962) Ou *l'existence* dont parle la définition de l'idéalisme.

°963) Définition du *Vocab. techn. de phil.*, au mot *Subjectivisme*, sens A. Le terme a d'autres acceptions fort différentes, ce qui le rend moins précis que celui d'*idéalisme*.

°964) « Transsubjectif » : Expression de GREDT, *Elementa Philos.*, II, no 686 et suiv. ; Kant l'appelle *Ding an sich*, la « chose en soi ».

°965) Défin. du *Vocab. techn. de phil.*, sens B. Au premier sens, le positivisme n'est autre que le « comtisme » ; (cf. plus bas, §457 et suiv.) ; le mot lui-même est l'invention d'Auguste Comte, mais la doctrine trouve ses origines chez Descartes. Cf. MERCIER, *Les Origines de la psychol. contemp.*, ch. II.

°966) *Vocab. techn. de phil.*, au mot *Matérialisme*, sens A.

°967) MERCIER, *Les Origines de la psych. contemp.*, p. 68. Cf. *Vocab. techn. de Philos.* : « Doctrine d'après laquelle toute connaissance vient des sensations et d'elles seules ». Le terme, ajoute le *Vocabulaire*, « est mal choisi et d'apparence péjorative, car il éveille naturellement le souvenir du mot *sensuel*... ; la forme normale serait *sensationnisme* ».

°968) Dans ce cas l'âme, par ses facultés spirituelles, dépasse légitimement la portée restreinte des sensations (théorie de l'abstraction).

°969) Cf. *Vocabul. techn. de philos.*, sens A et B.

°970) Pour simplifier, nous nous contenterons du terme d'ailleurs plus clair d'*empirisme*.

°971) Définition du *Vocab. techn. de phil.* ; pour le phénoménisme, la « chose en soi » n'est qu'un mot.

°972) Le terme « *théodicée* » inventé par Leibniz a précisément ce sens (Θεός, Dieu ; δικαία, justice rendue) ; le traité de Leibniz était d'ailleurs une étude complète de Dieu. Le mot désigne aujourd'hui le traité de théologie rationnelle ou philosophique, par opposition à l'étude de Dieu basée sur la Révélation et appelée simplement *théologie*.

°973) Ainsi BARBEDETTE, (*Hist. de la phil.*, p. 403-407) relève une série d'affirmations de Leibniz, concernant la logique, l'étude de Dieu, du monde, de l'homme, de la morale, qui reprennent les doctrines d'Aristote et de saint Thomas, comme la définition du mouvement par le passage de la puissance à l'acte, la distinction entre substance et accident, l'âme, forme substantielle du corps, etc.

°974) Par exemple, il condamne la méthode du doute universel et commence la philosophie par l'affirmation évidente des premiers principes ; il rejette l'identité de la substance corporelle et de l'étendue, etc.

°975) « De toute chose, il y a une raison pour laquelle elle est ainsi plutôt qu'autrement » ou encore, « Toute proposition vraie qui n'est pas connue de soi reçoit une preuve à priori ». Formules de Leibniz, citées par BRÉHIER, *Histoire de la Phil.*, II, p. 241.

°976) On voit que le principe de raison suffisante règle spécialement le monde réel, tandis que le principe d'identité suffit pour le monde des possibles.

°977) Bossuet demandait que l'on reconnût l'autorité dogmatique de l'Église, comme règle de Foi, tandis que Leibniz rêvait d'un accord sur des « dogmes » démontrés à tous par la raison.

°978) « Par monade, dit Leibniz, j'entends la substance vraiment une, à savoir, celle qui n'est pas un agrégat de substances ». (*Correspondance avec Bernouilli*, II, p. 398).

°979) *Monadologie*, N° 2 ; col. HATIER, p. 14.

°980) *Monadologie*, N° 3.

°981) Le *pluralisme* est la « doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité unique et absolue ». (Définit. du *Vocab. techn. de la Phil.*, de LALANDE).

°982) *Monad.*, no 7, col. HATIER, p. 15.

°983) Une substance active *immuable*, serait l'Acte pur, infini et unique.

°984) Pour Leibniz, toute monade est éternelle et immortelle, mais il considère comme un « préjugé scolastique » l'existence d'« âmes entièrement séparées » de leur corps. Cf. *Monad.*, N° 14, col. HATIER, p, 17.

°985) Il n'y a ni influence mutuelle, ni assistance de Dieu « pour mettre les horloges d'accord à tout moment » ; Leibniz n'a pas saisi la thèse profonde de la *prémotion divine* (PDP, §1045). Cf. col. HATIER, *Monad.*, app., p. 53-54.

°986) « L'Être de soi, dit Leibniz, est l'Être qui doit exister parce qu'il est possible, étant par définition l'Être nécessaire : nier son existence, c'est nier sa possibilité ». Mais si l'Être de soi est impossible, « tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'Être de soi : ainsi rien ne saurait exister ». Extrait d'une lettre : cf. MARÉCHAL, *Point de départ de la Métaph.*, cah. III, p. 31-32.

°987) Cf. BRÉHIER, *Histoire de la Phil.*, II, p. 359-365.

°988) MARÉCHAL, *Point de départ de la Métaph.*, cah. II, p. 105.

°989) C'est A. Comte qui le mit en vogue, cf. plus bas, §459.

°990) Cf. art. 3, §371, *sq.*. Locke, en ramenant l'esprit cartésien à la mesure plutôt médiocre des penseurs du temps, eut une grande influence : il fut, en philosophie, le maître du XVIIIe siècle.

°991) SORTAIS, *La phil. moderne*, II, p. 274.

°992) Il en était sorti à la mort du jeune Lord, son élève, en 1628 ; il redevenait, en 1631, le précepteur du fils aîné du défunt.

°993) L'ouvrage circula d'abord en manuscrit et ne fut édité qu'en 1650, en deux parties : *Human nature* et *De Corpore politico*. Il est un résumé du système développé dans les deux grands ouvrages : *De Cive* et *De Homine*.

°994) Cet accord est d'ailleurs assez remarquable pour que Hobbes prenne plan dans le courant positiviste issu du mécanisme cartésien.

°995) Descartes écrivit peu sur la morale et pas du tout sur la politique.

°996) « Necessesse est ut mutatio aliud non sit praeter partium corporis mutati motum... Itaque mutatio motus est (nimirum partium agentis vel patientis) » : *De Corpore*, ch. IX, §9.

°997) Tel est le cas habituel du principe fondamental d'une philosophie.

°998) « Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est nullo alio ejus rei accidente considerato, praeter quam quod apparet extra imaginantem » (*De Corp.*, ch. VII, 3).

°999) « Corpus est quidquid non dependens a nostra cogitatione, cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur » (*De Corp.*, ch. VIII, I).

°1000) *Human nature*, ch. XI, §5.

°1001) *Human nature*, ch. XI, §4.

°1002) À propos du culte que l'on rend à Dieu, Hobbes parle aussi de la bonté de Dieu qui est Père (*De Cive*, ch. XV, 14) ; mais cette idée semble plutôt relever de la Sainte Écriture que de la philosophie.

°1003) *De Corp.*, ch. I, §8.

°1004) C'était déjà le principe des premiers atomistes dont nous avons montré l'insuffisance philosophique ; cf. plus haut, §21. Cf. aussi plus bas, [Conclusion](#), une appréciation générale du matérialisme et du mécanisme de Hobbes.

°1005) *De Corp.*, ch. VIII et IX. Cf. dans SORTAIS, *La phil. moderne*, II, p. 337-338. un résumé de cette démonstration.

°1006) Cf. plus bas, §471-473. Le fait que négligent ces philosophes idolâtres des faits, c'est l'existence d'une pensée spirituelle, et par conséquent de l'âme et de Dieu.

°1007) « Recidit itaque ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, additionem et subtractionem » ; *De Corpore*, ch. I, §2.

°1008) Selon Hobbes, entre les accidents ou propriétés et la substance, il n'y a pas de distinction réelle.

°1009) Cf. *Léviathan*, c. VII, édit. Molesworth, III, p. 52.

°1010) *De Corpore*, ch. II, §9, à la fin.

°1011) « Causa itaque effectuum omnium in certis consistit agentium et patientis accidentibus quae cum adsint omnia, effectus producitur ; si aliquod eorum desit, non producitur » ; *De Corpore*, ch. IX, §3.

°1012) Nous avons ici la notion de *cause*, caractéristique du positivisme : un antécédent nécessaire lié au conséquent par le déterminisme de la nature ; cf. plus bas, [§473](#).

°1013) SORTAIS, *La phil. moderne*, II, p. 402.

°1014) Dans ce domaine, les travaux de Hobbes n'ont pas laissé de traces comparables. par exemple, à ceux de Descartes ou de Pascal.

°1015) *Human nature*, ch. XI, §4.

°1016) Les facultés sont des accidents, c'est-à-dire, selon Hobbes, des manières dont nous envisageons un être.

°1017) *Human nature*, ch. II, 10.

°1018) *De Corpore*, ch. XXV, 8.

°1019) Hobbes en donne un exemple resté célèbre. On parlait de *guerre civile* ; quelqu'un demanda : Que vaut le *denier romain* ? Quoi de plus étranger au sujet ? « Cependant, la liaison me paraissait assez manifeste. Car la pensée de la guerre amena la pensée de l'abandon du roi livré par ses sujets à ses ennemis ; cette pensée suscita celle de la trahison qui livra Jésus-Christ aux juifs ; cette dernière à son tour enfanta celle des trente deniers, prix de la trahison, d'où suivit aisément la susdite interrogation. Et

tout cela, si prompte est la pensée, ne dura guère qu'un moment » (*Léviat.*, ch. III, édit. Molesworth, p. 15-16).

°1020) *Léviat.*, ch. III, édit. Molesworth, p. 16.

°1021) *Léviat.*, ch. III, édit. Molesworth, p. 37. Cf. plus haut, Logique nominaliste.

°1022) *Human nature*, ch. IX, 21.

°1023) « Liberty is the absence of the all impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent » (Opusc. *Of liberty and Necessity*).

°1024) *De Cive*, ch. 1, §2.

°1025) *De Cive*, ch. 1, §2.

°1026) *De Cive*, ch. 1, §10.

°1027) *De Cive*, ch. 1, §11.

°1028) *Léviat.*, ch. XIII, édit. Molesworth, III, p. 99.

°1029) *ibid.* (SJJ : *De Cive* ou *Léviat.* ?), ch. 2, §1 et §2.

°1030) Si des circonstances donnent à un homme une supériorité qui lui permet de s'imposer aux plus faibles, d'exiger d'eux des gages à son profit, l'emploi de la force est légitime : « dans l'état de nature, la puissance certaine et irrésistible confère le droit de régir ceux qui ne peuvent faire résistance et de leur commander » (*De Cive*, ch. 1, §14). Mais la loi naturelle a pour but de rendre cet état plus durable.

°1031) Cette règle résume les autres ; cf. plus bas.

°1032) *De Cive*, ch. 5, §3.

°1033) *De Cive*, ch. 5, §6.

°1034) Le contrat qui établit la société peut être consenti librement par les citoyens ; il peut être aussi imposé par la force, si une nation victorieuse impose aux vaincus sa domination, et ce deuxième cas vaut moralement le premier. La famille, selon Hobbes, est du deuxième genre : les parents y imposent leur force à la faiblesse des enfants ; d'ailleurs, tout y est réglé par l'État.

°1035) « Force and fraud are in war the two cardinal virtues » ; *Léviat.*, ch. XIII, édit. Molesworth, III, p. 115.

°1036) « L'injustice en effet n'est que la violation des pactes » : *Léviat.*, ch. XV, édit. Molesworth, III, p. 112.

°1037) Cf. *De Cive*, ch. III, 1-14 ; SORTAIS, *La phil. moderne*, II, p. 374-376.

°1038) Hobbes déclare cependant qu'il est comptable devant Dieu de sa gestion, « sous peine de mort éternelle » (cf. *De Corpore pol.*, partie II, ch. IX, §1 ; et *De Cive*, ch. XIII, §2) ; on peut d'ailleurs douter de l'efficacité de cette sanction dans un système matérialiste.

°1039) *Léviat.*, ch. XVII, édit. Molesworth, III, p. 154.

°1040) *De Cive*, ch. 6, §9.

°1041) L'expérience a donné tort à Hobbes sur ce point ; la monarchie constitutionnelle installée en Angleterre peu après sa mort, y a constitué un excellent gouvernement qui a su procurer au peuple la paix et la prospérité.

°1042) SORTAIS, *La phil. moderne*, p. 427.

°1043) Helvétius adopte sa morale égoïste, Voltaire en fait l'éloge (dans *Les phil. ignorants*, 37) quoique non sans restriction ; d'Holbach traduit *l'Human nature* dont Diderot disait : « C'est un livre à lire et à commenter toute sa vie » (Lettre à Naigeon, imprimée dans l'Encyclopédie après l'art. : *Hobbisme*).

°1044) L'origine naturelle de la société était fort bien établie par les anciens ; cf. plus haut, [§64](#), [§89](#), [§176](#), [§269](#), [\(5\)](#). Ces observations suffisent à réfuter la théorie de Hobbes sur l'état de nature.

°1045) SORTAIS, *La phil. moderne*, II, p. 456-460.

°1046) Cf. GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, III, p. 319, et SORTAIS, *La phil. moderne*, t. II et III.

°1047) Les découvertes de Newton concernant la lumière (analyse spectrale, etc.) sont aussi très importantes, mais regardent un domaine plus spécial.

°1048) Étant donné que la quantité du mouvement est invariable, ces lois enseignent comment cette quantité se répartit entre les deux corps après le choc et comment la direction change ; par exemple : « Si deux corps supposés parfaitement durs sont égaux et animés d'une égale vitesse, chacun rejaillit après le choc avec la même vitesse et dans une direction opposée » (Cf. BRÉHIER, *Hist. phil.*, II, p. 91). Ces lois d'ailleurs ne s'appliquent pas aux corps réels qui ne sont pas parfaitement durs et l'expérience les contredit.

°1049) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 94.

°1050) Cf. *Les principes*, p. 484.

°1051) Il fut découvert et développé simultanément par Newton et Leibniz qui réclamèrent tous deux la priorité ; « l'examen direct et minutieux des documents relatifs à cette longue querelle, dit Carra de Vaux, semble bien établir l'indépendance des deux découvertes » (*Newton*, p. 13-16).

°1052) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 313.

°1053) C'est la preuve de Dieu popularisée par Voltaire ; cf. [§370](#).

°1054) Cf. MARÉCHAL, *Précis de phil. mod.*, p. 262.

°1055) Il admettait de même le mouvement absolu, « c'est-à-dire, sous les mouvements relatifs que nous percevons, le déplacement réel,

correspondant à des positions et à des durées absolues » (MARÉCHAL, MARÉCHAL, *Précis de phil. mod.*, p. 272). Cf. plus bas, §383, la critique de ces idées par Hume et ce qu'il faut en penser.

°1056) Plusieurs comme Berkeley, Hume, Kant l'admirent comme astronome et combattent ses théories métaphysiques sur l'espace et le temps. Beaucoup d'autres avec Voltaire, admettent le rôle de Dieu, mais interprètent la gravitation comme si elle était une nouvelle propriété corporelle trouvée par Newton. D'autres enfin chercheront l'explication de l'ordre sidéral dans une « cosmogonie scientifique » et nous aurons l'hypothèse de la nébuleuse primitive (Kant) et le système de Laplace.

°1057) Clarke défendit cette thèse contre Leibniz avec lequel il correspondit à ce sujet ; il revendique aussi les droits de la liberté psychologique contre le déterminisme leibnizien.

°1058) MARÉCHAL, *Précis de phil. mod.*, p. 252-3.

°1059) L'athéisme était considéré comme un danger pour l'État et menacé de sanctions légales ; en 1667, un Bill « again Blasphemy and Profaneness » fut voté aux Communes, mais ne fut pas accepté par la Chambre des Lords.

°1060) A. LANTOINE, *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland*, suivi de la trad. franç. du *Pantheisticon*, Paris, 1927.

°1061) Dédiées à la Reine de Prusse, publiées à Londres.

°1062) Il expose en particulier cette thèse dans une de ses *Lettres...*, intitulée : « Le mouvement comme propriété essentielle de la matière ».

°1063) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 325.

°1064) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 293.

°1065) GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, III, p. 353.

°1066) MARÉCHAL, *Précis de phil. mod.*, I, p. 257.

- °1067) Cette morale « scientifique » se retrouve chez les positivistes du XIXe siècle. Taine et surtout Durkheim ; cf. plus bas, [§500](#) et [§516](#).
- °1068) A. Comte, dans sa morale positiviste, a synthétisé les deux aspects ; cf. plus bas, [§466](#).
- °1069) MARÉCHAL, *Précis de phil. mod.*, I, p. 256.
- °1070) *Théorie des sent. mor.*, trad. fr. marq. de CONDORCET, II, p. 257.
- °1071) *La richesse des nat.*, trad. fr., p. 1.
- °1072) *La richesse des nat.*, trad. fr., p. 3.
- °1073) Ce dessein sera réalisé par A. Comte ; cf. plus bas, [§464](#).
- °1074) Outre les « philosophes » ici mentionnés, une place à part revient au XVIIIe siècle à J. -J. Rousseau. Il en sera parlé plus loin, au ch. du Positivisme, [§448](#) et suiv.
- °1075) Le philosophe le plus important pour la doctrine est Condillac dont nous parlons plus loin, [§379](#). Dans la foule des autres, il n'y a pas de chef : ils sont tous philosophes secondaires. Nous mettons La Mettrie en tête comme premier dans le temps.
- °1076) BARBEDETTE, *Hist. de la Phil.*, p. 430.
- °1077) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 607-610.
- °1078) DESTUTT DE TRACY (1754-1836), ami de Cabanis, auteur des *Éléments d'idéologie*, l'un des plus influents parmi les *idéologues* du début du XIXe siècle, continue la psychologie empiriste jusqu'au moment où elle sera remplacée par l'éclectisme. Cf. plus bas, [§441](#), et BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 600-606.
- °1079) Nous retrouverons ces idées chez A. Comte, cf. plus bas, [§457](#).
- °1080) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 441.

°1081) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 442.

°1082) « On ne trouvera pas dans Voltaire de doctrine philosophique au sens technique du mot » (BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 456).

°1083) On connaît les vers célèbres :

L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger...
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.
(Epître à l'aut. des Trois Imposteurs) .

°1084) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 458.

°1085) Comme apôtre de la tolérance et comme philosophe sceptique, Voltaire eut un précurseur au XVIIe siècle dans le protestant Pierre BAYLE (1647-1707) qui, dans son *Dictionnaire historique et critique*, entreprend de montrer que tous les dogmes se valent, parce qu'aucun n'est solidement fondé en raison. Bayle reste de son temps par son attachement à la foi de ses pères, mais il veut que chacun soit libre de ses croyances. Cf. J. DELVOLVÉ, *Essai sur Bayle*, Paris, 1906. — BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 296-305.

°1086) Il avait environ 27 ans, d'après ses confidences à Lady Masham.

°1087) Locke avait pris l'habitude de noter ses réflexions et même d'écrire de petits traités ; mais ils ne furent publiés que beaucoup plus tard.

°1088) « Nous trouvons dans ses commonplace Books toute une série de petits écrits... Error, Sacerdos, Scriptura sacra, Traditio, Unitaria Trinity sont les titres les plus intéressants parmi ces études » (A. BOÈME, dans *Dict. théol. cat.*, art. *Locke*, col. 849-850).

°1089) En 1688, Le Clerc en avait publié un Abrégé dans la Bibliothèque universelle ; la deuxième édition, en 1694, contient plusieurs additions et changements. Coste en publia dès 1700 une traduction française revue par Locke lui-même.

°1090) Cf. *De arte medica*.

°1091) *Essai sur l'ent. hum.*, avant-prop., §2, col. HATIER, p. 13.

°1092) *Essai sur l'ent. hum.*, avant-prop., §7, col. HATIER, p. 18.

°1093) *Essai sur l'ent. hum.*, avant-prop., §2, col. HATIER, p. 14.

°1094) « Le vrai fondateur de la psychologie empirique, de la psychologie considérée comme science des phénomènes internes, c'est Locke » (JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 34).

°1095) Locke fait allusion aux termes scolastiques : *phantasma*, *species*. Le premier, en thomisme, désigne l'image d'ordre sensible, spécialement l'objet de l'imagination ; le second est plus large et s'applique aux concepts qui sont dans la raison, comme à la connaissance sensible. L'usage correct de ces termes comporte d'ailleurs des nuances délicates que Locke paraît totalement ignorer.

°1096) *Essai*, Introd., §8 ; col. HATIER, p. 18-19.

°1097) *Essai*, l. 2, ch. 1.

°1098) *Essai*, l. 1, ch. 1., §23, col. Hatier p. 35.

°1099) HERBART DE CHERBURY, théologien appartenant à l'école platonicienne de Cambridge. Dans son *De veritate* (1628) il se propose d'apaiser les controverses religieuses en distinguant les vérités communes qui sont innées, des autres doctrines où il faut laisser la liberté. Les cinq vérités innées, selon lui, sont : Dieu existe ; il faut lui rendre un culte ; le culte le meilleur est la vertu ; il faut se repentir de ses péchés ; il y a des sanctions dans la vie future ; cf. *Essai*, l. 1, ch. 2., §15, col. Hatier p. 55.

°1100) *Essai*, liv. 2, ch. 1., §5, col. Hatier p. 22.

°1101) Cette démonstration se poursuit dans le l. I, ch. 3, §4-19.

°1102) « A withe paper » (*Essai*, l. 2, ch. 2, §2) ; l'expression « table rase » est d'Aristote : cf. plus haut, [§83](#).

°1103) Exemples de Locke, *Essai*, l. 2, ch. 1, §3.

°1104) Locke lui-même, sans nier la spiritualité de l'âme, ne la croit pas démontrée.

°1105) *Essai*, l. 2, ch. 8, §9 et 10.

°1106) Cette distinction découlait pour Deacartes de l'identité affirmée entre substance corporelle et étendue ; Locke n'admet pas cette identité et s'en réfère à l'expérience.

°1107) *Essai*, l. 2, ch. 1, § 3-4.

°1108) La distinction entre la vie sensible et les opérations spirituelles est très légitime et capitale pour définir l'âme humaine ; mais elle suppose une analyse des faits de conscience à la lumière de principes de psychologie rationnelle préalablement élaborés, comme on le trouve en thomisme.

°1109) *Essai*, l. 2, ch. 1, §4.

°1110) BRÉHIER, (*Hist. de la phil.*, II, p. 280) signale une troisième catégorie : les Idées simples qui sont à la fois de sensation et de réflexion, comme celles d'existence, de durée et de nombre.

°1111) Pour distinguer ce premier groupe de la catégorie générale des idées complexes ou dérivées, nous les appellerons « idées combinées ou complexes par combinaison ».

°1112) *Essai*, l. 2, ch. 12, §1.

°1113) *Essai*, l. 2, ch. 23, §1.

°1114) Cette position suggère déjà la solution de Kant (cf. plus bas, [§406](#)) et la théorie de l'Inconnaissable de Herbert Spencer (cf. plus bas, [§481](#)).

°1115) *Essai*, l. 2, ch. 28, §1.

°1116) *Essai*, l. 2, ch. 14, §2, 6, 12. Kant lui aussi attribue spécialement le temps aux phénomènes internes et l'espace aux faits extérieurs ; cf. [§398](#).

°1117) « Nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer, de continuer et de terminer plusieurs actions de notre esprit, et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action soit faite ou ne soit pas faite : c'est ce que nous appelons *volonté* » (*Essai*, l. 2, ch. 21, §5.),

°1118) Locke appelle « choix » le jugement de l'esprit, tandis que pour S. Thomas, le choix, « *electio* », est l'acte même de volonté libre ; cf. *Somme théol.*, Ia-IIae, q. 13.

°1119) *Essai*, l. 2, ch. 21, §24.

°1120) *Essai*, l. 2, ch. 21, §25.

°1121) Cf. JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 340.

°1122) *Essai*, l. 2, ch. 21, §47 et 50.

°1123) « *Radix libertatis est in ratione posita* », dit S. Thomas (*De veritate*, q. 24, art. 2).

°1124) *Essai*, l. 2, ch. 18, §5.

°1125) *Essai*, l. 2, ch. 26, §2.

°1126) Ce travail de critique sera accompli par Hume ; cf. plus bas, [§384](#).

°1127) Locke parle de l'esprit en général, qui est, selon l'opinion courante, l'intelligence spirituelle.

°1128) En prenant « science » au sens thomiste ; cf. [§264](#).

°1129) C'est celle que Locke semble seulement conserver.

°1130) *Essai*, l. 2, ch. 30. Les idées simples sont toutes réelles, mais à différents degrés comme nous le dirons plus bas.

- °1131) À ce point de vue, la substance est toujours incomplète, puisque nous ignorons l'essence réelle des choses.
- °1132) *Essai*, l. 2, ch. 32, §1.
- °1133) *Essai*, l. 4, ch. 1, §2.
- °1134) *Essai*, l. 4, ch. 9.
- °1135) *Essai*, l. 4, ch. 2, §7.
- °1136) *Essai*, l. 4, ch. 2, §14.
- °1137) Cf. GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, III, p. 338.
- °1138) Aussi, ne faut-il pas s'étonner de voir la doctrine de Locke évoluer vers le phénoménisme positiviste de Hume.
- °1139) *Essai*, l. 4, ch. 10, §1-9. ; cf. MARÉCHAL, *Point de dép.*, II, p. 140.
- °1140) Kant ne l'admettra plus que comme une loi de la pensée, mais la critériologie thomiste justifie pleinement la valeur réaliste de ce grand principe ; cf. [§409](#).
- °1141) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 281.
- °1142) *Essai*, l. 2, ch. 33. La stabilité des groupes est garantie par la loi d'association des idées : ébauche de la solution de Hume.
- °1143) Cf. plus haut, [§374](#), (2), l'analyse de ces idées, ramenées à celles du plaisir et de la douleur.
- °1144) *Essai*, l. 4, ch. 3, §18.
- °1145) Locke proteste aussi à bon droit contre l'emploi presque exclusif des langues anciennes dans l'enseignement du temps ; S. Jean-Baptiste de la Salle à la même époque réagissait en France dans le même sens en introduisant la lecture en langue vulgaire.

°1146) Locke ajoute que le droit de propriété est encore soumis à deux conditions : 1) que le possesseur ne laisse pas périr la chose entre ses mains ; 2) qu'en s'appropriant certaines choses, il en laisse encore pour les autres ; cf. *Essai sur le gouvern. civil*, ch. 6 ; GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, II, p. 347. Ces théories économiques qui présagent celles de Marx, appellent de graves réserves ; cf. plus bas, [§482-3](#).

°1147) « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu » dit l'adage d'Aristote ; cf. [§69](#), [§83](#), [§262](#).

°1148) MARÉCHAL, *Précis d'hist. de phil. mod.*, I, p. 259.

°1149) W. Molineux avait proposé ce problème à Locke et l'un et l'autre, comme d'ailleurs Berkeley, y répondait négativement. Le fils de ce Molineux était condisciple de Berkeley à Trinity College.

°1150) *L'Analyste* est un discours adressé à un mathématicien incroyant.

°1151) Il se montra partisan d'une entente avec les catholiques ; en 1745, lors de la révolte écossaise en faveur des Stuart, il s'efforça de calmer les esprits par sa *Lettres aux catholiques romains du diocèse de Cloyne*. Il écrivit encore, dans le même sens pacifique : *Mot aux sages* (1749) et *Maximes de patriotisme* (1751).

°1152) « Un médecin de ma connaissance, écrivait à Berkeley J. Percival, à qui j'ai parlé de votre livre des "Principes", dit que vous devez être fou et que vous devez immédiatement prendre des remèdes ».

°1153) Le raisonnement est irréfutable, si l'on prend comme point de départ l'empirisme de Locke, enseignant que tout le contenu de nos idées se ramène à des éléments sensibles ; mais c'est précisément ce point de départ que conteste à juste titre la doctrine de l'abstraction bien comprise ; cf. plus haut, [§69](#) et [§374](#).

°1154) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 345.

°1155) *Common Book*, 555.

°1156) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 345.

°1157) Nous retrouverons cette théorie chez Hume où nous l'apprécierons ; cf. [§382](#).

°1158) Si personne n'y pense, elles sont pur néant ; mais pour Berkeley, Dieu y pense toujours.

°1159) Cette étendue concrète, seule admissible, n'est pas divisible à l'infini ; c'est pourquoi, pour Berkeley, le calcul infinitésimal de Leibniz et de Newton est un travail stérile sur une abstraction creuse.

°1160) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 29.

°1161) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 31.

°1162) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 38.

°1163) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 38.

°1164) Il ne faut pas confondre ce témoignage des sens avec l'évidence objective d'ordre intellectuel que possède un *jugement* porté sur l'existence ou la nature de tel objet corporel hors de nous. Pour justifier la valeur de ce jugement, il faut une « démonstration » critique plus profonde que la simple intuition sensible : celle-ci n'en est que le point de départ.

°1165) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 36.

°1166) En ce sens, Berkeley ne distingue plus la réflexion de la sensation : toutes deux sont également et uniquement des faits de conscience ; mais en un autre sens, il admet, comme Locke, deux sources d'idées : l'une externe (Dieu), l'autre interne (la conscience).

°1167) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 70.

°1168) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 48.

°1169) Pour Berkeley, toute la réalité de notre corps étant d'être pensé, « lever le bras » par exemple, veut dire être capable de produire la série des

sensations kinesthésiques ou visuelles qui forment cet objet : « un bras qui se lève ».

°1170) Dire « des objets, qu'ils sont dans l'intelligence », c'est dire « tout simplement que l'intelligence comprend ou perçoit ces objets ». *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 74.

°1171) C'est pourquoi Berkeley critiquait les newtoniens qui plaçaient dans les corps une force attractive de gravitation ; il admettait certes les lois découvertes par Newton, mais comme réglant la suite de nos sensations.

°1172) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 46.

°1173) Parole de saint Paul que Berkeley aime à citer ; cf. [Ac 17 : 28].

°1174) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er et 3e dial., col. HATIER, p. 48 et 76.

°1175) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 66 : « Dieu n'a pas de sensations à proprement parler ».

°1176) Berkeley cite les discussions sur l'étendue de la matière, sa continuité, son homogénéité, sa divisibilité ; la transmission du mouvement, l'interaction des corps, « les formes substantielles, la substance et l'accident, le principe d'individuation, l'origine des idées, faction de l'âme sur le corps », etc. ; cf. *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 74-75.

°1177) *Siris*, N° 337 ; éd. Fraser, III, p. 286.

°1178) Le XVIIIe siècle, peu enclin aux intuitions platoniciennes, ne retint guère de la *Siris* que ces considérations curieuses sur l'eau de goudron.

°1179) Rien de moins certain, en particulier, que l'existence du *feu subtil*, instrument de Dieu.

°1180) Cette intuition n'est d'ailleurs qu'un point de départ qui ne dispense pas de recherches et de raisonnements multiples pour constituer la science de l'âme ; cf. [§327](#).

°1181) Le même matériellement, mais vu sous un aspect plus profond ; cf. [§409](#).

°1182) Nos sciences n'expriment pas les individus comme individus, mais les propriétés et les lois sont les mêmes en nos sciences et dans le réel, quoique sous deux modes d'être différents, là universel, ici individuel.

°1183) Cette solution fait songer à Malebranche et à la vision en Dieu ; mais pour celui-ci, nos sciences atteignent des Idées divines d'ordre intelligible ; Berkeley n'admet que des phénomènes sensibles et concrets : « À tout prendre, dit-il, il n'y a pas de principes plus foncièrement opposés que ceux de Malebranche et les miens » (*Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 1er dial., col. HATIER, p. 47). La Siris s'en rapproche davantage.

°1184) *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, 3e dial., col. HATIER, p. 69.

°1185) On l'appelle souvent aussi un *sensualisme* ; sur ce terme, cf. plus haut, [§356](#).

°1186) Condillac enseigne que dans l'autre vie l'âme immortelle exercera ses facultés supérieures à la sensation.

°1187) Les deux premiers vol. parurent à Londres en 1739 ; le troisième en 1740.

°1188) *Philosophical Essays concerning human understanding*, dont le titre devint, à partir de 1758 : *Inquiry concerning human understanding*. Cet ouvrage fut traduit en allemand en 1756 et il eut une grande influence sur la formation du kantisme ; cf. plus bas, [[§388](#)].

°1189) DIDIER, *Hume*, p. 5.

°1190) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 404.

°1191) *Traité de la nat. hum.*

°1192) Hume échappait ainsi à la critique de Berkeley, objectant qu'une idée ne peut représenter qu'une autre idée : « il est vrai que toute idée est

représentative, mais d'une impression qui est de même nature qu'elle et supérieure seulement en intensité ». BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 406.

°1193) « Pour ce qui est, dit Hume, des impressions provenant des sens, la cause ultime en est, à mon avis, parfaitement inexplicable à la raison humaine ». *Traité de la nature humaine*, livre 1, 3e Partie, sec. 5 ; trad. David. *Oeuvres choisies*, p. 109 ; cf. MARÉCHAL, *Point de dép. de la mét.*, cah. II, p. 151.

°1194) Les idées complexes peuvent être construites à volonté, en sorte qu'il n'y ait pas d'impression complexe correspondante ; mais elles se réduisent à des idées simples auxquelles répondent toujours des impressions simples.

°1195) Cf. DIDIER, *Hume*, p. 8. Cf. *Traité de la Nat. hum.*, livre 1, 1re partie, sec. 2 ; trad. David, *Oeuvres choisies*, p. 17.

°1196) Si *inné* veut dire original, non copié sur une impression précédente, « il faudra dire que nos impressions sont innées et que nos idées ne le sont pas », dit Hume ; cf. DIDIER, *Hume*, p. 7.

°1197) *Treatise of human nat.*, livre 2, sec. 4.

°1198) En termes logiques, quant à la *compréhension* de l'idée [PDP, §27].

°1199) *Treatise of human nat.*, livre 2, 1re partie, sec. 7 ; cf. MARÉCHAL, *Point de départ de la mét.*, II, p. 156.

Notes de bas de page (°1200 à °1599)

°1200) Point de vue de *l'extension* de l'idée [PDP, §27].

°1201) *Treatise of human nat.*, livre 2, 1re partie, sec. 7.

°1202) Cette constatation évidente (par ex. que cet arbre concret que je vois *réalise* la nature du vivant) est le fondement du réalisme modéré tel que saint Thomas le défend et que nous retrouverons comme correction du criticisme de Kant. Cf. plus bas, §409.

°1203) Pour Hume, le point objectif et l'impression psychologique ne sont qu'une même chose : unique objet de nos perceptions immédiates.

°1204) *Treatise*, l. 3, sect. 3. Cf. MARÉCHAL, *Point de départ de la mét.*, II, p. 168.

°1205) En acceptant la position du problème à la manière de l'empirisme idéaliste de Locke et Berkeley, cette critique de Hume est irréfutable ; mais c'est précisément cette position qu'il faut rectifier ; cf. plus haut, §375.

°1206) *Treatise*, l. 3, sect. 3. Cf. MARÉCHAL, *Point de départ de la mét.*, II, p. 166.

°1207) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 410.

°1208) Cité par DIDIER, *Hume*, p. 33. *Traité de la Nat. hum.*, livre 1, 4e part., sect. 6 ; trad. DAVID, *Oeuvres choisies*, p. 305.

°1209) *Traité de la Nat. hum.*, livre 1, 4e part., sect. 6 ; trad. DAVID, *Oeuvres choisies*, p. 306 ; MARÉCHAL, *Point de départ de la mét.*, II, p. 165.

°1210) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 415.

°1211) Cf. Essai sur l'immortalité de l'âme.

°1213) Preuve de Newton, popularisée par Voltaire ; cf. [§368](#) et [§370](#).

°1214) Preuve platonicienne présentée par Clarke et l'école de Cambridge.

°1215) Au point de vue de Hume, nul témoignage attestant un fait miraculeux ne peut ébranler la certitude que tout événement se produit selon les lois naturelles ; car cette dernière conviction, fondée sur une habitude très forte, ne peut être ébranlée par quelque témoignage exceptionnel.

°1216) Telle était la méthode de Clarke pour justifier la morale traditionnelle.

°1217) *Rech. sur Les principes de la morale.*

°1218) Cette doctrine se rattache aux théories de Smith et de Hutcheson ; cf. [§386](#). Mais Hume se distingue de ces moralistes, parce qu'il n'admet pas de sens moral et ne voit dans le sentiment qu'un instinct qu'il est bon de suivre en pratique, mais qui reste injustifiable en théorie.

°1219) L'exposition des enfants, par exemple, « serait une forme de l'amour paternel dans un pays très pauvre » : la différence des circonstances justifierait cette action. On voit que les règles morales de Hume sont bien fragiles.

°1220) Ce principe du *bien commun* n'est pas mauvais ; mais il ne faudrait pas comme Hume, placer totalement ce bien dans l'ordre sensible.

°1221) Cette opposition entre la réflexion philosophique et la nature est déjà une présomption contre le phénoménisme. Nous verrons au chapitre suivant comment la critique de Kant, rectifiée elle-même par le thomisme, permet de surmonter la redoutable logique de Hume.

°1222) Sur ce terme, cf. [§356](#).

°1223) Ce point de vue était d'ailleurs excellent pour constituer la critériologie en *science* proprement dite : nous notons ici sa *difficulté* qui

occasionna l'idéalisme.

°1224) Cf. en particulier [§82](#), à propos d'Aristote, et [§260](#), [§265](#), [§332](#).

°1225) MARÉCHAL, *Précis d'hist. de phil. mod.*, I, p. 254-255.

°1226) Il a écrit *A philosophical inquiry into the origin of our ideas on the sublime and beautiful*, London, 1756, traduit en allemand par GARVE en 1773.

°1227) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 333.

°1228) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 498.

°1229) *Essai sur les facultés intellectuelles*, I, ch. 1.

°1230) *Essai sur les facultés intellectuelles*, I, ch. 2.

°1231) *Essai sur les facultés intellectuelles*, VI, ch. 5.

°1232) *Essai sur les facultés intellectuelles*, III, ch. 1 et 2.

°1233) Cf. JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 317.

°1234) Cf. GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, III, p. 375.

°1235) *Works*, éd. Hamilton, 11 vol., 1854-1858.

Éléments de la Philosophie de l'esprit humain, trad. Peise, 3 vol., 1843-1845.

°1236) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 668.

°1237) MERCIER, *Critériologie générale*, éd. 1911, p. 166.

°1238) C'était la philosophie régnante que ses maîtres de l'Université lui enseignèrent.

°1239) *Prolégom. à toute mét. future*, III, p. 70.

°1240) Cf. plus haut, [[§384](#)]. En même temps que Hume, Kant lut, entre 1790 et 1770, des moralistes comme Hutcheson, Shaftesbury et surtout J. -J. Rousseau : il s'enthousiasma pour la doctrine de ce dernier sur la conscience morale, source de la loi et du bien. Lorsque la Révolution française éclata, il s'en réjouit ; et bien qu'il en condamnât plus tard les excès, il la considéra toujours comme un des plus grands efforts entrepris par un peuple pour fonder la politique sur des bases morales rationnelles. C'est à cette époque qu'on lui vit changer l'itinéraire de sa promenade quotidienne pour aller au devant du courrier de France.

°1241) Lettre à Markus Herz, du 21 janvier 1772 ; cf. MARÉCHAL, *Point de départ de la mét.*, cah. III, p. 53-56.

°1242) Ed. 1911, p. 4 : « La Critériologie comprend deux parties : La première (*Critériologie générale*) étudie ce qui est commun à toute certitude » : c'est le problème du *jugement vrai* en général, où l'on examine la synthèse judiciaire, la valeur du prédicat abstrait, puis du sujet qui, par l'expérience sensible, rejoint le réel externe. — « La seconde partie (*Critériologie spéciale*) étudie les certitudes diverses que possède l'esprit humain » et qui sont obtenues par le *raisonnement* inductif ou déductif, et par l'autorité ou la *foi*.

°1243) Cf. Saint Thomas, Ia, q. 16, a. 2.

°1244) Cette affirmation est prouvée plus bas, [§401](#).

°1245) En prenant la définition au *sens strict*, où les notes qui constituent l'idée du sujet sont simplement explicitées par le prédicat sans en ajouter aucune. Ainsi, l'homme sera défini comme animal raisonnable, mais non pas comme animal *sociable*.

°1246) Cf. SENTROUL, *Kant et Aristote*, p. 200 : « Que je dise : *j'ai chaud*, ce jugement n'importe pas, dit Kant, il est purement subjectif. Mais que je dise : *il fait chaud, la chaleur est*, je dois ramener mon impression à une cause proportionnée, d'où un jugement objectif moyennant une notion générale ».

°1247) En d'autres termes, l'analyse dégage *tout ce qui convient par soi* ; or on distingue plusieurs cas : « Primus modus dicendi per se est, quando id quod attribuitur alicui pertinet ad formam ejus » : c'est l'analyse tautologique, définie par Kant ; « secundus modus dicendi per se est, quando subjectum ponitur in definitione praedicati quod est proprium accidens ejus » : c'est l'analyse qui enrichit la connaissance et que Kant rejette. Cf. Saint Thomas, *In 1 Anal.* (Comment. d'Aristote) lect. X. MERCIER, *Critériologie*, éd. 1911, p. 255.

°1248) Ainsi BARBEDETTE, *Hist. de la phil.*, p. 469, après avoir noté aussi que tout le système repose sur cette classification, déclare : « Or il n'existe pas de jugements synthétiques *à priori* ». — Cette critique semble un peu superficielle.

°1249) *L'analyse transcendantale*, dira Kant.

°1250) Ce jugement est, selon Kant, le jugement *synthétique à priori*.

°1251) La critique examine le jugement ; mais celui-ci, selon Kant, est l'oeuvre de plusieurs *facultés* agissant ensemble, de la sensation, de l'imagination, de l'esprit (Verstand) : cf. plus bas, [§401](#).

°1252) Kant n'examine pas si ces facultés sont des accidents, ni s'il y a une âme substantielle pour les soutenir,

°1253) Cf. *La Critériologie* du C. MERCIER, (éd. 1911, p. 38) « Le problème peut se formuler en ces termes : *Lorsque l'intelligence réfléchit sur ses adhésions spontanées, est-elle en mesure de discerner celles qui sont légitimes de celles qui ne le sont pas ?* » Et plus loin (p. 112) l'auteur constate que dès le début des recherches on est en présence de certitudes « qui rendent le doute impossible ».

SJJ : Cf. aussi [[PDP §887](#)].

°1254) Telle est la thèse de l'école du C. Mercier : cf. plus haut, [§321](#).

°1255) Science au sens thomiste ou mieux Sagesse. Cf. plus haut, [§266-267](#).

°1256) Pour nous conformer à l'usage le plus courant, nous traduisons d'ordinaire *Verstand* par *entendement* ; et *Vernunft* par *raison* : cf. *Vocabulaire* de LALANDE, *Entendement*, sens C (sens kantien) : « c'est essentiellement l'ensemble des opérations discursives de l'esprit : concevoir, juger, raisonner » : ainsi est rendu très exactement le sens de *Verstand* ; quant à *raison*, pour traduire *Vernunft*, il est très mal choisi et exprimerait beaucoup mieux le sens de *Verstand* ; mais il est imposé par l'usage. Cf. plus bas, §406.

°1257) *Kritik der reinen Vernunft*, conclus. de la 1re partie (p. 370). Trad. TRÉME-SAYGUES et PACAUD (Alcan, 1927), p. 558.

°1258) Les deux thèses sont identiques « en gros » : les divergences seront notées plus bas, §403. Voici quelques adages thomistes qui se rapprochent des conclusions de Kant :

Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.

Non datur intellectio sine conversione ad phantasmata.

Subjectum omnis iudicii, saltem ultimatim, semper est individuum concretum.

Praedicatum vero est semper conceptus abstractus.

Species intelligibilis oritur a phantasmate ut a causa instrumentali, ab intellectu vero agente ut a causa principali.

°1259) Cf. *Critériologie* du C. MERCIER : Liv. IV, solution du 2e problème, celui de la valeur objective de nos jugements. Pour cela, il faut montrer a) que l'expérience sensible a une valeur objective, b) que le concept universel a la même valeur (cf. éd. 1911, p. 352).

°1260) Cette thèse est la solution du premier problème : Avons-nous un critère de vérité ? Cf. MERCIER, *Critériologie*, éd. 1911, p. 244.

°1261) De αἰσθησις, sensibilité. Il ne s'agit pas de la théorie du beau.

°1262) Les événements de la conscience n'ayant pas au sens propre l'étendue, la seule condition *à priori* qui les régit est la succession temporelle ; mais puisque les sens internes, comme l'imagination et la

mémoire, saisissent aussi les faits d'expérience externe, ceux-ci au contraire sont régis à la fois par les deux forme *à priori* d'espace et de temps.

°1263) Le fait sensible brut, tel qu'il existe dans la nature, s'appelle aussi un *phénomène*.

°1264) Cette terminologie remonte à Leibniz qui distinguait les perceptions sourdes des *aperceptions* (perceptions claires) ; cf. plus haut, [§362](#).

°1265) Une recension de la *Critique de la Raison pure parue* en 1782 accusait Kant d'idéalisme absolu ; Hamann l'appelait « un Hume prussien ». — Plusieurs commentateurs, comme K. Fischer, B. Erdmann, etc., estiment que Kant a modifié sa doctrine en démontrant l'existence d'une « chose en soi », celle-ci n'ayant d'abord, pour lui, aucun rôle dans la connaissance. Au contraire, de bons historiens, comme Boutroux (*Phil. de Kant*, p. 111-112) et Maréchal (*Point de départ de la mét.*, III, p. 154 et sq.) montrent sur ce point l'unité constante de la pensée kantienne.

°1266) Cf. *Analytique transcendantale*, liv. II, ch. II, 3e sect., n. 4 ; Trad. TRÉMESAYGUES, p. 237-239 ; Kant s'efforce de prouver que « la conscience de mon existence comme déterminée dans le temps » n'est possible que « par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi ».

°1267) Il s'agit de la vérité *logique* qui est la propriété du jugement, selon Kant et saint Thomas.

°1268) En d'autres termes, l'opposition sujet-objet est impossible dans le jugement purement analytique, (dans l'entendement seul), parce que le concept étant *abstrait* n'a pas de *contenu*, pas d'objet au sens propre : il est une *forme vide* qui ne peut être remplie que par un *phénomène*, objet d'intuition sensible. Sur ce point, le thomisme corrige la déduction transcendantale, en reconnaissant au concept abstrait une valeur d'intuition au sens large. Cf. plus bas, [§409](#).

°1269) Le sens au contraire, en saisissant l'objet concret sous son aspect concret, ne peut s'en distinguer.

°1270) Voici le tableau de ces douze catégories kantienne dont le détail d'ailleurs n'importe pas beaucoup, et n'a pas été retenu par les disciples. Cf. SENTROUL, *Kant et Aristote*, p. 185.

Fig. 2 : Les douze catégories kantienne

°1271) On peut l'expliquer par une comparaison : l'image spatiale d'un triangle sera nécessairement équilatérale, isocèle ou scalène : le schème serait la méthode imaginative de construction, commune aux trois espèces de triangles.

°1272) Kant les classe en diverses catégories, savoir : les « axiomes de l'intuition », les « anticipations de la perception », les « analogies de l'expérience », les « postulats de la pensée empirique en général » : cf. MARÉCHAL, *Point de dép.*, III, p. 130-143. On voit par ces termes techniques la difficulté de suivre Kant jusqu'au bout de ses analyses.

°1273) L'objet de ce jugement est le *phénomène*, de sorte que ce terme désigne pour Kant trois choses assez différentes : 1) *le phénomène brut*, qui est le simple donné expérimental ; 2) *le phénomène sensible*, qui est ce donné unifié par l'espace et le temps ; 3) *le phénomène scientifique*, qui est le fait sous forme de loi universelle et nécessaire.

°1274) Voir l'énoncé de ces deux principes dans MARÉCHAL, MARÉCHAL, *Point de dép.*, III, p. 142-143.

°1275) Cf. MERCIER, *Crit.*, (éd. 1911), p. 352-362 ; et GREDT, *Elementa philosophiae*, II, p. 70-71, etc.

°1276) Kant, il est vrai, n'expose pas la théorie psychologique de *l'abstraction* ; mais on peut dire que le *rôle actif* des concepts pour rendre le phénomène universel et nécessaire, n'est qu'une autre façon d'exprimer le *rôle abstraitif* de notre intelligence, dégageant du concret l'essence universelle et nécessaire.

°1277) Le conceptualisme kantien ne peut d'ailleurs s'identifier avec aucun autre.

°1278) Est « *objet par accident* » du sens, non pas toute nature universelle, mais celle qui est très facile à comprendre, et que l'intelligence saisit immédiatement à l'occasion d'une sensation : ainsi, *on voit* une substance, un homme.

°1279) Il développe cette position en parlant de la métaphys. ; cf. plus bas, [§408](#).

°1280) Vernunft désigne proprement une faculté *intuitive*, atteignant immédiatement le réel substantiel au-delà de l'expérience sensible, selon l'étymologie que saint Thomas donne souvent à « intellectus » : *intus legere* ; elle s'oppose ainsi à l'activité discursive propre à la faculté que saint Thomas appelle « *ratio* », et elle serait beaucoup mieux traduite par *intelligence* plutôt que par *raison* : « C'est bien, ce semble, dit très justement le *Vocab. techn.* de Lalande, le *Noûç* de Platon et *l'intellectus* de saint Thomas que Kant et ses successeurs ont entendu restaurer sous le nom de Vernunft... » (art. *Raison*, observ. de J. Lachelier, p. 671).

°1281) Expressions de logique : le genre animal est un *tout potentiel* dont l'humanité est une *partie subjective*. [PDP [§36](#)]

°1282) Cf. *Critique de la Raison pure*, Dialect. transe., liv. 1, 1^{re} sect. Trad. TRÉMÉSAYGUES, p. 304-306 où Kant expose qu'il faut garder au mot « Idée » le sens que lui donnait Platon.

°1283) Cf. le principe thomiste expliqué plus haut, [§258](#) : « Tout est intelligible par l'être ».

°1284) « Nescimus de Deo quid sit, sed quid non sit » dit saint Thomas (Ia, q. 2, prol.).

°1285) Cf. plus haut, [§327](#), la solution de ce paralogisme.

°1286) Cf. plus haut, [§79](#), le raisonnement analogue d'Aristote et sa solution.

°1287) Cf. plus haut, [§16](#), les raisonnements de Zénon et leurs solutions.

°1288) Cf. plus haut, [§158](#), la solution de la difficulté par saint Augustin.

°1289) Cf. plus haut, [§134](#), la vraie notion de cause créatrice qui corrige Kant aussi bien que Plotin.

°1290) Cf. la solution complète de toutes ces difficultés dans GARRIGOU-LAGRANGE, *Dict. Apol.* ; art. Dieu, et l'ouvrage : *Dieu, son existence et sa nature*. Cette [histoire](#) a aussi montré que le thomisme, en maintenant son réalisme modéré, ne manquait de réponse pour aucune des difficultés kantienne.

°1291) Telle est la méthode du C. Mercier et de la plupart des thomistes, par exemple, GREDT, *Elementa Philos.*, II, p. 120 et 143.

°1292) *Point de départ*, cah. V, *Le Thomisme devant la Phil. critique*, Paris, Louvain, 1926 : p. 477.

°1293) C'est pourquoi il parle de morales *matérielles*, auxquelles il oppose sa morale *formelle*.

°1294) En ce sens, les kantistes et les moralistes qui s'en inspirent accusent les chrétiens d'égoïsme lorsqu'ils travaillent pour le *ciel*.

°1295) Pour J. -J. Rousseau aussi, la conscience était l'unique source de l'obligation morale, mais il s'agissait de la conscience *individuelle*, « instinct divin, juge infailible du bien et du mal ». Pour Kant, il s'agit de la conscience *impersonnelle*, d'ordre nouménal, d'où le devoir prend sa source pour s'imposer à la vie individuelle. Cf. RUYSSSEN, *Kant*, p. 216-218.

°1296) Ce sentiment imposé à la sensibilité par la loi est, selon Kant, le RESPECT : Le respect n'est ni une inclination, ni une aversion, car on ne pense ni aux récompenses, ni aux châtements qui peuvent venir de la chose ou de la personne respectée ; il est une soumission accompagnée de la conviction que l'on se grandit en obéissant. Il est un intermédiaire entre les deux parties de l'homme et il engendre peu à peu l'harmonie entre les dispositions sensibles et les exigences de la loi morale. Cf. BOUTROUX, *Phil. de Kant*, p. 300.

°1297) Cf. plus haut, [§269](#) et A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas*, II, p. 284-286.

°1298) Cette vision *qualitative* est, par exemple, celle de la philosophie naturelle d'Aristote : cf. plus haut, [§77-80](#).

°1299) Non pas l'univers matériel, mais un univers *idéal*, le seul existant selon l'idéalisme.

°1300) Pour prouver cette inconscience, Schelling invoque la *création artistique* l'homme de génie, tout en ayant conscience du but (la beauté à réaliser), ne se rend pas compte d'ordinaire des *moyens* qu'il emploie pour l'atteindre. Cf. DEHOVE, *Mélanges psycholog.*, p. 171.

°1301) Ces objets sont analogues aux *modes* de Spinoza ; mais ici le monde est d'ordre idéal.

°1302) Au sens idéaliste, le *monde extérieur* est l'objet en tant qu'il s'oppose au sujet conscient ; mais ce monde est d'ordre idéal, comme nos faits de conscience.

°1303) *Monde réel*, en idéalisme, a le même sens que *monde extérieur* : cf. note [°1302](#).

°1304) Kant appelle ce moi, l'unité de l'aperception pure ; cf. plus haut, [[§401](#)].

°1305) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 716.

°1306) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 721.

°1307) Le thomisme lui-même ne fait rien d'autre en partant lui aussi du principe que tout est intelligible par l'être ; mais parce qu'il distingue nettement le monde réel du monde idéal, il évite les équivoques et les difficultés de l'hégélianisme.

°1308) Allusion à la déduction transcendantale des catégories de Kant ; mais celui-ci n'avait fait ce travail que pour les sciences positives, tandis

que Hegel veut le faire pour tout le savoir humain. Il substitue l'idéalisme absolu à l'idéalisme transcendantal, plus modéré, de Kant.

°1309) La dernière partie de la logique de Hegel décrit dans l'ordre abstrait la déduction des catégories que nous retrouvons dans la philosophie de la nature.

°1310) En cosmologie, pour les plantes et les animaux, Hegel est fixiste ; l'homme seul évolue et progresse historiquement. Cf. GRÉGOIRE. *Aux sources de la pensée de Marx*, p. 108.

°1311) Cf. plus bas, §428 (3), l'appréciation de cette méthode dialectique.

°1312) « L'être libre est celui qui peut supporter la négation de son immédiateté, la douleur infinie, c'est-à-dire se conserver affirmatif dans cette négativité » (cité par BRÉHIER, *Hist de la Phil.*, II, p. 764).

°1313) C'est le sens de son adage : « Tout le réel est rationnel, et tout le rationnel est réel ».

°1314) Hegel y analyse en particulier l'art gothique qui exprime si bien l'élévation de l'âme vers le ciel ; cf. BRÉHIER, *Hist. de la Philo.*, II, p. 780.

°1315) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 782.

°1316) *Encyclop.* N° 569 ; BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 782.

°1317) *Phil. de l'expérience*, 3e leçon ; trad. Le Brun et Paris, p. 93.
« Considérez par exemple le conflit de nos appétits carnivores et de nos instincts chasseurs, d'une part, et, de l'autre, notre sympathie pour les animaux, — cette sympathie que le raffinement de notre civilisation est en train d'amener avec lui. Nous avons trouvé le moyen de concilier ces contraires on ne peut plus effectivement, en établissant des lois sur la chasse et sur les saisons où elle est fermée, comme en nourrissant des troupeaux domestiques. Les animaux conservés ainsi le sont pour être massacrés, à vrai dire ; mais s'ils n'étaient pas conservés pour cette raison, pas un seul d'entre eux ne resterait en vie ». *Ibid.*, p. 94-95.

°1318) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 805. On a de Schleiermacher, *Werke zur Philosophie*, 9 vol., Berlin, 1835-64.

°1319) Ces conclusions spécialement ont une forte saveur panthéiste.

°1320) Son ouvrage fondamental est « *Philosophie des Unbewussten* » (1869). « Il est resté la base de ses très nombreux travaux qui portent sur la morale, la philosophie de la religion, les questions politiques et sociales, et, en dernier lieu, sur la théorie de la connaissance (*Kategorienlehre*, 1896, 2e éd., 1923) et sur *l'Histoire de la Métaphysique* (1899-1900) » ; cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 998-1002.

°1321) Cf. *Essai sur l'indif.*, t. II, ch. XIV-XVI.

°1322) « Les monarques conspirant contre les peuples, la méchanceté et la cupidité des possédants empêchant les hommes de partager fraternellement les biens de la terre, l'annonce d'une bataille décisive entre les bons et les méchants, tels sont les thèmes de ce livre ardent et sombre » (BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 595.). Il fut condamné par l'encyclique *Singulari nos* (1834)

°1323) Il revenait ainsi au christianisme de Rousseau.

°1324) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 596.

°1325)

MERCIER, *Critériologie générale*, éd. 1911, p. 134.

GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, IV, p. 438-448.

°1326) ZIGLIARA, *De la lumière intellectuelle*, 3 vol.

°1327) C'est un retour à la vision en Dieu de Malebranche. (Cf. plus haut, [§341](#)).

°1328) Cependant Pie IX avait déclaré sa doctrine exempte d'erreur, le 25 juillet 1854.

°1329) On peut la comparer à *l'appétit naturel* qui, en thomisme, est la forme la moins parfaite de la tendance à l'action. Ia, q. 80, a. 1.

°1330) Cf. plus haut, no [§2](#) : Les éclectiques furent logiquement conduits à cultiver l'histoire de la philosophie, et leur action fut très utile en ce domaine.

°1331) Telle est la méthode des grandes philosophies, en particulier du thomisme. Sur ce principe d'assimilation, cf. MARITAIN, *Anti-moderne*.

°1332) Sur ces caractères de l'esprit moderne, cf. plus haut, [§313](#).

°1333) Du moins, tous les écrivains en vue.

°1334) Leur « positivisme » continue Descartes à sa façon : nous en avons parlé plus haut, [§370](#).

°1335) Montesquieu donnait l'exemple des deux chambres anglaises : celle des députés et celle des Lords ; la chambre des députés et le Sénat, en France et en Belgique actuellement, réalisent la même idée.

°1336) *Esprit des Lois*, liv. 1, ch. 6.

°1337) On appelle ainsi l'état de nos premiers parents au paradis terrestre avant leur péché. Cette *justice* leur conférait, avec l'amitié de Dieu, plusieurs privilèges : ils étaient, en particulier, exempts des douleurs et de la mort. Cf. Saint THOMAS, Ia, q. 94-102.

°1338) Comme l'indique le [§453](#).

°1339) Cf. *Trois Réformateurs*, p. 130-169.

°1340) Rousseau se considérait lui-même comme ce « surhomme » conseillant les peuples par sa doctrine.

°1341) Les Révolutionnaires reconnurent cette paternité et votèrent à Rousseau une statue.

°1342) Cette preuve constitue la « sociologie dynamique » exposée plus loin, [§467](#).

°1343) Cf. MAURRAS : *A. Comte* (dans *Romantisme et Révolution*), p. 117 : « Il faudrait un livre entier pour l'examiner convenablement ». — Durkheim la rejette : cf. plus loin, §514. — Cette loi « ne peut être que l'énoncé très sommaire de tendances dominantes, avec d'innombrables exceptions ou réserves » dit ROURE, *Dict. Apol.*, col. 46.

°1344) Beaucoup de positivistes, d'ailleurs, n'ont pas admis cette seconde suppression : cf. plus bas, *Le courant psychologique*, §483, sq.

°1345) LITTRÉ, *A. Comte et la Phil. posit.*, p. 42. Cf. MERCIER, *Les origines de la psychol. cont.*, p. 90.

°1346) Ce postulat appelle de graves réserves, si on veut l'appliquer avec Comte à *la vie intellectuelle et morale de l'homme*. Il en est de même pour les définitions positivistes de la science et des lois. Cf. plus bas, §469 et §473.

°1347) Cette synthèse d'Auguste Comte est remarquable de simplicité et de modération ; son principe de classification des sciences les unifie parfaitement. Il reprend celui de saint Thomas et d'Aristote *par des objets formels*, mais en l'adaptant à la définition positiviste de la science, ce qui en restreint le champ d'application. Du reste, même dans le domaine de l'observation, le progrès constant des recherches créant de nouvelles sciences spéciales oblige à compléter le tableau de Comte ; mais lui-même ne s'y opposait pas. Cf. plus bas, le cas de la morale, §466.

°1348) Ce but lui permet d'unifier les sciences dans la *synthèse subjective* : cf. plus haut, [§462].

°1349) Il s'agit de la prière *vocale* qui est, selon A. Comte, non pas l'élévation de l'âme vers Dieu, mais la communication mutuelle de nos pensées et de nos sentiments.

°1350) La morale est le dernier chapitre de la sociologie ; mais, vu son importance, Comte avait décidé de l'ériger en *science spéciale*.

°1351) A. Comte est républicain, et, selon lui, un État pour être bien gouverné, ne devrait pas avoir plus d'étendue que la Belgique.

°1352) « La grande conception de l'Humanité... , dit A. Comte, vient éliminer irrévocablement celle de Dieu » (*Syst. de pol. posit.*, I, p. 46) ; cf. *Dict. apol.*, art. *Positivisme*, col. 51-52.

°1353) Cf. BERGSON : *Les deux sources de la morale et de la religion*, où le retour de la génération contemporaine au spiritualisme s'exprime nettement.

°1354) Durkheim a repris cette tentative, sans beaucoup plus de succès : cf. plus bas, [§516-519](#).

°1355) Le miracle reste toujours possible, dans les événements humains comme dans le cours de la nature. Ainsi, la propagation du catholicisme est un fait social miraculeux.

°1356) Cf. P. BUREAU, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923, où cette thèse est bien défendue.

°1357) A. Comte plaçait la sociologie au sommet et la considérait comme essentielle, remplaçant la morale et la religion ; elle ne sera au contraire, quand elle existera comme science, qu'une humble auxiliaire de la morale, depuis longtemps constituée en science par ses propres méthodes.

°1358) Cf. CANTECOR, *Le Positivisme*, p. 132-135.

°1359) 3e éd. (1877), p. 505.

°1360) Cf. plus haut, [§469](#). Entre matérialisme et agnosticisme, comme entre athéisme et positivisme, la nuance est toute spéculative. Pour la pratique, on aboutit aux mêmes conséquences : négation de la vraie morale et de toute religion au sens propre.

°1361) Au sens strict, les savants parlent *d'hypothèses* au début de leurs recherches, avant toute justification expérimentale. À mesure que les faits la vérifient, l'hypothèse se change en *théorie* ; (cf. DUHEM, *La théorie physique*). Pour le positivisme, hypothèse et théorie ne peuvent avoir qu'une même valeur extra-scientifique. En chimie, par exemple, l'existence

d'atomes comme réalités substantielles (hypothèse ou théorie atomique) ne sera jamais une vérité indubitable : c'est là un fruit de l'agnosticisme.

°1362) La vraie cause suppose, en plus du lien nécessaire, la communication d'une perfection.

°1363) Pour exprimer la complexité des faits, il comparait cet ordre à un *réseau*, « car la nature, disait il, ne fait pas un seul pas qui ne soit en tous sens ». Un autre naturaliste, *Pallas*, comparait cet ordre à un arbre ramifié, image reprise par Bergson. Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, II, p. 451.

°1364)

1) **Oeuvres** :

Philosophie zoologique, 1890, éd. Billière, 2 vol., 1830.

2) **Études** : F. LE DANTEC, *Lamarckiens et Darwiniens*, 1889 ; cf. [les ouvrages sur Darwin](#).

°1365) BRÉHIER note cependant que « l'esprit du darwinisme est assez différent de celui du lamarkisme : Darwin prend les variations comme des données brutes et inexplicables, tandis que Lamarck les rapporte à l'exercice d'un besoin interne, dont les résultats sont fixés par l'habitude : chez Darwin, elles ont lieu en un sens quelconque, et, chez Lamarck, toujours dans le sens d'une meilleure adaptation. Le darwinisme est donc essentiellement mécaniste, ne considérant que le résultat des hasards qui interviennent dans la vie des animaux, et excluant tout finalisme ». Cf. *Hist. de la phil.*, II, p. 923.

°1366) *L'origine des espèces*, ch. 1, trad. Barbier, p. 14.

°1367) *L'origine des espèces*, ch. 1, trad. Barbier, p. 14.

°1368) *L'origine des espèces*, ch. 2, trad. Barbier, p. 47-48.

°1369) *L'origine des espèces*, ch. 1, trad. Barbier, p. 23.

°1370) *L'origine des espèces*, ch. 13, trad. Barbier, p. 449.

°1371) *L'origine des espèces*, ch. 15, trad. Barbier, p. 499.

- °1372) *L'origine des espèces*, ch. 15, trad. Barbier, p. 443.
- °1373) *L'origine des espèces*, ch. 6, trad. Barbier, p. 149-150.
- °1374) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 532.
- °1375) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 539, 535. 536.
- °1376) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 512.
- °1377) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 513.
- °1378) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 514. On peut dire sans doute que Dieu l'a voulu ainsi pour la beauté de son oeuvre ; mais le recours à la Cause première ne dispense pas de chercher les causes secondes.
- °1379) *L'origine des espèces*, ch. 6, trad. Barbier, p. 197.
- °1380) *L'origine des espèces*, ch. 8.
- °1381) Cité par Darwin, *L'origine des espèces*, ch. 8, trad. Barbier, p. 531.
- °1382) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 531.
- °1383) *L'origine des espèces*, ch. 14, trad. Barbier, p. 533.
- °1384) Cf. plus bas, le monisme d'H. Spencer, [§480](#).
- °1385) Cf. SERTILLANGES, *saint Thomas*, II, p. 23-29.
- °1386) Cf. plus haut, [§171](#), la théorie des raisons séminales, et la thèse de H. de Dorlodot, *Le transformisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*.
- °1387) Dans *Membres et ceintures des vertébrés*, 1828 ; cf. *Dict. apol., Transformisme*, col. 1814.

°1388) DRIESCH, *La Philosophie de l'organisme*, tr. Kollmann, Paris, 1921.

°1389) Notons que *l'Origine des espèces* de Darwin ne fut publiée qu'en 1859.

°1390) Par là, Spencer appartient au courant de la Psychologie positive. Il est pourtant mieux à sa place dans le courant scientifique, parce que sa théorie centrale est d'inspiration nettement mécaniste.

°1391) *Premiers Principes*, 2e éd., §37 ; trad. Cazelles, p. 117.

°1392) Voir plus bas, [[§480](#), (2)], comment Spencer conçoit l'espace et le temps.

°1393) Spencer préfère le mot *persistance* à *conservation* parce qu'il convient mieux aux énergies qui se transforment ; et il parle de *force* plutôt que *d'énergie* parce que ce dernier mot s'applique mal à la résistance statique de la matière.

°1394) Cf. plus bas, [[§480](#), (2)], en quoi consiste la force selon Spencer ; cf. *Premiers Principes*, 2e éd., §60 ; trad. Cazelles, p. 168.

°1395) *Premiers Principes*, 2e éd., §90 ; trad. Cazelles, p. 245.

°1396) *Premiers Principes*, 2e éd., §97 ; trad. Cazelles, p. 258.

°1397) *Premiers Principes*, 2e éd., §118 ; trad. Cazelles, p. 299.

°1398) *Premiers Principes*, 2e éd., §129.

°1399) *Premiers Principes*, 2e éd., §137.

°1400) *Premiers Principes*, 2e éd., §145 ; trad. Cazelles, p. 355.

°1401) Cette dernière explication s'appuie en fait sur l'existence de l'Inconnaissable qui, étant absolu, serait la source infinie des énergies de l'univers ; cf. plus bas, [§481](#).

°1402) Cf. plus haut, [§99](#), et Spencer, *Premiers Principes*, 2e éd., §183 ; trad. Cazelles, p. 480.

°1403) Dans le sens indiqué plus haut, comprenant la force statique de la matière et la force dynamique des diverses énergies.

°1404) *Premiers Principes*, 2e éd., Préface ; trad. Cazelles, p. LXXXII.

°1405) *Premiers Principes*, 2e éd., §25 ; trad. Cazelles, p. 74.

°1406) *Princ. de psychol.*, § 51. C'est la théorie du *parallélisme psychophysique* dont nous parlons plus bas, [§506](#), [\(2\)](#).

°1407) RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 215.

°1408) RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 181.

°1409) Par exemple, « un vaisseau guidé par le compas, les étoiles et le chronomètre apporte à l'homme, de l'autre rivage de l'Atlantique, des informations qui lui permettent d'adapter ici ses achats aux prix de là-bas » ; cf. *Princ. de psychol.*, *General Synthesis*, ch. 8.

°1410) RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 187.

°1411) Cf. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 190. Cette loi d'association, déjà exploitée par Hume, caractérise la psychologie anglaise au XIXe siècle ; cf. plus bas, [§484](#).

°1412) RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 192.

°1413) « Connaître, c'est reconnaître », et si l'on objecte qu'ainsi, le premier acte de connaissance est impossible, Spencer répond que « la cognition proprement dite ne se forme que petit à petit... , elle se dégage lentement de la confusion de la conscience en voie de développement, à mesure que les expériences s'arrangent en groupes » ; *Premiers Principes*, 2e éd., trad. Cazelles, p. 70.

°1414) *Premiers Principes*, 2e éd., §23 ; trad. Cazelles, p. 61.

°1415) Spencer montre par exemple, la complexité de *l'amour*, dans lequel entrent l'affection, l'admiration, l'approbation de la personne aimée, avec l'estime de soi, la sympathie, etc. ; cf. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 196-197.

°1416) Cf. plus bas, [§501](#), la théorie semblable de Taine ; il n'y en a pas d'autre possible en positivisme, mais elle est insoutenable.

°1417) La perception saisit les rapports simples entre les divers attributs et construit une première synthèse ; le raisonnement saisit les rapports complexes entre les perceptions et en forme des synthèses plus larges.

°1418) Cf. le principe positiviste, [§471](#).

°1419) Cf. le principe de Hamilton : « penser, c'est conditionner » ; [§484](#), [A](#).

°1420) Par exemple, si un idéaliste, dit Spencer, veut expliquer à un non-philosophe que le son n'est qu'un fait subjectif, il lui parlera des *vibrations* de la *cloche* qui se transmettent à son *oreille*, et il supposera spontanément, comme son interlocuteur, la *réalité* de ces objets. Cf. *Principes de Psych.*, §404 ; MERCIER, *Les orig. de la psych. cont.*, p. 127.

°1421) Par cette preuve, la psychologie rejoint la métaphysique de l'Inconnaissable ; cf. plus bas, [§481](#).

°1422) *Premiers Principes*, 2e éd., §25 ; trad. Cazelles, p. 75.

°1423) MERCIER, *Les orig. de la psych. cont.*, p. 120.

°1424) MERCIER, *Les orig. de la psych. cont.*, p. 123.

°1425) Cf. même remarque à propos de Spinoza, [§353](#).

°1426) *Premiers Principes*, 2e éd., §32 ; trad. Cazelles, p. 104.

°1427) Cf. COMPAYRÉ, *H. Spencer et l'éd. scient.*, p. 88.

°1428) Cf. COMPAYRÉ, *H. Spencer et l'éd. scient.*, p. 89.

- °1429) Cf. RIBOT, *Psychol. anglaise*, p. 162-163.
- °1430) *Premiers Principes*, 2e éd., §15 ; trad. Cazelles, p. 44.
- °1431) *Premiers Principes*, 2e éd., §16 ; trad. Cazelles, p. 47.
- °1432) *Premiers Principes*, 2e éd., §18 ; trad. Cazelles, p. 51.
- °1433) *Premiers Principes*, 2e éd., §20 ; trad. Cazelles, p. 57 ; cf. plus haut, [§424](#), la même difficulté et sa solution. D'ailleurs toutes ces antinomies que Spencer estime insolubles, se résolvent sans peine en philosophie thomiste. Cf. plus haut, [§267](#).
- °1434) *Premiers Principes*, 2e éd., §11 ; trad. Cazelles, p. 27. Tout ce raisonnement se fonde sur le préjugé positiviste, que seul le *fait* est connaissable.
- °1435) C'est pour nous un besoin, dit Spencer, « de donner une forme à ce sens indéfini d'une existence dernière » ; on obéit à ce besoin sans s'égarer, si on ne voit dans les notions ainsi formées « que des symboles absolument dénués de ressemblance avec ce qu'ils représentent ». *Premiers Principes*, 2e éd., §31 ; trad. Cazelles, p. 69.
- °1436) *Premiers Principes*, 2e éd., §36 ; trad. Cazelles, p. 77.
- °1437) *Premiers Principes*, 2e éd., §36 ; trad. Cazelles, p. 80.
- °1438) *Premiers Principes*, 2e éd., §36 ; trad. Cazelles, p. 83 et 84. Cf. la « définition » de Dieu selon saint Thomas : « Ipsum Esse subsistens ».
- °1439) *Premiers Principes*, 2e éd., §194 ; trad. Cazelles, p. 498.
- °1440) C'était déjà la position de Maïmonide, cf. plus haut, [§194](#).
- °1441) Cf. plus haut, les remarques sur Kant, surtout [§409](#).
- °1442) Voir l'histoire du Bathybius dans LAPPARENT, *Science et philosophie*, p. 153-185.

°1443) Sur cette théorie, cf. plus bas, [§494](#).

°1444) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 930.

°1445) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 931.

°1446) Remarque au mot *Socialisme*, dans le *Vocab. techn. de philos.* de Lalande, p. 777.

°1447) Selon le *Vocab. techn. de philos.* de Lalande, « socialisme » se dit de « toute doctrine suivant laquelle on ne peut compter sur le libre jeu des initiatives et des intérêts individuels en matière économique, pour assurer un ordre social satisfaisant, et qui juge possible et désirable de substituer à l'organisation actuelle une organisation concertée aboutissant à des résultats non seulement plus équitables mais plus favorables au plein développement de la personne humaine ». Cette définition très large pourrait s'appliquer aux doctrines sociales catholiques de l'école d'A. de Mun (cf. plus bas, [§521](#)) ; mais les documents officiels, en particulier les Encycliques *Rerum novarum* et *Quadragesimo anno* ont au contraire nettement condamné le socialisme comme anti-catholique ; c'est pourquoi nous le caractérisons par ses thèses sous-jacentes de philosophie positive et d'opposition à la propriété privée. (Cf. *Dict. Apol.*, art. *Socialisme*, col. 1396.)

°1448) Le début de la transformation date de 1769, quand le moteur à vapeur perfectionné de J. Watt vint actionner les machines dans les filatures anglaises (cf. ARENDT, *Le mouv. ouvrier*, p. 18).

°1449) L'école anglaise de Manchester dont les chefs étaient Cobden et Bright y contribua spécialement. Le triomphe fut assuré en 1860 par le traité de commerce entre la France et l'Angleterre, basé sur le principe du libre échange et que les autres pays imitèrent (cf. ARENDT, *Le mouv. ouvrier*, p. 30).

°1450) Les premiers socialistes français avant la Révolution furent le curé Meslier, Morelly, Mably, Brissot de Warville qui considèrent la propriété privée comme une cause d'orgueil et d'égoïsme. Pendant la Révolution, Babeuf et Maréchal fondent la *Secte des Égaux* qui réunit 4000 adhérents ;

mais ils sont découverts et décapités. Citons en Angleterre entre 1790 et 1805, Spence, Godwin et Hall (cf. ARENDT, *Le mouv. ouvrier*, p. 114-115).

°1451) Il y avait Bazard, Carnot, Olinde Rodrigues, etc. ; mais en 1831, à propos du rôle de la femme dans la société, ils se séparèrent d'Enfantin qui resta seul chef de l'école. Celle-ci en 1330, « possédait quatre centres à Paris, six églises dans le reste de la France et d'autres se fondaient à Bruxelles et à Liège » (BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, p. 854) ; elle dégénéra vite et fut fermée par la police.

°1452) Ainsi, de 1833 à 1838, Enfantin se rend en Égypte avec l'intention de percer l'isthme de Suez, et il travaille avec ses compagnons au barrage du Nil.

°1453) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 856.

°1454) Ils veulent, par exemple. « que l'État soit le principal héritier dans toutes les successions en ligne collatérale » (BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, p. 859).

°1455) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 845.

°1456) Proudhon ajoute : « La possession est dans le droit, la propriété est contre le droit » ; il veut dire que le travail est le seul titre valable qui fonde ce qu'il appelle « possession » ; toute autre richesse est un « vol ».

°1457) « Il n'a ni le temps, ni le goût de digérer ses idées en un système cohérent ; ce sont d'éclatantes fulgurations au milieu d'indigestes résumés de lecture » (BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 895).

°1458) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 896. C'est au nom de cette justice dont la Révolution est la source que Proudhon attaque violemment l'Église catholique, l'accusant de sacrifier les humbles aux privilégiés. À cause de cet anticléricalisme, l'oeuvre de Proudhon est à l'index.

°1459) Cf. plus haut, [§245](#), la même condamnation du prêt à intérêt portée par saint Thomas d'Aquin. Néanmoins, dans les circonstances actuelles, les moralistes catholiques jugent légitime un intérêt *modéré* [PDP [§1287](#)].

°1460) Cf. CASTELEIN, *Le socialisme et le droit de prop.*, p. 167-304.

°1461) On ne peut nier la réalité d'un grand nombre d'abus dénoncés par Louis Blanc ; mais l'étatisation des biens est aussi un abus ; la société doit régler l'usage des richesses sans détruire le droit naturel de propriété privée.

°1462) On remarquait spécialement les allemands BEBEL et LIEBNECHT, les français Jules GUÉDES et VAILLANT, les anglais EVELING et MORRIS, les belges ANSEELE et DE POEPE, le hollandais DOMELA NIEUWENHUIS, les italiens COSTA et CIPRIANI, le russe LAWROFF, le suisse BRANDT, etc. ; cf. WINTERER, *Le socialisme contemporain*, p. 88.

°1463) SJJ : Bien sûr, il faudra que je mette à jour les informations historiques ici, au sujet de la Russie et le communisme.

°1464) *Marx, Engels, Marxisme*, p. 15.

°1465) *Études philosophiques*, p. 82.

°1466) Cf. plus haut, [§428.1](#). « Marx et moi, dit Engels, nous fûmes sans doute à peu près seuls à sauver de la philosophie idéaliste allemande la dialectique consciente en la faisant passer dans notre conception matérialiste de la nature et de l'histoire » (*Anti-Dühring*, I, p. I2). Cf. DELAYE, *Pour connaître le communisme*, IIIe partie, Documents justificatifs.

°1467) CASTELEIN, *Le socialisme et le droit de prop.*, p. 311.

°1468) Cette notion de valeur est bien analysée par ANTOINE, *Cours d'économie politique*, p. 301-312 ; on y montre que, très légitimement, la *valeur d'échange*, (exprimée par le juste prix), dépend non seulement du travail, mais aussi des qualités intrinsèques de l'objet, et même de circonstances extrinsèques comme la rareté, l'estime du possesseur, etc [[PDP §1178](#)].

°1469) Cette « loi » des économistes libéraux n'est d'ailleurs considérée par K. Marx que comme un abus et une injustice.

°1470) CASTELEIN, *Le socialisme et le droit de prop.*, p. 351.

°1471) K. Marx développe longuement les étapes de cette évolution en se fondant sur l'état de l'économie anglaise de son temps ; et il faut avouer que les faits ont en partie confirmé ses prévisions ; mais en partie seulement, parce qu'il se fondait sur des abus accidentels, comme le travail des femmes et des enfants qui furent corrigés ensuite par la législation sociale.

°1472) L'expropriation, selon Marx, peut se faire légalement et pacifiquement, en donnant au capitaliste une honnête compensation.

°1473) Cf. plus haut, [§469](#). L'économie semble d'ailleurs n'être qu'un chapitre de la sociologie.

°1474) Cf. les encycliques de Pie XI : *Quadragesimo anno* et surtout *Divini Redemptoris* qui dénoncent aussi ces abus.

°1475) Certains philosophes communistes en concluent que la cinquième étape sera éternelle, n'ayant plus de principe de désagrégation. Mais cette vue est contraire au principe d'évolution qui fonde le matérialisme dialectique.

°1476) Les communistes avaient conclu de ce principe, le droit à l'avortement ; mais devant le fléau menaçant de la dépopulation, Staline a reculé : il a proclamé l'honneur de la maternité sans d'ailleurs rétablir en droit la famille.

°1477) *L'Origine de la famille...* , p. 97.

°1478) LÉNINE, *Marx, Engels, Marxisme*, p. 19.

°1479) *Le rôle de ta jeunesse communiste*, Disc. , du 3e Congrès panrusse des jeun. comm., 1920.

°1480) Encycl. *Divini Redempt.*, N° 12.

°1481) Selon plusieurs socialistes, comme Kaustky, Vandervelde, cette formule éviterait la difficulté d'imposer à l'État une charge au-dessus de ses

forces en lui remettant la gestion de toute la vie économique. Cette conception en effet est assez semblable au « corporatisme » défendu par les sociologues catholiques ; elle insiste justement sur la noblesse du travail qui n'est pas une marchandise, mais le moyen pour le prolétaire d'assurer son existence d'homme. Mais le communisme donne à cette organisation économique l'autorité suprême de l'État, parce qu'il ramène toute la vie humaine à la vie économique : telle est son erreur.

°1482) Encycl. *Divini Redempt.*, N° 9. Les communistes russes se justifient ainsi du reproche que leur font certains socialistes (comme Kaustky) d'être infidèles au marxisme en précipitant l'évolution économique et en instituant la dictature dans un milieu non encore suffisamment évolué (cf. *Dict. apol.*, art. *Socialisme*, col. 1418).

°1483) Aphorisme tiré de la critique de Marx sur la phil. hégélienne du droit, (1844).

°1484) *La Vie nouvelle*, décembre 1905.

°1485) Certains socialistes actuels, comme De Man, cherchent à dépasser le marxisme en donnant au système un *but spirituel* : non plus la jouissance des biens économiques, mais l'effort noble et désintéressé vers la culture, qui est « l'effort de l'esprit vers une perfection et un absolu qui ne se laissent réaliser dans aucune institution sociale ». Cf. CHARMOT, *Humanisme et humain*, p. 152-156. De MAN, *Par delà le Marxisme* ; — *Le socialisme constructif* (Alcan).

°1486) Cf. plus haut, §328. Ce sont les trois facultés : intelligence, sensibilité et volonté prises au sens positiviste d'un « ensemble de faits de conscience » doués de qualités semblables. La sensibilité, dû au romantisme du XIXe, a l'honneur d'être érigée en faculté ; cf. BAUDIN, *Traité de psych.*, p. 19-23.

°1487) Cf. MERCIER, *Les Origines de la psych. contemp.*, p. 282-294.

°1488) Cf. plus haut, Darwin [§475] et Spencer [§479].

°1489) Ils continuent en un sens la tradition des philosophes de l'époque cartésienne : Hobbes, Locke, Berkeley, Hume ; mais ceux-ci usaient de l'analyse psychologique comme d'une méthode critique, pour apprécier la valeur des sciences, tandis que les psychologues du XIXe siècle étudient les faits de conscience pour eux-mêmes et en constituent la science positive.

°1490) « Ses trois articles : *The philosophy of the Unconditional* ; — *The philosophy of Perception* ; — *Logic* (1829-1833), contiennent l'essentiel de sa doctrine » (BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 670).

°1491) En psychologie, Brown a précisé les aspects du toucher ; il distingue le tact qui donne des sensations discontinues ; le sens musculaire dont l'impression est continue et enfin le sens des pressions ; Erasme Darwin, père de Charles Darwin, avait déjà parlé du sens musculaire.

°1492) *Lectures on Met.*, (SJJ : illisible, peut-être « 1 »), 288.

°1493) La conscience pour Hamilton n'est pas une faculté spéciale ; elle « n'est qu'un mot compréhensif applicable à tous les mouvements de l'esprit qui s'élèvent tout d'un coup au-dessus d'un certain degré d'intensité » ; cf. JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 110.

°1494) Théorie nativiste, la seule défendable ; cf. plus bas, no [§506.\(3\)](#).

°1495) Cité par H. SPENCER, *Prem. Princ.*, §24, trad. Cazelles, p. 66.

°1496) Le Créateur, répond saint Thomas, n'a qu'une *relation de raison* avec la créature.

°1497) Cf. JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 165.

°1498) Cité par Spencer, *Prem. Princ.*, §24, trad. Cazelles, p. 66.

°1499) La principale difficulté de cette doctrine est qu'elle donne pour objet à la croyance ce qui est *totalemt incompréhensible*. La doctrine de l'analogie au contraire, maintient qu'il n'y a rien d'absurde dans les mystères ; cf. plus haut, [§244](#).

°1500) Quatre négatives et quatre affirmatives, en tout, huit espèces.

°1501) Cependant St. Mill critique aussi la position de Hamilton ;
Cf. MARITAIN, *Petite Logique*, p. 262.

°1502) JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 458-459.

°1503) Cette conception est fort superficielle : le bien commun qui est la fin de toute société est d'un autre ordre que les biens individuels de ses membres.

°1504) BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 675.

°1505) Sous l'influence de James Mill, Bentham s'orienta en politique vers la démocratie ; il crut que le meilleur moyen d'obtenir la réforme de la législation était de faire appel au peuple par le suffrage universel.

°1506) BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 678.

°1507)

A. BAIN, *James Mill. A biography*, Londres, 1882.

Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 43-86, Paris, 1870.

°1508) J. Mill a écrit des *Principes d'Économie politique*, inspirés d'A. Smith et de Ricardo.

°1509) Il s'y inspire spécialement de D. HARTLEY ; cf. plus haut, [§369](#).

°1510) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 54.

°1511) Hume admettait aussi l'association par *ressemblance* et par *causalité* (cf. [§381](#)) ; J. Mill les ramène à la contiguïté : essai de simplification qui, au jugement de Stuart Mill « est peut-être le moins heureux de tout l'ouvrage » (cf. édit. de *l'Analyse* préparée par St. Mill, Lewes, etc., avec notes critiques ; note 35).

°1512) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 50.

°1513) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 55.

°1514) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 57.

°1515) Nous n'avons pas conscience le plus souvent d'être obligés de parcourir les étapes intermédiaires pour ressusciter un souvenir : ce travail est un aspect spécial de la mémoire : la localisation dans le passé.

°1516) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 58, 60.

°1517) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 76.

°1518) Ainsi, les causes éloignées ont plus d'importance parce que, ayant un champ d'action plus vaste, elles s'associent avec plus de plaisirs que les causes prochaines. De même, ceux qui n'associent aucune idée agréable avec les sons ou les couleurs, ne peuvent en « sentir » la beauté.

°1519) Le romantisme, mouvement avant tout littéraire, représenta en philosophie, la réaction contre le positivisme, et l'exaltation du sentiment. Citons en Angleterre COLERIDGE (1772-1834), penseur d'esprit platonicien, et CARLYLE (1793-1881), ami de l'intuition et exaltant le rôle des *Héros*.

°1520) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 13. En 1851, Mme Taylor devenue veuve, épousa Stuart Mill ; elle mourut 7 ans plus tard à Avignon.

°1521) En 1844, St. Mill et les positivistes anglais envoyèrent même à A. Comte un subside de 6000 fr.

°1522) Stuart Mill apparaît avec cet ouvrage, suivant la formule de Taine « dans le silence de l'Europe, un maître qui s'avance et qui parle ». THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 14.

°1523) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 14.

°1524) En 1865, il fut élu membre de la Chambre des Communes ; mais comme il y détendit ses convictions politiques, contre le sentiment de ses électeurs, il ne fut pas réélu.

°1525) Cf. dans THOUVEREZ, (*Stuart Mill*, p. 12 et 17-20) les relations du philosophe avec Mme Taylor et leur influence sur ses idées.

°1526) Cité par RIBOT, *Psych. angl.*, p. 91.

°1527) St. Mill n'a pas distingué nettement le domaine de la logique et celui de la psychologie ; notre exposé les unira de même.

°1528) *Logique*, livre 6, ch. 3.

°1529) Pour s'approcher de cet idéal, St. Mill propose de compléter la psychologie générale par l'ÉTHOLOGIE ou science du caractère ; cf. RIBOT, *Psych. angl.*, p. 103-106.

°1530) RIBOT, *Psych. angl.*, p. 94-95.

°1531) RIBOT, *Psych. angl.*, p. 96.

°1532) *Philosophie de Hamilton*, ch. . 17 ; cf. BROCHARD, *Études de phil...* , p. 389.

°1533) St. Mill explique par là la distinction entre qualités *secondes* et qualités *premières* : celles-ci sont le groupe de caractères qui se manifeste le plus souvent dans les corps. Mais quant à leur réalité, ces deux espèces de qualités ont même valeur.

°1534) Cf. plus haut, [§374](#), la critique de ce nominalisme.

°1535) Une plus grande force d'impression équivaut à une répétition.

°1536) La notion de « possibilité » dépasse en effet l'empirisme : elle suppose l'action de la raison spirituelle et soulève le problème de sa valeur pour exprimer le réel.

°1537) RIBOT, *Psych. angl.*, p. 36. C'est ce « groupement qui distingue l'idée de substance de l'idée d'une simple sensation possible ».

°1538) RIBOT, *Psych. angl.*, p. 137.

°1539) « Au fond, le plus sage de beaucoup, dit-il, c'est d'accepter le fait inexplicable sans aucune théorie sur le *comment* » (*Phil. de Hamilton*, ch. 12).

°1540) Cf. *Système de logique*, liv. 2, ch. 7, §2 et 3 ; trad. PEISSE, p. 300-315.

°1541) « Habitus principiorum praeexigit experimentum non solum ratione cognitionis terminorum, sed etiam ratione complexionis eorundem » (*Comm. in Poster. Analyt.*, II, ch. 13) ; Cf. MERCIER, *Critériologie générale*, éd. 1911, p. 288.

°1542) Cette critique est très juste *dans l'hypothèse de l'empirisme* ; mais cette hypothèse est insoutenable.

°1543) « S'il s'agit d'un cas particulier, nous pouvons être emportés par la passion et n'y pas regarder d'assez près : nous y regardons à deux fois s'il s'agit de porter un jugement sur toute une classe de faits. Par exemple, on pouvait penser peut-être au temps de Marc-Aurèle, d'après la vie des Antonins, que Commode serait un bon empereur ; mais qui aurait osé dire d'une manière générale : Les empereurs romains sont bons ?... Il suffit souvent de donner la forme générale à une proposition pour en découvrir la fausseté » (BROCHARD, *Études de phil...*, p. 397).

°1544) On doit dire plus clairement qu'une vraie cause *communique* une perfection à son effet ; cf. [§473](#).

°1545) RIBOT, *Psych. angl.*, p. 117.

°1546) Cf. PDP [§122](#).

Ainsi, par la méthode des résidus, Le Verrier cherchant la cause des perturbations (phénomène inexpliqué) qu'il ne pouvait attribuer à l'attraction d'un corps connu, a découvert la planète Neptune.

°1547) *Aug. Comte et le positivisme*. p. 53.

°1548) RIBOT, *Psych. angl.*, p. 127.

°1549) St. Mill objecte à la preuve de la liberté tirée de la conscience, qu'il faudrait « avoir conscience, avant de me décider, que je puis me décider dans l'un ou l'autre sens ». Or « la conscience me dit ce que je sens ou fais ; mais elle ne me dit pas ce que je pourrai faire. La conscience n'a pas le don

de prophétie » ; elle porte sur le fait, non sur le pouvoir. — Il faut répondre qu'une conscience *intellectuelle* peut aussi apprécier le fait, en indiquer les causes et le caractère libre ou nécessaire.

°1550) *L'Utilitarisme*, ch. 2 ; col. Hatier, p. 23.

°1551) *L'Utilitarisme*, ch. 2 ; col. Hatier, p. 34.

°1552) *L'Utilitarisme*, ch. 2 ; col. Hatier, p. 26. Cette théorie sur la qualité des plaisirs rejoindrait la morale traditionnelle, si on reconnaissait dans l'homme des facultés spirituelles avec leurs exigences d'absolu, et le « plaisir » ou la joie suprême de la béatitude en Dieu seul. Mais cette interprétation de l'utilitarisme est contraire à son esprit positiviste.

°1553) C'est, dit St. Mill, « la règle d'or de Jésus de Nazareth »
L'Utilitarisme, ch. 2 ; col. Hatier, p. 32.

°1554) *L'Utilitarisme*, ch. 2 ; col. Hatier, p. 32.

°1555) *L'Utilitarisme*, ch. 2 ; col. Hatier, p. 30.

°1556) *L'Utilitarisme*, ch. 2 ; col. Hatier, p. 33.

°1557) *L'Utilitarisme*, ch. 4 ; col. Hatier, p. 52.

°1558) *L'Utilitarisme*, ch. 4 ; col. Hatier, p. 52. Cette explication ne rend pas compte de tous les actes volontaires, en particulier de ceux qui renversent certaines habitudes pour en créer d'autres.

°1559) *L'Utilitarisme*, ch. 5 ; col. Hatier, p. 62. Le sentiment de justice, selon Mill, se manifeste plus vivement en face d'un droit lésé.

°1560) *L'Utilitarisme*, ch. 3 ; col. Hatier, p. 16 et p. 41-42.

°1561) C'est bien en effet la question ; car cette base individuelle ne rend pas compte du caractère absolu du devoir, comme l'avait bien vu Kant (cf. plus haut. [§411](#)) ; et on ne peut expliquer ce caractère sans Dieu.

°1562) Ni Malthus [[§475](#)], ni St. Mill ne conseillent des moyens immoraux pour limiter les naissances ; mais leur doctrine n'a guère d'efficacité pour maintenir ici la faiblesse humaine dans la vertu.

°1563) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 54.

°1564) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 48-49.

°1565) Objection pleine de bon sens, faite par A. Comte ; cf. plus haut, [§465](#).

°1566) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 51.

°1567) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 54.

°1568) THOUVEREZ, *Stuart Mill*, p. 57.

°1569) En prenant « science » au sens thomiste [[§264](#)].

°1570) Sur ces auteurs, cf. Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1870, p. 221-411.

°1571) Bain avait collaboré à la *Logique* de St. Mill.

°1572) On l'appela plus tard, « cénesthésie ».

°1573) Bain résout très bien le problème : comment les images renversées sur la rétine peuvent-elles nous paraître droites ? Nos idées de haut et de bas, dit-il, sont dues à notre sens du mouvement et nullement aux images optiques (cf. Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 23).

°1574) L'objet de cette impression est, selon Bain, un fait de conscience ; mais il n'insiste pas sur cet idéalisme.

°1575) Cette doctrine est discutable : elle met en relief la *sensibilité différentielle*, mais elle ne rend pas compte de la sensation fondamentale.

°1576) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 250 ; cf. la théorie des idées forces de Fouillée [[§511](#)].

°1577) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 254.

°1578) Ce sont, le plaisir et la douleur ; — les émotions de relation, étonnement, surprise ; — la terreur ; — les émotions tendres ; — les émotions personnelles ; — le sentiment de puissance ; — la colère ; — les émotions qui résultent de l'action ; — celles qui viennent de l'exercice de l'intelligence.

°1579) *Émotion et volonté*, cf. Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 264.

°1580) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 238.

°1581) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 292.

°1582) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 277.

°1583) Sur cette théorie, voir plus bas [§494](#) et [§506](#).

°1584) Théorie inspirée de H. Spencer, cf. plus haut, [§480](#).

°1585) Th. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 401 et 410.

°1586) Taine propose une morale à tendance stoïcienne (cf. plus loin, [§500](#)) ; mais il ne traite ce point qu'incidemment, et en supposant valable une *morale scientifique*, où l'obligation de tendre au bien n'a plus de rôle. Bourget, au contraire, tirait les conséquences de ses principes d'après l'idée commune de morale.

°1587) Cf. *Les Phil. class.*, p. 370-371 ; NÈVE, *La philos. de Taine*, p. 37-38.

°1588) Définition métaphysique approfondie par la philosophie traditionnelle depuis Aristote [[§75](#)].

°1589) Ce panthéisme se heurte aux remarques proposées plus haut, soit à propos de Spinoza ([§348](#) et [§355](#)), soit en examinant le postulat positiviste qui restreint arbitrairement notre connaissance aux seuls faits d'expérience sensible [[§473](#)]. L'originalité de la théorie de Taine est de réunir ces deux

points de vue qui, naturellement, s'excluent : d'où aussi son extrême fragilité. L'Axiome éternel n'est qu'une abstraction poétique personnifiée.

°1590) Cela ressort du principe positiviste : cf. [§471](#).

°1591) *De l'Intelligence*, I, livre 4, ch. 2, 5, p. 331-335.

°1592) *Vocabul. techn. de phil.* de LALANDE, au mot *Epiphénomène*.

°1593) *De l'Intelligence*, I, livre 4, ch. 2, 5, p. 334.

°1594) « J'imagine très mal un myriagone ; après cinq ou six, vingt ou trente lignes tirées à grand peine, l'image se brouille et s'efface... mais ce que je conçois, ce n'est pas un myriagone incomplet et tombant en ruine ; c'est un myriagone achevé et dont toutes les parties subsistent ensemble ». (*De l'Intelligence*, I, livre 1, ch. 2, 2, 11e ed., p. 37-38 ; cf. A. DE MARGERIE, *Taine*, p. 60.)

°1595) « Tout ce qui distingue l'homme de l'animal... se ramène à cette faculté de saisir des analogies plus fines » (*De l'intell.*, II, p. 265). Cf. MERCIER, *Critér.*, édit. 1911, p. 275.

°1596) « Perception par un individu éveillé ou beaucoup plus rarement par un groupe d'individus, d'un objet sensible qui n'est pas réellement présent ou d'un phénomène qui n'a pas lieu réellement ». (*Vocabul. techn. de phil.* de LALANDE.)

°1597) Cf. plus haut, [§469](#) et [§486 \(1\)](#) et BAUDIN, *Traité de psychologie* (introd.) ; — BARBADO, *Introduction à la Psychologie expérimentale*.

°1598) C'est ce qu'on pourrait appeler la théorie de *l'État gendarme*. En fait, l'État a une mission plus étendue : ordonné à aider les citoyens dans la poursuite de leurs destinées et dans la conquête d'une vie humaine meilleure, il accomplit son rôle, non seulement en protégeant les droits, mais par une action positive de contrôle, de suppléance, et même d'initiative dans le domaine du bien public. (Cf. *Le Code Social*, édit. par l'Union internationale des sociol. cathol., N° 43-45, p. 59-60). — Il reste

que la condamnation de la centralisation excessive est très justifiée.
SJJ : Voir aussi les principes de [subsidiarité et de solidarité](#).

°1599) Il fut élu à l'Académie française en 1878.

Notes de bas de page (°1600 à °1999)

°1600) RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 3.

°1601) *La psychol. comme science...* , Introd.

°1602) RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 13.

°1603) *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 1824-1825. — *Lehrbuch zur Psychologie*, 1815.

°1604) Quelques-uns de ses disciples cultivèrent la psychologie des peuples, nous en parlerons plus loin ; citons parmi les herbartiens, DROBISCH, auteur de *Erste Grundlehren der mathematischen Psychol.* (1850) ; CORNÉLIUS qui a écrit *Theorie des Sehens und raumlichen Vorstellens* (1861) ; NAHLOWSKI, auteur de *Gefühlsleben* ; J. MULLER, etc.

°1605) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 54-94. -- BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 995-998.

°1606) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 996.

°1607) *Psychologie médicale*.

°1608) Cf. *Mikrocosmos*, III, 559, 616.

°1609) On pourrait dire peut-être que la distinction et la pluralité est valable pour les degrés inférieurs, tandis que le degré suprême de l'intuition atteindrait l'unité du cosmos : simple hypothèse, pour interpréter « une doctrine à contours un peu vagues, difficile à réduire en système » (Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 68).

- °1610) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 73.
- °1611) Ce point est contesté par W. James qui reconnaît avec raison le caractère extensif de *toutes* nos sensations ; cf. plus bas, [§526](#).
- °1612) Telle est la solution du problème donnée par le réalisme thomiste.
- °1613) *Zendavesta*, 2e éd., p. 167.
- °1614) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 994.
- °1615) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 149.
- °1616) *Éléments de psychophys.*, Introd.
- °1617) *Vocab. techn. de philos.* de LALANDE, au mot *Parallélisme* ; cf. *Zendavesta*, livre 3, ch. 19. On rapproche d'ordinaire cette hypothèse de la doctrine de l'épiphénoménisme tel que l'enseignait Taine (cf. [§494](#)) ; mais suivant ce dernier, les deux séries ne sont plus parallèles, car celle des faits de conscience admet des interruptions.
- °1618) Cf. ces calculs dans Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 185-187.
- °1619) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 308. Exner montre par exemple, l'influence de l'âge sur le temps de réaction ; il « a trouvé le minimum de durée = 0. 1295 s, chez un jeune homme de 22 ans ; et le maximum = 0. 9952 s chez un vieillard de soixante-seize ans ».
- °1620) Ils concentrent leur étude sur le toucher et la vue.
- °1621) « Elle consiste à admettre que la rétine a la faculté innée de transporter ses impressions au dehors dans une direction déterminée qui est celle des lignes de directions ou des lignes de visées » (Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 121.)
- °1622) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 126.
- °1623) Cf. plus haut, [§472](#) le deuxième principe essentiel du positivisme.

°1624) Wundt appelle sa doctrine la *théorie de l'actualité* par opposition à l'ancienne psychologie ou « théorie de la substantialité » ; pour lui, les substances ne tombant pas sous les prises immédiates de la conscience, le psychologue ne doit ni ne peut les affirmer ou nier. La psychologie est la *science de l'expérience immédiate* ; les « hypothèses métaphysiques » lui sont étrangères (cf. MERCIER, *La psychol. contemp.*, p. 175). On voit que la théorie de l'actualité n'est qu'un autre nom du *phénoménisme*.

°1625) On trouve ici une source du *réalisme social* de Durkheim ; cf. plus bas, [§513](#).

°1626) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 223.

°1627) Cf. plus haut, [§506,\(2\)](#), et MERCIER, *La psychol. contemp.*, p. 201.

°1628) D'après la nature de l'excitant, il classe les sens en mécanique et chimique et place la vue parmi ces derniers.

°1629) Müller invoque la preuve de « l'excitant inadéquat » : si l'on applique directement un courant électrique sur le nerf optique, puis sur le nerf auditif, le même excitant se traduit d'abord par une lueur, puis par un son. Mais l'expérience peut s'interpréter comme un cas d'hallucination. SJJ : Voir la [note 864](#) dans PDP [§428](#).

°1630) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 234-235.

°1631) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 951.

°1632) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 268.

°1633) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 268. Le sentiment, comme la sensation, a un fondement physiologique qui le localise dans les centres cérébraux.

°1634) Imbu du préjugé positiviste, il interprète d'une façon rationaliste les religions révélées, considérant Yaweh comme le simple dieu des juifs et assimilant le culte des saints chez les catholiques au culte des dieux ou

demi-dieux païens ; cf. *Menschen und Thierseele*, II, 37e et 41e leçon ; Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 272-281.

°1635) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, p. 295.

°1636) La première explication cadre avec la théorie de la fixité des espèces ; la deuxième, avec celle de l'évolution.

°1637) 6 vol., Leipzig ; 1859-1872 ; les deux derniers, complétés par Georges GERLAND.

°1638) « Dass es keine spezifischen Unterscheide der Menschenracen in Rücksicht des geistigen Leben gibt » (*Anthrop. der Naturvölker*, I, p. 393)

°1639) BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 953.

°1640) SJJ : Elle était dirigée par Lévy-Bruhl, au moment où Thonnard écrivait ce Précis.

°1641) Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, Introd., p. IX et XI.

°1642) Cette théorie de l'origine physiologique des émotions sera aussi celle de W. James et de Lange ; cf. plus bas, [§526](#).

°1643) Cf. plus haut, [§494](#), la théorie de la substitution de Taine.

°1644) Cf. dans BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 244, la réfutation décisive de cette assimilation de l'extase à une maladie. Cf. plus bas, [§550](#).

°1645) Il est mort en 1940.

°1646) Ribot a traduit les *Principes de psychologie* de H. Spencer.

°1647) Cette théorie était très répandue chez les psychologues positivistes ; ainsi Taine et même Ribot l'enseignaient.

°1648) Cette force obscure au fond de l'âme semble désigner l'appétit naturel, source de l'appétit élicite. Mais il manque à Fouillée comme à Ribot les distinctions précises fournies par une saine métaphysique : les distinctions essentielles entre les divers degrés d'activité et de vie auxquels répondent les diverses sortes d'appétits : naturel, élicite, volontaire. Cf. plus haut, [§509, Troisième période, \(c\)](#).

°1649) Ce préjugé affirme « que le seul objet de science est le fait d'observation sensible ». Cf. plus haut, [§471](#).

°1650) En d'autres termes, ils laissent de côté le problème des natures ou de la substance de l'âme, jugé insoluble depuis Kant, et ils examinent le problème des classifications et des lois des phénomènes psychiques. Cette position est d'ailleurs très soutenable comme *méthode*.

°1651) Cf. plus haut, Locke, Berkeley, Condillac, Hume, etc.

°1652) Il y a encore des nuances parmi ces psychologues. « L'école de Würzburg, écrit Dwelshauvers, recourait à l'introspection de psychologues exercés et lui laissait libre cours. Il vaut mieux mettre le procédé à la portée de tout sujet d'expérience en précisant les points visés. Les psychologues de profession sont souvent prévenus et influencés par des théories. De plus ils sont portés à découvrir mille choses dans leur imagination et font du roman introspectif ». (DWELSHAUVERS, *Traité de psychologie*, p. 41).

°1653) Dans ce domaine, signalons THORNDIKE qui applique la méthode des tests aux animaux et MAC DOUGAL qui s'est spécialisé dans l'étude de l'instinct.

°1654) DWELSHAUVERS, *Traité de psychologie*, p. 71.

°1655) Le *Traité* paru d'abord en 2 vol. (1923-1924), est repris en 10 tomes en cours de publication.

°1656) Il a écrit : *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille* (1884) ; *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie* (1891).

°1657) Azam a décrit le cas devenu classique de Félida (dédoublément successif de personnalité).

°1658) *Phantasms of the living* by E. GURNEY, London, 1888 ; trad. fr., *Les hallucinations télépathiques*, Paris, 2e éd., 1892.

°1659) Professeur à Boston, Morton Prince a décrit le cas de Miss Beauchamps, élève de l'Université qui présentait une pluralité de personnalités à la fois successive et simultanée. Sur ces cas, cf. LAHR, *Cours de Philosophie*, I, p. 415-417 et C. PIAT, *La personne humaine*, ch. 2, p. 70, sq. Les psychologues cités plus haut, Binet, Paulhan, Ribot, W. James fondaient aussi sur ces observations leurs hypothèses concernant les variations de la personnalité.

°1660) SJJ : Ici, Thonnard met « scientifique » entre guillemets, mais non pas dans le sens de « pseudo-science », mais dans le sens de « science au sens strict, selon saint Thomas d'Aquin ».

°1661) S'il exalte ainsi les sciences historiques, c'est parce qu'il veut, semble-t-il, justifier par leur moyen son apostasie.

°1662) Il a écrit : *Les lois de l'imitation*, 1890 ; *La logique sociale*, 1893 ; *L'opposition universelle*, 1897 ; *Les lois sociales*, 1898.

°1663) Parut régulièrement de 1896 à 1913 ; nouvelle série en 1925.

°1664) DEPLOIGE, *Le conflit de la mor. et de la sociol.*, p. 52.

°1665) DEPLOIGE, *Le conflit de la mor. et de la sociol.*, p. 70.

°1666) Lévy-Bruhl a spécialement développé cette théorie ; mais elle est infirmée par les observations de plusieurs sociologues ; cf. BOAS, dans *Culture et race*, 1922 ; et DE HOVRE, *Essai de philosophie pédagogique*, p. 267 ; et BERGSON, *Les deux sources de la mor. et de la rel.*, p. 159-169.

°1667) Cf. CH. BLONDEL, *Introduction à la psychologie collective*, ch. 3.

°1668) Il fonde ses conclusions sur une vaste enquête, conduite avec persévérance, selon une méthode scientifique de *monographies de familles*

ouvrières, dont il a donné les résultats dans son grand ouvrage : *Les ouvriers européens*, 6 vol., 1855-1879. Il a encore écrit : *La méthode sociale* (abrégé du précédent), 1879 ; — *Les ouvriers des deux mondes*, 1858-79 ; — *La réforme sociale en France*, 1864-78 ; — *L'organisation de la famille*, 1870-75, etc.

°1669) Il a écrit : *Aphorismes de politique sociale et Vers un ordre social chrétien* : Jalons de route. Cf. C. BAUSSAN, *La Tour du Pin* (col. Les Grands Coeurs), Paris, 1931.

°1670) La philosophie scolastique resta toujours réaliste : voir chapitre suivant.

°1671) Voir plus haut, [§482.3](#). En fait, comme philosophie, ce « communisme athée » retarde d'un siècle.

°1672) BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, II, 2e Partie, p. 1051.

°1673) Sur Royce, cf. plus bas, [§560-564](#).

°1674) Il a écrit : *The Nature of Existence*, 1921-1928.

°1675) *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la phil. de Hegel*, tr. fr., 1910, p. 160.

°1676) BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, II, 2e Partie, p. 1060.

°1677)

J. GRENIER, *La philosophie de J. Lequier*, Paris, 1936.

E. COLLOT, *Propos sur J. Lequier, philosophe de la liberté*, Paris, Rivière, 1962.

°1678) Renouvier s'est demandé, au début de ses réflexions, s'il ne vaudrait pas mieux opter pour le polythéisme ; mais le monothéisme lui parut ensuite mieux cadrer avec l'enchaînement régulier des lois scientifiques.

°1679) L. J. BECK, *La méthode synthétique d'Hamelin*, Paris, 1935.

°1680) Sur cette école, cf. :

P. NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, Berlin, 1912.

A. STERIAD, *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marbourg*, Paris, 1913.

°1681) Vaihinger est aussi l'auteur de la philosophie du « Comme si » (Die Philosophie des Als-ob), d'esprit pragmatiste, qui mesure la valeur des jugements sur leur utilité pour la vie.

°1682) *Essai sur les fond. de la connais.*

°1683) BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, II, 2e Partie, p. 1011.

°1684) De DUHEM, on a encore *Le système du monde*, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 5 vol., 1913-1917.

°1685) BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, II, 2e Partie, p. 1074-1075.

°1686) H. BERGSON, *Durée et simultanéité*, Paris, 1922.

J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (ch. VII, p. 202-262) et app. III, Paris, 1924.

L. BARNETT, *Einstein et l'univers*, Paris, 1962.

°1687) Voir plus bas, [§674bis](#), un autre savant philosophe, Teilhard de Chardin.

°1688) La brochure est signée O. Neurath, R. Carnap, H. Hahn.

°1689) Sur Carnap, cf. *Rivista crit. di storia della filos.*, X, 1955, fasc. V-VI, avec Bibliographie, oeuvres et études.

°1690) Citons encore L. WITTGENSTEIN (1899-1951), auteur du célèbre *Tractatus logico-philosophicus* (1922 ; tr. franç., P. KLASSOWSKI, Gallimard, 1961) et de recherches psychologiques inspirées des principes néo-positivistes.

°1691) Voir plus haut, [§461](#), le contenu de la philosophie positive.

°1692) L'intensité de l'attraction de deux corps de masses M et M', séparés par une distance d, est exprimée par la formule :
 $f = m / d^2$ dans laquelle f désigne une constante.

°1693) Cf. BOCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 51. C'est Carnap qui les appelle : « énoncés protocolaires ».

°1694) C'était ce que faisait déjà A. Comte : cf. plus haut, [§460](#).

°1695) Sur Bosanquet, voir plus haut, [§525](#).

°1696) Cf. A. P. SCHILPP (éd.), *The Philosophy of G. E. Moore* (Philosophical Studies), 1942 ; 2e éd., 1953.

°1697) Voir ces principes, plus haut, [§471-472](#).

°1698) Elle se formule ainsi : « Si toutes les classes font, comme élément, partie d'elles-mêmes, ou s'il n'en est pas ainsi, qu'en est-il de la classe comprenant toutes les classes qui ne font pas partie d'elles-mêmes ? »

°1699) On trouve ce même pluralisme chez W. James ; cf. plus bas, [§547](#).

°1700) Voir le principe « esse est percipi » de Berkeley, plus haut, [§377](#).

°1701) Sur Hume, cf. plus haut, [§384bis](#).

°1702) R. B. PERRY, né dans le Vermont (U. S. A.) en 1876, Docteur à Harvard en 1899, s'est signalé par ses études sur W. James, son maître. Voir [\[b150\]](#).

°1703) Cf. *Present Philosophical Tendencies*, p. 312.

°1704) William Pepperell MONTAGUE (1873-1953), Docteur en Philosophie à Harvard en 1898, Professeur à Columbia en 1903. Voir [\[b151\]](#)

°1705) Cf. *The Story of American Realism*, dans *The Ways of Things*, p. 247.

°1706) Solution du *réalisme modéré* ; cf. plus haut, [§69](#) et [§206](#) et [§259](#). Sur la « conscience de soi », cf. PDP [§630](#).

°1707) Voir plus bas, [§579](#), la solution de Sellars ; et [§578](#), celle de Santayana, auquel se sont ralliés Drake, Rogers et Strong.

°1708) P. P. WIENER, *Lovejoy's Role in American Philosophy*, dans *Studies in Intellectual History*, Baltimore, 1953.

°1709) Cf. « Critique des concepts universels » dans PDP, [§905-911](#).

°1710) Cf. *The Revolt against Dualism*, p. 54.

°1711) « L'université américaine... remonte en ligne directe aux universités médiévales... Oxford fut fondé en 1170 par un groupe de savants venus de Paris. Cambridge, par un départ d'Oxford en 1209 ; et, en Amérique ; Harvard en 1636, par quelques colons, docteurs de Cambridge (dès la génération qui suivit les premiers pionniers du désert) ; Yale en 1701, par une scission de Harvard. Puis suivirent bientôt Princeton en 1746, Columbia en 1754, l'Université de Pennsylvanie en 1755, pour ne nommer que les plus anciennes ». Cf. Herbert Von BORCH, *U. S. A. Société inachevée* (trad. franç., p, 113) (*Die unfertige Gesellschaft*, München, 1960).

°1712) Ce dernier se signale en psychologie par son étude : *The Human Intellect* (1868).

°1713) Ses ouvrages furent publiés en 1829, par l'Université de Vermont (U. S. A.)

°1714) *Journal*, 14 nov. 1839. Cf. *The heart of Emerson's Journals*, éd. B. Perry, New York, 1959.

°1715) Voir une même hiérarchie de plans chez Plotin, plus haut, [§124](#).

°1716) Cf. plus haut, [§426](#). C'est à ce quatrième plan que s'élève Emerson dans ses oeuvres poétiques.

°1717) BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, II, 2e Partie, p. 832.

°1718) Cet émigrant allemand avait suivi les leçons de P. H. HEDGE (ministre unitarien) qui enseignait l'hégélianisme à Brown University.

°1719) Harris devint « Commissioner of Education » dans le gouvernement des U. S. A. en 1889-1906.

°1720) Sur Bacon et sa méthode, cf. [§315bis, B](#). Sur le *neutralisme* de Wright, cf. P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, 1949, p. 56-57.

°1721) Le terme *intelligence* est pris dans le sens ordinaire (sans les distinctions systématiques du kantisme), comme désignant la faculté de connaissance spirituelle appelée aussi raison ou entendement.

°1722) Tel est le sens de l'adage : « Vita est in motu » ; sur l'action ou le mouvement *immanent*, cf. PDP [§381](#).

°1723) Cf. R. B. PERRY, *Present Philosophical Tendencies*, 1912, p. 198, 200, 202, 204.

°1724) Cf. « Philosophiae naturalis principia mathematica » de Newton, [§369, \(A\)](#).

°1725) Cf. PERRY, *The Thought and Character of W. James*, I, p. 172.

°1726) Il s'intéresse surtout à la psychophysique et à la mesure des sensations. Cf. plus haut, [§506 \(2\)](#).

°1727) « La vérité d'une proposition consiste donc dans le fait qu'elle est utile », qu'elle « réussit », qu'elle « donne satisfaction ». (*Vocab. techn. de phil.*, au mot *Pragmatisme*, sens B.)

°1728) En prenant ce mot, comme W. James, en un sens très large. (Cf. [°1730](#) et plus haut, [§547](#)).

°1729) Ils font de l'utilité la *cause formelle* (constitutive) de la vérité, alors qu'elle ne peut en être qu'un signe (*cause logique*).

°1730) Les formules qui définissent le pragmatisme sont équivoques, comme le remarque le *Vocab, techn. de Phil.* : « On peut entendre par *ce qui est utile*, tout profit personnel, et alors ce qui est erreur pour l'un est, avec le même fondement, vérité pour l'autre » : c'est le *scepticisme*. « Si l'on entend au contraire par *réussite*, l'accord spontané des esprits sur ce que vérifient les faits objectifs constatés en commun », on se rapproche beaucoup du rationalisme.

°1731) En particulier, la thèse du réalisme modéré sauvegarde tout ce qu'il y a de vrai dans l'empirisme de James, tout en établissant une règle d'appréciation spéculative comme l'exige la vérité.

°1732) SJJ : Et vlan ! Ah, que j'aimerais pouvoir donner des gifles aussi retentissantes !

°1733) Sur la méthode psychologique, W. James est d'accord avec Ribot (cf. plus haut, §509) ; il pratique les enquêtes, les tests, l'introspection.

°1734) Par exemple, pour Taine [§495] et pour Ribot [§509].

°1735) Ces observations concordent pleinement avec la psychologie thomiste qui défend à la fois l'indépendance de l'âme dans ses activités spirituelles et la nécessité, pour elle de chercher dans l'ordre sensible la matière de son activité selon l'adage : « Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ». Mais W. James, prisonnier de son empirisme, refuse d'admettre l'âme substantielle et à plus forte raison spirituelle.

°1736) W. James parle du volume d'un son ou même d'une odeur.

°1737) Cf. plus haut, la théorie assez semblable de Taine et les observations qu'elle appelle, §495-496.

°1738) Ces preuves ne sont pourtant pas décisives contre la théorie du sens commun : cf. BAUDIN, *Cours de psych.*, p. 506-510.

°1739) La pluralité est le fait primitif, selon W. James ; selon d'autres psychologues, elle s'obtient par émiettement de la conscience primitive.

°1740) Cf. PIAT, *La Personne humaine*, Paris, 1897.

°1741) Saint Thomas appelle cette faculté dans l'ordre sensible le *sensus communis* ; l'intelligence peut aussi faire fonction de conscience et elle se distingue aussi de la vie intérieure sensible qui peut se développer sans son contrôle, comme dans les rêves. Quant à préciser jusqu'où s'étend la subconscience et si elle peut englober les activités intellectuelles, rien n'est moins sûr ; cf. DEHOVE, *Mélanges Psychologiques*.

°1742) Cf. plus bas, §583. Cette méthode d'immanence était aussi celle de Swedenborgh et de Henry James.

°1743) Signalons en Angleterre, F. C. SCHILLER (1866-1937), auteur de *Humanism*, où il adopte les thèses fondamentales du pragmatisme américain.

°1744) Edit. HARTSHORNE et WEISS, en 3 vol., Cambridge (Mass.), 1960.

°1745) Cf. plus haut, §547. Peirce donne les mêmes preuves que W. James en faveur de sa théorie.

°1746) En langage technique, on parle de terme oral ou écrit, *signe sensible* de l'idée (ou concept), *terme mental* spirituel, signe de l'objet pensé.

°1747) Cf. *Collected Papers*, t. V, p. 287.

°1748) Cf. *Collected Papers*, t. V, p. 284.

°1749) Cf. PDP, §583-588, la notion de croyance et l'analyse de ses diverses formes.

°1750) En terme précis, tout *jugement* est une croyance ; mais l'idée ou le simple concept est une pensée qui *n'affirme* encore rien : c'est un élément de la croyance.

°1751) Cf. PIERCE, *Comment se fixe la croyance*, dans *Revue philosophique*, 1878, p. 556.

°1752) Cf. PEIRCE, *Comment rendre nos idées claires ?* dans *Revue philosophique*, 1879, p. 48.

°1753) Cf. *Collected Papers*, t. I, p. 549.

°1754) Nous avons un peu simplifié la classification de Peirce qui, prenant (à juste titre d'ailleurs) *l'abstraction logique* comme un genre, en énumère trois espèces : 1) l'induction ; 2) l'abstr. hypostatique ; 3) l'abstr. abductive.

°1755) Cf. *Collected Papers*, t. VI, p. 7-34, reproduction de l'art. « *Architecture of Theories* », dans *Monist*, janv. 1891.

°1756) Cf. *Collected Papers*, t. I, p. 27.

°1757) Sur cette théorie, cf. plus haut, [§69](#) et [§206](#) et [§259](#), et [§363-366](#) (St. Thomas) et aussi, [§409](#).

°1758) Cf. en particulier la philosophie de saint Augustin, [§147, sq.](#), et de saint Thomas, [§253, sq.](#).

°1759) D'après cette définition précise, il est contradictoire de parler d'un « être de raison » *réel*. Quand Peirce le fait, il parle improprement : il s'agit en fait d'un « être de raison » avec un *fondement* dans le *réel*.

°1760) Cf. *Collected Papers*, t. 5, p. 101. Peirce pense être en cela du même avis que Duns Scot ; mais le formalisme scotiste (cf. plus haut, [§286](#)) n'a qu'un rapport fort lointain avec le pragmatisme.

°1761) Telle est la théorie thomiste où la faculté de connaissance est d'abord passive ; cf. plus haut, [§81](#).

°1762) Cf. *Collected Papers*, t. 5, p. 457 : on trouve là un article écrit en 1903 où Peirce s'efforce d'expliquer la théorie exposée en 1878 dans l'article « *Comment se forme la croyance* » (Rev. Philos.).

°1763) Cf. *Collected Papers*, t. 5, p. 457.

°1764) Cette *affirmation* est la *croyance*, (ou l'habitude d'esprit) qui « fait » la vérité pragmatique.

°1765) Cf. *The World and the Individual*, cité par BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, II, p. 1054.

°1766) Cf. *The Religious Aspect of Philosophy*, p. 419-420.

°1767) *The Religious Aspect of Philosophy*, p. 14.

°1768) Cf. *The Conception of God*, 1897, p. 42. Cet ouvrage collectif contient un article intéressant de Royce.

°1769) Cf. plus haut, [§134](#), la valeur du néo-platonisme.

°1770) Cf. son ouvrage : *The Problem of Christianity* où il se souvient sans doute de sa première formation religieuse.

°1771) Cf. *The Problem of Christianity*, II, XI^e confér.

°1772) Cf. *The Problem of Christianity*, II, p. 273.

°1773) Cf. son opuscule *War and Assurance*, écrit en 1914.

°1774) Voir le principe fondamental de Royce, plus haut, [§560](#).

°1775) Il avait épousé en 1886, Alice Chipman, dont il eut cinq enfants.

°1776) Cf. son ouvrage : *The Influence of Darwin*.

°1777) C'est pourquoi on appelle parfois sa philosophie, un *naturalisme transactionnel*.

°1778) Cf. *Knowing and the Known*, p. 104. Dewey lui-même a témoigné en 1950 que cet ouvrage fait en collaboration avec Bentley exprimait bien sa philosophie.

°1779) Cf. *Logic. The Theory Of Inquiry*, p. 104-105.

°1780) Cf. *How we Think*, éd. 1931, p. 100-109.

°1781) Voir plus haut les présupposés empiriques de Dewey, [§567](#).

- °1782) Voir plus haut, le cas de W. James, [§549](#).
- °1783) Cf. *Logic. The Theory of Inq.*, p. 128.
- °1784) Cf. B. RUSSEL, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, p. 408.
- °1785) Cf. *Problem of Men*, p. 344, N° 12.
- °1786) Voir les protestations de W. James, plus haut, [§547](#).
- °1787) Cf. *Art as Experience*, p. 3.
- °1788) Dewey explique en ce sens la devise démocratique : « Liberté, égalité, fraternité » ; cf. *The Public and its Problem*, p. 150-151.
- °1789) Cf. D. VICTOROFF, *G. H. Mead sociologue et philosophe*, Paris, P. U. F., 1953.
- °1790) Cf. *Mind, Self and Society*.
- °1791) Cf. *The Philosophy of the Act*, p. 228.
- °1792) Le langage est en effet un des moyens les plus efficaces pour agir sur les autres et résoudre les problèmes sociaux.
- °1793) Cf. *Movement of the Thought*, p. 168.
- °1794) Cf. *Mind, Self and Society*, p. XXI, en note.
- °1795) Cf. *The Philosophical Basis of Ethics*, dans *International journal of Ethics*, 1908, p. 316-317.
- °1796) On trouve des réflexions toutes semblables en saint AUGUSTIN, *Confess.*, XI, XVII, 23 ; B. A., 14, p. 309.
- °1797) *The Philosophy of the Present* (édité par A. B. Murphy), p. 90.
- °1798) Cf. *Philosophy of the Present*, Préface de l'édit., p. XI, en note.

°1799) Cf. *Reason in Common Sense*, p. 21. Santayana y utilise l'expression aristotélicienne de l'âme *entéléchie* du corps (cf. plus haut, §77 et §80 : âme forme substantielle).

°1800) Santayana est beaucoup moins précis que saint Thomas et Aristote, cf. °1799.

°1801) Cf. *Scepticism and Animal Faith*, p. 290.

°1802) Cf. *Brief History of my Opinions*, dans *Contemporary American Philosophy* (sous la direct. de ADAMS et MONTAGNE, 1930), t. II, p. 254.

°1803) *loc. cit.*, [°1802], p. 255.

°1804) Cf. plus haut, [§114-115], et la réfutation, [§116].

°1805) *loc. cit.*, [°1802], p. 265.

°1806) Cf. *Obtiter dicta*, p. 140.

°1807) Cf. [PDP §548-552], la loi de « dépendance empirique » de l'intelligence ; et sa *spiritualité*, [PDP §647].

°1808) Cf. *Dynamic Idealism*, p. 159.

°1809) SJJ : Ici Thonnard dit : « *Dynamic Idealism*, p. 297 », ce qui n'a pas de sens.

°1810) LOISY, *Autour d'un. petit livre*, p. 198.

°1811) LOISY, *Quelques Lettres*, p. 234. Cf. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 198-199.

°1812) « In ipso enim vivimus, movemur et sumus » : Discours de saint Paul aux Athéniens, [Ac 17 : 28].

°1813) Ia, q. 8.

°1814) Bergson a repris cette méthode avec une remarquable maîtrise. Cf. plus bas, §599. et la critique, §603.

°1815) C'était déjà l'avis de saint Bonaventure ; cf. plus haut, §279. Il faut noter cependant que Dieu est présent à l'âme à titre de *cause créatrice* plutôt que *d'objet connu* ; c'est pourquoi le moyen ordinaire de saisir même son existence, est la démonstration *à posteriori*, remontant des effets à la cause.

°1816) Cf. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, p. 295-298.

°1817) Cf. l'art. *Immanence*, dans *Dict. Apol.*, col. 579-593, par A. VALENSIN qui en montre bien la légitimité et aussi les limites. Voir plus bas, §687, la *méthode d'immanence* de Blondel qui, en reprenant celle des modernistes, l'approfondit et la précise pour éviter tout danger de panthéisme et de rationalisme.

°1818) L'encyclique « *Pascendi* » montre la suite des déductions modernistes en ce qui concerne le culte, l'inspiration des livres saints, l'histoire de l'Église, ses rapports avec l'État, etc...

°1819) *Les Deux Sources*, p. 257.

°1820) *Matière et Mémoire*, p. 218.

°1821) Bergson a écrit cependant : « Nous ne voyons pas pourquoi la science de la matière n'atteindrait pas un absolu. Elle s'attribue instinctivement cette portée, et toute croyance naturelle doit être tenue pour vraie, toute apparence pour réalité, tant qu'on n'en a pas établi le caractère illusoire... Les articulations de l'intelligence viennent s'appliquer exactement sur celles de la matière, tout comme l'intuition est faite pour saisir l'esprit en nous et dans l'univers en tant que mouvant et temps réel » (*La pensée et le mouvant*, p. 45).

°1822) On dirait, en termes scolastiques, que l'intuition bergsonienne exclut toute « *species* », aussi bien *l'espèce impressa* que *l'espèce expressa*.

°1823) *Revue de métaph.*, janvier 1903 ; définition citée par le *Vocab. techn. de phil.*, art. *Intuition*, sens D.

°1824) On se rappelle les antinomies de Kant : cf. plus haut, [§408](#).

°1825) Cf. *Vocab. techn. de phil.*, art. *Inconnaissable*, p. 358, observation de Bergson.

°1826) Cf. CHEVALIER, *Bergson*, p. 78 : « L'absolu que nous pouvons prétendre saisir de la sorte, n'est pas l'Absolu en soi... mais c'est, pourrait-on dire, un absolu *secundum quid* (expression de saint Thomas, Ia, q. 70, a. 2) ».

°1827) *Évolution créatrice*, p. 290.

°1828) *Évolution créatrice*, p. 272.

°1829) Cf. plus haut, [§529](#). À noter que la critique thomiste tend au contraire à reconnaître aux affirmations scientifiques, une *vraie valeur objective*, mais indirecte, traduite en symboles mathématiques. Cf. MARITAIN, *Les degrés du Savoir*, p. 269 et suiv.

°1830) C'est-à-dire, la *même réalité* connue sous divers aspects par l'intelligence et les sens.

°1831) Ainsi, la possession parfaite d'une vertu « incline l'intelligence à porter spontanément, sans raisonner, un jugement droit sur les choses qui se rapportent à cette vertu ». Cf. Saint Thomas, Ia., q. 1, a. 6, ad 3. MARITAIN, *La philos. bergson.*, 2e éd., p. 175-188.

°1832) Le Card. Mercier pense qu'« il nous est impossible *d'affirmer avec certitude l'existence* d'une ou de plusieurs réalités *extramentales*, sans employer le principe de causalité » (*Critér. génér.*, éd. 1911, p. 360).

°1833) Cf. plus bas, [§599](#) et [§603](#), l'usage fait par Bergson de cette intuition surnaturelle, et la valeur de cette méthode.

°1834) Il sera résolu grâce à l'intuition mystique, cf. plus bas, [§602](#).

°1835) *Les Deux Sources*, p. 119.

°1836) Cf. par exemple, *Évolution créatrice*, p. 217, 237, etc.

°1837) Lettres au P. de Tonquédec, publiées dans les *Études* du 20 févr. 1912. Cf. FARGES, *La philos. de M. Bergson*, p. 462-465. « De tout cela, disait Bergson, se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre... et par conséquent la réfutation du monisme et du panthéisme en général. Mais pour préciser encore ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les *problèmes moraux* » (Ile lettre, *Études*, p. 515).

°1838) *Essai sur les données imméd. de la consc.*, p. 132.

°1839) « En tirant sur sa chaîne, l'animal ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, au contraire, la conscience libre brise sa chaîne... Au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan... , l'homme seul a sauté l'obstacle » (*Évolution créatrice*, p. 286-287). Cf. FARGES, *La phil. de M. Bergson*, p. 249-250.

°1840) « L'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous... capable de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort » (*Évolution créatrice*, p. 294). Cf. FARGES, *La phil. de M. Bergson*, p. 259.

°1841) *Les Deux Sources*, p. 283-284.

°1842) Cf. CHEVALIER, *Bergson*, p. 171-172.

°1843) Sur la mémoire bergsonienne, cf. MARITAIN, *La Phil. bergs.*, 2e éd., p. 255-281.

°1844) Il y a en toute connaissance sensible (spécialement dans la mémoire) une activité supérieure à l'ordre physique ou physiologique, et donc, déjà *immatérielle* ; mais d'une façon imparfaite, restant soumise à plusieurs conditions matérielles. L'indépendance n'est pleinement réalisée que dans l'intelligence (et la volonté). Cf. [PDP §653].

- °1845) *Les Deux Sources*, p. 244.
- °1846) *Les Deux Sources*, p. 235.
- °1847) *Les Deux Sources*, p. 24.
- °1848) Formule de GUYAU dans son ouvrage intitulé : *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, cf. plus bas, [§606.1](#).
- °1849) *Les Deux Sources*, p. 270.
- °1850) *Les Deux Sources*, p. 273.
- °1851) *Les Deux Sources*, p. 273.
- °1852) *Les Deux Sources*, p. 276.
- °1853) *Les Deux Sources*, p. 281.
- °1854) Ici comme plus haut [[§593](#)], le système peut aussi se comprendre en un sens *panthéiste* qui ferait du bergsonisme une sorte d'hégélianisme réaliste.
- °1855) C'est la morale et la religion *statiques*.
- °1856) C'est la morale et la religion *dynamiques*.
- °1857) Cf. Dieu dans le bergsonisme, p. 45.
- °1858) Cf. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 3e partie : *Les deux bergsonismes*.
- °1859) Encyclique du pape Léon XIII ; Cf. *Le Néothomisme*, plus bas, [§707](#).
- °1860) Nietzsche pense en effet qu'il faut obéir aveuglément à son instinct vital et que la liberté est une illusion.
- °1861) *La philosophie de Nietzsche*, p. 149.

°1862) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 1022.

°1863) Sur ce mouvement en général, cf.

A. MESSER, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1926.

M. WITTMANN, *Die moderne Wertethik*, 1940.

°1864) Cf. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 1083.

°1865) Sur la doctrine de l'Église catholique, cf. J. FOLLIET, LORSON, etc., *Racisme et catholicisme*, Tournai, 1939 ; — BRESSOLES, D'HARCOURT, Y. DE LA BRIÈRE, etc., *Racisme et Christianisme*, Paris, 1939.

°1866) Cf. E. BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 492-494.

°1867) Voir plus haut, [§427 sq.](#), spécialement [§428 \(2\)](#).

°1868) Pour exprimer cet « ensemble », Dilthey affectionne le mot Zusammenhang. Sur la conception d'A. Comte ; cf. plus haut, [§461](#).

°1869) *Préface*, écrite pour l'édition de ses oeuvres par Dilthey en 1911.

°1870) « Hinter das Leben kan das Denken nicht zurückgehen ». *Ibid.*

Cf. M. REMY, *op. cit.*, p. 11.

SJJ : Je ne suis pas sûr à quoi les « *ibid.* », « *op. cit.* » et compagnie réfèrent dans ce cas-ci, ni pour toutes les autres notes mentionnant « M. REMY ».

Veut-il dire *Le monde de l'esprit*, dans la [bibliographie](#) ?

°1871) Voir l'étude de Dilthey : « *De notre croyance à la réalité du monde extérieur* », (1890) ; trad. M RÉMY, [loc. cit.](#), I, p. 95-144.

°1872) Discours prononcé en 1903. Cf. M. REMY, [op. cit.](#), I, p, 15.

°1873) Parmi ces « aspects secondaires », il y a souvent les mobiles personnels qui expliquent les décisions libres des acteurs historiques : rois, généraux, meneurs, etc. : Dilthey ne cherche pas, comme d'autres historiens, à reconstituer ces « tranches de vie » personnelles, mais plutôt à dégager le sens universel de l'histoire, pour en fonder la vérité immuable.

°1874) Sur la valeur philosophique de cette solution, malgré son union intime avec la Foi ; cf. plus haut, [§177](#), surtout [§244](#).

°1875) Cf. la définition donnée par PIE XII en son *Discours au Xe Congrès des Sciences histos.* (7 sept. 1955) : « Le terme *Historisme* désigne un système philosophique tel qu'on ne voit, dans la connaissance du vrai, dans la Religion, la morale et le droit, bref en toute réalité spirituelle, rien d'autre que *changement* et évolution ; et par conséquent, on rejette tout ce qui est permanent, éternellement valide et absolu ». Cf. *Discorse Radiomessaggi di S. S. Pio XII Tip. vatic.*, V, p. 212.

°1876) M. BOSCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, p. 111.

°1877) Par ex. : *Qué es Filosofía ?* Madrid, Rev. de Occidente, 1958. — Cf. J. P. BOREL, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, Neuchâtel, 1959.

°1878) Simmel a écrit sur Bergson, en 1914, un article sympathique, repris dans le recueil : *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam, 1922.

°1879) Hegel, par exemple, a écrit « *La phénoménologie de l'Esprit* » ; cf. plus haut, [§422](#).

°1880) Il est difficile de dire en quelle mesure Husserl a été influencé par Descartes et Kant, bien qu'il montre en son oeuvre qu'il les connaissait : mais le caractère d'une « critériologie » est de faire abstraction de toute tradition préalable et de se présenter comme un commencement absolu.

°1881) Il y a trois *données* indispensables pour poser le problème critique : cf. PDP [§884](#) ; et plus haut, [§395](#).

°1882) Sur les notions *d'ordre réflexe* et *ordre spontané*, cf. PDP [§887](#)]

°1883) Cf. plus haut, l'objection de Hume, [§384bis](#) et la loi kantienne, [§401](#).

°1884) Cf. Thèse N° 4, PDP [§889](#). Le problème critique dans toute son extension est exactement celui que pose Husserl.

°1885) Ces définitions relèvent de la psychologie expérimentale qui classe les diverses formes d'activités intellectuelles ; cf. PDP [§584-586](#) ; et leurs lois d'origine, PDP [§595-597](#).

°1886) Voir cette définition PDP [§879](#).

°1887) En prenant « *science* » au sens thomiste, non comme *science moderne*.

°1888) Cf. plus bas, [§630](#), le sens de *l'idéalisme transcendantal* de Husserl. La divergence signalée serait importante à l'égard des faits historiques connus par Révélation, comme la « vie de Jésus » ; mais Husserl n'en parle pas.

°1889) Voir ces définitions PDP [§879](#).

°1890) *Erfüllung* signifie *l'acte de remplir*, que traduit mal ici « accomplissement » ; nous disons : *l'emplissage*, mot peu usité qui a l'avantage d'éviter le sens péjoratif de *remplissage* ; certains emploient le néologisme « remplissement », qui n'est pas plus clair.

°1891) Cf. *Logischen Untersuchungen*, N° 48, p. 165.

°1892) Cf. *Cartesian. Meditationen*, p. 52.

°1893) Cf. *Logischen Untersuchungen*, II, N° 6, p. 122-123.

°1894) Cf. *Formale und transcendent. Logik*, p. 141.

°1895) Cf. PDP [§178](#) ; on peut dire de même « Ens et unum » ou « Ens et bonum convertuntur ».

°1896) Cf. *Ideen*, I, N° 146.

°1897) Husserl emploie le terme kantien *Vernunft* que l'on traduit d'ordinaire par « raison », opposé à *Verstand*, faculté de raisonnement ; mais comme nous l'avons dit, *ratio* en vocabulaire thomiste signifie cette faculté de raisonnement, tandis que *intellectus* désigne une faculté d'intuition comme « Vernunft » ; cf. plus haut, [°1256](#).

°1898) Cf. *Ideen*, I, N° 144 et 149.

°1899) D'où la définition de la « conscience » par le « néant » (*sujet* opposé à *l'être* son *objet*) dans *l'Être et le Néant de Sartre* ; cf. plus bas, [§647](#).

°1900) Cf. *Cartesian. Meditationen*, p. 165.

°1901) C'est la formule même du « *principe d'identité* » ou, sous sa forme négative « principe de non-contradiction » reconnu comme premier principe en philosophie traditionnelle ; cf. PDP [§180](#).

°1902) Voir sur ces divers points de vue, PDP [§601](#).

°1903) *Philosophie als strenge Wissenschaft*, c'est le titre d'un de ses ouvrages importants.

°1904) Cf. PDP [§472, sq.](#), l'analyse de la perception.

°1905) C'est alors qu'on passe à la deuxième forme : dans l'ordre *transcendantal* dont on parle au [§626](#).

°1906) Cf. *Ideen*, I, p. 122-123 ; Husserl décrit ainsi avec sa terminologie technique propre les deux formes que nous appelons : vérité *ontologique* (dans la chose) et vérité *formelle* ou logique (dans l'intelligence ou mieux dans le *jugement*).

°1907) Ne pas confondre cette « formale Logik » de Husserl avec la logique « formelle » d'Aristote et saint Thomas qui ne s'oppose pas à « logique transcendantale » mais « matérielle » (cf. plus haut, [§72-73](#)) ; le mot *transcendantal* est emprunté à Kant : (cf. plus haut, [§394](#)) avec lequel Husserl est d'accord pour la méthode, bien qu'il diffère de lui en métaphysique (cf. plus bas, [§630](#)).

°1908) Cf. *Ideen der Phänomenolog.*, p. 6. Husserl dit d'une façon plus technique : La réduction est « ce qui frappe de nullité tout ce qui n'est pas donné d'une manière immanente ».

°1909) Sur ce « rôle de guide » de l'objet, cf. *Cartes. Meditat.*, IIe méditation, p. 83-90.

°1910) L'analyse de Husserl aboutit à l'ordre transcendantal au sens kantien (cf. plus haut, §394) ; mais au lieu de chercher les *lois constitutives* de la vérité, elle veut dévoiler la *présence d'une évidence* apodictique qui révèle la vérité.

°1911) C'est ce qu'a fait Husserl dans ses *Logische Untersuchungen*.

°1912) On pourrait aussi parler de « phénoménologie de la perception » et « de la conscience » ; mais en pratique, les deux premiers plans sont inséparables.

°1913) Husserl s'était d'abord proposé de construire lui-même la philosophie ; mais il jugea rapidement que la tâche dépassait les forces d'une vie humaine et il se contenta d'en tracer la méthode et d'en présenter une introduction générale.

°1914) Cf. *Cartesian. Meditat.*, IIe Méditation. Les trois étapes peuvent se concevoir en chaque science spéciale.

°1915) Voir ces six formes dans Q. LAUER, *Phénoménologie de Husserl*, p. 340, note 4 : nous les donnons en expliquant les termes techniques plus difficiles à comprendre,

°1916) Cette conclusion pose un problème sur le sens du « moi transcendantal » ; voir la solution plus bas, §627.

°1917) Cf. *Ideen*, I, N° 103, p. 242. Husserl appelle, en termes techniques, cette « ultime critique », une « auto-interprétation de la subjectivité, qui pénètre le sens de ses fonctions transcendantales ».

°1918) Cf. *Cartesian. Meditat.*, Ire méditation, N° 8 et 9.

°1919) Sur cette division, cf. plus haut, §266-267, et aussi PDP §868-870.

°1920) Ce sont la psychologie (rationnelle), la cosmologie, la théodicée : classification inspirée de Kant et de Descartes.

°1921) Sur ce néologisme, cf. Q. LAUER, *Phénomén. de Husserl*, p. 380.

°1922) Voir en Esthétique, l'oeuvre de Théodor LIPPS, *Aestetik* (2 vol.) ; et de Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*.

°1923) Cf. *Cartesian. Médit.*, IIIe méditation, p. 96-98.

°1924) Cf. plus haut, [§327](#), et plus bas, Conclusion, [§631](#).

°1925) Ces quatre notions sont : absolu, relatif ; acte et puissance. Cf. [PDP [§192](#)]. C'est en développant méthodiquement ces évidences fondamentales que notre philosophie aboutit à couronner la double « ontologie » du monde corporel et de notre âme spirituelle par la théodicée ; et l'on pourrait soumettre à la méthode des « réductions » chacun des pas de ce progrès pour en montrer l'infailible vérité : ce serait la « philosophie *scientifique* » dont parle Husserl.

°1926) Cf. *Ideen*, I, p. 115.

°1927) En ce sens, il n'y a *rien* en dehors de cet « Être » ; mais tout *autre* en *participe*.

°1928) Cf. *Ideen*, I, p. 370-371 ; traduct. Ricoeur, p. 506.

°1929) Du moins l'existence dont nous avons l'intuition immédiate dans l'expérience fondamentale : celle du moi pensant et du monde externe.

°1930) Cf. *Erfahrung und Urteil*, p. 48. Le monde est « vraiment être » en étant revêtu d'infailible vérité par l'intuition de la conscience.

°1931) Sur *l'existence comme pur possible*, cf. [PDP [§950](#)].

°1932) Cf. *Ideen*, I, p. 221-222.

°1933) Ces quatre Traités sont : Logique, Philosophie naturelle (qui comprend la cosmologie et la psychologie), Métaphysique et Morale philosophique.

°1934) L'« à priori » est une notion technique de Kant qui désigne l'ordre réflexe, distinct de l'ordre spontané comme *avant* lui et *au-dessus* de lui.

°1935) Cf. sur ce point PDP [§946-952](#). Notons que le « *réel possible* » est intermédiaire entre l'être de raison, *incapable* d'exister et le *réel actuel* qui existe en fait.

°1936) Cf. plus haut, [[°1931](#)]. Notre [Précis de Philosophie](#) utilise la technique thomiste : on pourrait aussi utiliser celle de l'augustinisme, du scotisme, du blondélisme, etc., à condition d'en mesurer partout la valeur par l'application de *l'évidence apodictique*.

°1937) Sur l'« être premier connu », cf. PDP [§579](#) ; sur le principe de causalité, PDP [§230-236](#) ; sur le principe de participation, PDP [§953-957](#).

°1938) On peut se demander si de tels phénomènes naturels authentiquement religieux existent dans l'humanité qui, de fait, est toute entière établie dans l'ordre *surnaturel*. Voir plus loin, la philosophie de Blondel, [§684](#), qui répond mieux à ce problème.

°1939) Sur ce point, cf. la conclusion, plus bas, [§636](#).

°1940) Sur cette notion d'« *amour* », cf. PDP [§709](#), et sur la notion d'« *appétit* », PDP [§682, sq.](#)

°1941) Cf. plus haut, [[§159](#)] ; Scheler parlerait du monde comme oeuvre, non de la Vérité, mais de l'Amour divin.

°1942) Cf. *Post-scriptum*, (trad. P. Petit 1941), p. 78-79.

°1943) Cf. A. De WAELHENS, *Une Philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Louvain, 1951. — Les temps modernes, 17, Paris, 1961 (numéro spécial sur Merleau-Ponty).

°1944) Cf. A. De Waelhens, [loc. cit.](#), p. 75.

°1945) Cf. R. VERNEAUX, *L'Athéologie mystique de G. Bataille*, dans *La connaissance de Dieu* (Recherches de Phil., III-IV), 1958 ; cf. p. 126-160.

°1946) Cf. S. CRÉPIN, *A. Camus, Essai de bibliographie*, Bruxelles, 1960.

°1947) Cf. *Le cycle de la destinée morale*, PDP [§1098](#).

°1948) Heidegger les appelle « existentiels » quand ils concernent le *moi*.

°1949) Cf. PDP [§201](#) ; mais cette notion de *contingence*, comme celle d'être, est très riche et doit être analysée : cf. PDP [§797](#).

°1950) Sur l'intuition du « moi pensant », cf. PDP [§630](#).

°1951) Même en son livre de 1960, qui se donne pour une apologie du *marxisme*, Sartre reste fidèle à cette thèse, comme le montre bien, dans *Rev. de Phil. de Louvain*, 65, 1962, 79-99, A. De WAELHENS, *Sartre et la raison dialectique* : cf. p. 85 et 99.

°1952) Elle est le « sujet pur » au sens de Heidegger : cf. plus haut, [[§622](#)]. Voir le texte dans BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 163 [SJJ : je ne sais pas à quel livre il réfère ici. *La philosophie contemporaine en Europe ?*]. Notons ici quelques termes techniques qui peuvent prêter à confusion : L'être objectif des sciences est appelé « Dasein » par Jaspers ; mais c'est le « Seiende » ou *l'être brut* de Heidegger. Le sujet existant s'appelle « Existenz » pour Jaspers, et c'est le « Dasein » de Heidegger. Quant à l'Être de la troisième sphère, c'est la « Transcendance », terme propre à Jaspers qui, d'ailleurs est beaucoup plus sobre que Heidegger en ce domaine.

°1953) Telle est la solution des philosophes chrétiens, comme saint Augustin et saint Thomas ; cf. plus haut, [§258](#).

°1954) Il y aurait là un sentiment d'orgueil que réproouve l'honnêteté naturelle.

°1955) Cf. R. VERNEAUX, *Leçons sur l'existentialisme*, p. 151.

°1956) Sans l'appeler ainsi, G. Marcel retrouve cette loi bien établie en scolastique ; cf. [PDP [§548](#)].

°1957) Voir sur ce point la *conclusion générale*, ci-bas, [§655](#).

°1958) Sur Brightman, cf. plus haut, [[§580](#)] : il est bien le disciple de Bowne, mais il rejette la thèse essentielle du personnalisme chrétien.

°1959) Cf. *Personalism*, cité par MUELDER et SEARS, *The Development of American Philosophy*, p. 290.

°1960) [Ibid.](#). — Il faudrait pourtant mieux analyser le caractère *analogique* de la notion de personne, pour justifier pleinement cette doctrine de soi très juste.

°1961) Cf. *La métaphysique augustin.*, plus bas, [§701](#) et [§704](#).

°1962) Cf. J. W. BUCKHAM et G. M. STRATTON, *G. H. Howison, Philosopher and Teacher*, 1934.

°1963) Dans son *Introd. aux existentialismes*, Mounier insiste sur la valeur de l'existentialisme *chrétien* qui est le seul vrai pour lui. Pourtant, dans son plan d'action, il s'adresse à quiconque admet la valeur de la personne.

°1964) *Le personnalisme*, cité par L. Guissard, [loc. cit.](#), p. 57.

°1965) *Manifeste au service du personnalisme* (cité, [ibid.](#), p. 44).

°1966) Mounier n'a pas examiné la valeur *en droit*, de la vocation purement *contemplative* ; il parle aux « gens du monde » ou, peut-être, présente-t-il son cas personnel comme « témoignage », à la manière des existentialistes.

°1967) Ces deux ouvrages sont traduits en français.

°1968) Voir cette « méthode cartésienne » plus haut, [§318](#), et son appréciation, [§321](#) et [§323](#).

°1969) Cf. F. CESSÉLIN, *La Philosophie organique de Whitehead*, p. 15.

°1970) Sur ce point, Whitehead reprend la critique de Bergson : cf. plus haut, [§587](#).

°1971) Cf. *Science and the Modern World*, p. 34.

°1972) Sur cette distinction, cf. PDP [§602](#).

°1973) Cf. tout le chap. sur la *Critique : Problème de la vérité*, PDP [§871](#), [sq.](#) ; et spécialement la conclusion, PDP [§925](#).

°1974) Sur ces premiers philosophes, cf. plus haut, [§8](#) et [§14](#).

°1975) Cette négation de la substance est un « présumé empirique » que nous avons déjà vu chez Dewey : cf. plus haut en ce chapitre, art. 2, [§567](#).

°1976) Cette définition met en relief le *réalisme* de la doctrine : l'événement, s'il n'est pas une substance, n'est pas non plus une pure idée ou une création subjective ; c'est le *devenir réel* en ses diverses étapes.

°1977) Cf. *Principles of Natural Knowledge*, I, 2.

°1978) Pour expliquer cet aspect de la nature, Whitehead s'inspire plutôt des Idées éternelles de Platon, cf. plus bas, [§666](#).

°1979) Cf. plus haut, [§660.1](#), les réserves à faire sur sa méthode.

°1980) Sur cette appellation, voir [°1984](#).

°1981) Cf. *Science and the Modern World*, p. 56. Cette théorie qui reflète le « préjugé empiriste » signalé à la note [°1975](#), est aussi un effort désespéré pour lui donner un sens philosophique.

°1982) Ces exemples, très succinctement évoqués, exigeraient pour être pleinement compris, d'amples développements scientifiques ; mais ils contiennent toujours quelques aspects fondamentaux qui relèvent du bon sens, et c'est par là seulement qu'ils sont utilisables en philosophie.

°1983) Cf. PDP [§430](#) (l'intuition sensible) et PDP [§896](#), sa valeur.

°1984) Nous appelons cette théorie « monadique », parce qu'elle conçoit l'« occasion d'expérience » à la façon de la *monade* de Leibniz : cf. [§664](#).

°1985) Cf. Précis de Phil., PDP [§336](#), et PDP [§916](#). Whitehead n'oppose pas les *sciences* au bon sens, mais sa théorie *philosophique* exclut le bon sens en interprétant mal les sciences.

- °1986) Cf. plus haut, [§362](#) : nature des « monades ».
- °1987) Cf. les définitions fondamentales, [§661](#).
- °1988) Cf. la théorie de l'appétit, PDP [§682](#), [sq.](#).
- °1989) Cf. *Science and the Modern World*, p. 18.
- °1990) Les réalités inorganiques, dit Whitehead, « sont des véhicules qui reçoivent, emmagasinent, dans une serviette, et restituent sans perte ni gain » (cité par F. CESSÉLIN, *La phil. organique de Whitehead*, p. 37).
- °1991) Voir plus bas, *conclusion*, [§674](#).
- °1992) Se rappeler que, pour Whitehead, un morceau de fer, un pommier, un chien, etc., n'est qu'un « événement ».
- °1993) Sur les *universaux*, cf. plus haut, [§205](#) et [§214](#).
- °1994) Cf. *Process and Reality*, p. 66.
- °1995) L'« *associationnisme* » était l'école dominante en Angleterre depuis James Mill et John Stuart Mill ; cf. plus haut, [§484](#), [\(c\)](#).
- °1996) Cf. *Process and Reality*, p. 168.
- °1997) Si on interprétait cette *insertion* en donnant aux Objets éternels une *réalité indépendante* du monde sensible, on se rapprocherait de S. Augustin.
- °1998) Cf. *Religion in the Making*, p. 76. Notons que la Foi catholique, bien qu'elle suppose admise l'existence de Dieu, n'exige pas qu'on en fasse d'abord la *démonstration philosophique*. On peut très raisonnablement commencer par la Foi, comme le montre saint Augustin, en *De lib. arbitrio*, II, ii, 5.
- °1999) *Science and the Modern World*, p. 228. — Notons que Whitehead parle plutôt *d'objets* que *d'idées* éternelles. Dans notre exposé, les deux mots sont synonymes.

Notes de bas de page (°2000 à °2399)

°2000) *Science and the Modern World*, p. 231.

°2001) À ce point de vue, la définition de Dieu est à rapprocher du « Centre de jaillissement de l'Élan vital » bersonien : cf. plus haut, §602 ; mais Whitehead n'admet pas la valeur du témoignage des mystiques : il n'a confiance qu'en la science moderne.

°2002) Cf. *Religion in the Making* (tr. p. 128). C'est la négation de la *substance*, telle qu'elle est définie par Descartes.

°2003) Cf. plus haut, §159 (saint Augustin) et §275.

°2004) Cf. §674. — On pourrait expliquer la *Nature primordiale* comme un acte d'évaluation par lequel Dieu fait passer un certain nombre de *possibles éternels* sagement ordonnées entre eux, dans le *réel changeant*. Cet acte dirige ainsi et parfait la *créativité* qui est en elle même indéterminée. — Mais on revient par là au premier aspect expliqué plus haut, §667, qui s'harmonise difficilement avec l'aspect de la « nature conséquente ».

°2005) Cf. *Conférence sur l'Immortalité*, éd. F. CESSÉLIN, *La phil. organique de Whitehead*, p. 231.

°2006) Cf. *ibid.*, p. 232-233.

°2007) Whitehead ne le dit pas clairement, car il prend toujours les choses de très haut ; mais sa façon de parler de la « morale » au sens ordinaire du mot suggère cette interprétation.

°2008) Cf. *Religion in the Making* (éd. fr., p. 115). Whitehead a même essayé de prouver sa thèse que « tout bien réel est limité », en partant de *l'histoire des mathématiques* : cf. sa Conf. : *Les mathématiques et le bien*, (éd. Cesselin, *op. cit.*, p. 219-225) ; mais sa démonstration semble bien être

une *pétition de principe* : au lieu de prouver que le Bien infini est impossible, il suppose, comme un fait constaté, que l'idéal est irréalisable, donc, irréel.

°2009) Cf. *Adventures of Ideas* : « À travers ce livre dit l'auteur, p. 11, je me propose de considérer critiquement la sorte d'histoire que les idées peuvent avoir dans la vie de l'humanité ». Il s'agit bien des Idées éternelles, guidant la « créativité de la nature » vers une perfection meilleure.

°2010) Cf. *Adventures of Ideas*, p. 70. (Liberty — practicability of purpose).

°2011) Cf. saint AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XXI, ch. 8, 5 ; B. A. ; 37, 419-421.

°2012) Cf. *Adventures of Ideas*, p. 47.

°2013) Cf. *Religion in the Making*, (tr. fr.), p. 125.

°2014) Cf. *Adventures of Ideas*, p. 241.

°2015) Cf. *Modes of Thought*, p. 15 et 19.

°2016) « Activity is the self-enjoyment of Importance ». *Modes of Thought*, p. 161.

°2017) *Modes of Thought*, p. 39.

°2018) Whitehead interprète ainsi à son point de vue, la parole de Jésus : « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité » [Jn 4 : 23-24].

°2019) Cf. *Religion in the Making*, (tr. fr.), p. 104.

°2020) [Ibid.](#).

°2021) [Ibid.](#), p. 101.

°2022) [Ibid.](#), p. 152-153.

°2023) [Ibid.](#), p. 103, note 1.

°2024) Cf. *Concept of Nature*, p. 73.

°2025) Cf. *Le Phénomène humain*, p. 21.

°2026) Voir plus haut, [§606](#), la théorie des « Retours éternels » de Nietzsche.

°2027) Hypothèse au sens valable en sciences positives ; cf. plus haut, [§472](#).

°2028) Ce principe s'exprime aussi dans la théorie fondamentale de la « créativité » selon Whitehead ; cf. plus haut, [§659](#).

°2029) Cf. *Le Phénomène humain*, p. 57-58.

°2030) Cf. [§362](#) ; Leibniz, il est vrai, propose explicitement une *philosophie* idéaliste, tandis que Teilhard s'en tient à une hypothèse scientifique.

°2031) Excellente définition de la « réflexion spirituelle » (cf. *Le Phénomène humain*, p. 181-182).

°2032) Cf. [§259](#) (thomisme, philosophie de *l'être*) et [§262](#) (rôle de l'intuition intellectuelle).

°2033) *Comment je vois*, essai inédit ; cité par G. Crespy, *La pensée théologique de Teilhard de Ch.*, p. 116-117. Toutes nos citations en cette section 3 reviennent à cette source.

°2034) SJJ : « multiplie pur » ? Tel quel dans l'original...

°2035) Les théologiens ne sont pas d'accord sur l'orthodoxie de cette solution surtout dans son application au dogme du péché originel. Mais on ne peut mettre en doute, subjectivement, la pleine fidélité de Teilhard à la Foi catholique.

°2036) Telle est la méthode de notre philosophie ; cf. PDP [§186, sq.](#).

°2037) Cf. plus haut, [§514](#), le réalisme social de Durkheim ; et [§508](#), (4), la « Völkerpsychologie » de Wundt.

°2038) Voir la théorie kantienne de l'autonomie, plus haut, [§419](#).

°2039) En grec : Νόησις Νοήσεως Νόησις.

°2040) BRÉMOND, *Newman*, p. 395.

°2041) En abordant la Foi de l'Église romaine, Newman accepte d'ailleurs tout le système doctrinal du dogme catholique.

°2042) Explication donnée par Blondel, dans *Archivio di Filosofia*, X, 1932, p. 7-8.

°2043) Blondel se sépare explicitement de Descartes, dans son article : *Le christianisme de Descartes*, dans *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1896.

°2044) Évidemment, Blondel ne prend pas « rationalisme » au sens de l'hérésie qui ramène la vérité révélée aux limites de notre raison, mais au sens d'un *exposé purement rationnel*. Voir la Réponse de Blondel, dans ROMÉYER, *La phil. relig. de Blondel*, p. 115-118.

°2045) « Blondel a dit bien des fois que tout son effort philosophique était né en un sens de ce scandale et du souci d'y mettre fin : Comment se fait-il que je doive vivre une vie que je n'ai pas voulue ? Que j'y porte des responsabilités immenses sans m'en être consciemment chargé ? » P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la phil. blondélienne*, p. 16.

°2046) Cf. *La Pensée*, I, p. 30, sq.

°2047) Cf. *La Pensée*, II, p. 45.

°2048) La *Méthode abstraitive* est en effet celle du thomisme : cf. plus haut, [§263](#). Mais Blondel ne comprend pas l'abstraction comme saint Thomas.

°2049) Cf. *Procès de l'Intelligence* (cité par Archambault, *Initiation à la phil. blondélienne*, p. 117).

°2050) Voir sur ce point l'ouvrage de J. ÉCOLE sur *La métaphys. de l'être dans la phil. de Blondel*.

°2051) On peut rapprocher cette théorie de celle de la *réalité idéale* selon N. Hartmann (cf. plus haut, §[678](#)) et celle du monde idéal de Whitehead (cf. plus haut, §[666](#)).

°2052) Blondel rejoint ici les trois degrés du néo-platonisme : la matière, l'âme, l'esprit (Noûs) ; cf. plus haut, §[124](#), [sq.](#)

°2053) Voir cette théorie plus haut, §[232bis](#) et §[276](#) (saint Bonaventure).

°2054) Nous retrouvons les trois degrés d'être signalés plus haut, note [°2052](#).

°2055) Cf. plus bas, la *Philosophie catholique*, §[694](#).

°2056) *L'Action*, I, p. 148.

°2057) Voir sur ce point, *L'Action*, I, Excursus 21, p. 384, spécialement la conclusion, p. 389.

°2058) Cf. saint AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, V, ch. 9, 3 ; B. A., 33, p. 681-683 et la note, *ibid.*, p. 824-827 ; chez BLONDEL, *L'Action*, I, p. 54 sq.

°2059) Cf. P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la phil. blond.*, p. 121.

°2060) Blondel ne pouvait donner son oeuvre comme une « apologétique », sans se fermer l'accès à l'enseignement officiel ; mais s'il voulait à tout prix y entrer, c'était pour aider efficacement les penseurs incroyants à trouver la « lumière de vie ». Cette attitude est irréprochable ; bien plus, elle manifeste une Foi particulièrement vive et apostolique. Notre conclusion ne concerne que la *nature des choses*, en condamnant avec Blondel l'absurdité et l'injustice du laïcisme officiel.

°2061) Cf. plus haut, §[689](#), cette définition de la connaissance *notionnelle*.

°2062) Cf. plus haut, §[262](#), la part d'intuition dans la méthode abstraite.

°2063) Nous avons déjà relevé bien des aspects moins directs *d'influence* de saint Augustin ou de *parenté* avec sa doctrine, chez Whitehead, Max Scheler, Newman et surtout Blondel.

°2064) Cf. *Soliloqu.*, liv. I, II, 7 ; éd. « *Dialogues philos.* », p. 261-262.

°2065) Lettre de Lavelle, 11 sept. 1945, publiée dans *Giornale di Metafisica*, 1952, N° 4. p. 495.

°2066) Cf. *La Présence totale*, p. 249.

°2067) C'est par cette activité libre que l'âme se crée et devient une *personne*, en sorte qu'il s'agit d'une immortalité personnelle, bien que les notions de *substance* spirituelle et d'âme *forme pure* paraissent trop *conceptuelles* à L. Lavelle.

°2068) Cf. G. GALLI, *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, 2e éd., Torino, 1957.

A. GUZZO, *Armando Carlini*, Torino, 1960.

°2069) Sur Rosmini, cf. plus haut, [§438](#).

°2070) Cf. G. TAVARD, *Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain*, dans *Revue des Études august.*, V, 1959, P. 207-221.

°2071) *Confess.*, III, VI, II ; B. A., 13, p. 382. On a de Tillich, un essai : *Two Types of the Philosophy of Religion* ; et son cours, polycopié par un étudiant : *History of Christian Thought*.

°2072) Au centenaire, soit de la *mort* de saint Augustin (1930) soit de sa *naissance* (1954), cet intérêt s'est manifesté par d'importantes *publications collectives* :

Études sur saint Augustin (430-1930), *Arch. de philos.*, Paris, Beauchesne, 1930.

Saint Augustin, Cahier de la nouv. Journée, N° 17, 1930.

De S. Augustino, *Gregorianum*, XI, 1930.

Mélanges augustiniens, Paris, Rivière, 1931.

Miscellanea Agostiniana, 2 vol., Roma, 1930-1931.
Miscellanea Augustiniana (néerlandais), Rotterdam, 1930.
Augustian Miscellanea, London, 1931.
Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln, 1930.
 Hrsg. M. GRABMAN, J. MAUSBACH.
A Monument to St. Augustin, London, 1930.
XVe Centen. de la mort de saint Augustin, Revue de Phil., Paris, 1930.
S. Agostino, N° spécial de *Rivista Neoscolastica di Filos.*, xxiii, 1931.
Augustinus Feestnummer, Studia Catholica, Nimègue, 1930. *XV Centenario de la muerte de S. Agustin*, N° spécial de *Religion y Cultura*, XV, 1931.
Augustinus Magister, 3 vol., Paris, Études august., 1954 ; 129
 Communications et Actes du Congrès international augustin.
Estudios sobre la « Ciudad de Dios », 2 vol. ; 33 études, N° spécial de *La Ciudad de Dios*, l'Escorial, 1954.
Augustiniana, 1) de Louvain, Instit. historie. augustin., 1954 ; 2) De Naples, Instit, editor, del Mezzogiorno, 1955.
Nel centen. della nascita di S. Agostino, N° spécial *Humanitas*, IX, 1954.
S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, 1954. (Congrès de phil. ital. de Rome).

°2073) Voir cette classification des oeuvres de saint Augustin, dans F. CAYRÉ, *Patrologie*, éd. 1953, p. 111-128.

°2074) Cf. *Le grand Augustinisme* dans *L'Année théol.*, 1951, p. 305-320.

°2075) Cf. l'édition B. A., vol. 12, Introduction de G. Bardy, p. 11-251.

°2076) Ce sont : *Cont. Academicos* ; — *De beata vita* ; — *De Ordine* ; — *Soliloquia* ; — *De immort. animae* ; — *De quantitate animae* ; — *De Magistro* ; — *De libero arbit.* ; — *De Musica*, liv. VI ; cf. édition DDB, 1954.

°2077) Ch. BOYER a écrit, outre *L'Idée de vérité* (1920), *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920. — *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, 1932. — *Saint Augustin* (Les moralistes chrétiens), 1932 ; — et divers art. de revues.

°2078) Ce thomiste est, comme E. Gilson, un grand admirateur de saint Augustin : cf. dans *Les degrés du savoir*, le ch. sur *La Sagesse augustinienne*.

°2079) « Un augustinisme sans la grâce, écrit-il, voilà assurément un étrange monstre métaphysique » ; cf. *Mélanges august.* (Revue de Phil.), 1930, p. 377.

°2080) *De Civ. Dei*, VIII, ch. iv ; B. A., 34, p. 244 ; cf. la note, p. 595 : *Une synthèse de philosophie chrétienne*.

°2081) Cf. plus haut, [§168](#), l'exemple des rapports entre la grâce et la liberté.

°2082) Cf. sur ce point, *Augustinus Magister*, III, p. 173-185 et la conclusion p. 191-192 ; et *Recherches augustinienes*, II, sur *l'Illumination*, p. 81-175.

°2083) F. CAYRÉ, dans *Revue de Philosophie*, 1936, p. 308. L'auteur montre en cet article que « *le point de départ de la philosophie augustinienne serait la preuve noologique de l'existence de Dieu* » ; cf. plus haut, [§177](#).

°2084) Avec la *Philosophie de Coïmbre*, 22 ouvrages composés par les jésuites, entre 1542 et 1726, sur toute la philosophie. Cependant, le *Cursus philosophiae complutensis*, et le vaste Cours de Théologie des *Salmanticenses*, tous deux oeuvres des Carmes espagnols au XVIIIe siècle, sont franchement thomistes. Nous avons aussi signalé ([§310](#)) les oeuvres de Jean de Saint-Thomas, et de Goudin.

°2085) On y trouve encore au XVIIIe siècle deux jésuites : Côme ALAMANNI (1559-1634) auteur d'une *Summa philosophiae*, inspirée de saint Thomas, et Silvester MAURUS, commentateur d'Aristote.

°2086) Encycl. [Libertas praestantissimum](#) (La liberté humaine ; LéonXIII, 1888) 20 Juin 1888.

°2087) Encycl. [Diuturnum](#), 29 Juin 1881, et [Immortale Dei](#), 1er Nov. 1885.

- °2088) Encycl. [Arcanum divinae sapientiae](#), 10 Février 1886.
- °2089) Encycl. [Rerum Novarum](#), 16 Mai 1891.
- °2090) Encycl. [Providentissimus Deus](#), 18 Nov. 1893.
- °2091) Encyclique [Aeterni Patris](#), (4 Août 1879).
- °2092) Encycl. *Fausto appetente*, du 29 Juin 1921.
- °2093) Décision du Pape Paul V, 28 Avril 1607, confirmée par un décret de Benoît XIV, 13 Juillet 1748.
- °2094) Cf. D'ALÈS, *Thomisme*, (dans *Dict. Apol.*, col. 1667-1712) ; les décisions pontificales laissent aux penseurs une légitime liberté : cf. col. 1672, la rép. de Benoît XV au P. Ledochowski, laissant liberté aux suaréziens sur la question de la distinction entre essence et existence ; et le commentaire de MARITAIN, *Le Docteur Angél.*, p. 179.
- °2095) Cf. MERCIER, sur Balmès et ses disciples Tongiorgi et Palmieri, *Critériologie Générale*, édit. 1911, p. 91. — Voir aussi la Bibliographie [b194](#).
- °2096) Cf. G. GOYAU, *Le Card. Mercier*, (col. Les Grands Coeurs), Paris, 1930.
Revue néoscholastique, N° spécial : *La personnalité et la Philosophie de D. Mercier*, Mai 1926. Voir aussi la Bibliographie, [b194](#).
- °2097) *Les Origines de la psych. contemp.*, 2e édition, p. 457-458.
- °2098) Ainsi parlait, par exemple, Picavet, dans la *Revue philosophique*, t. xxxv (1893) ; Cf. MERCIER, *Origines de la Psych. contemp.*, p. 456-458.
- °2099) Les objections d'ordre doctrinal, d'ailleurs, n'étaient pas prises en considération par l'autorité ; cf. les précisions données par F. Van Steenberghen, dans la *Revue Néoscholastique*, fév. 1938, p. 170.
- °2100) Comme le montrent le nombre et la qualité des chercheurs du *Centre De Wulf-Mansion* ainsi que ses multiples activités. Citons en particulier la

Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) fondée en 1958, qui édite un *Bulletin d'information* annuel.

°2101) *Hist. de la Phil. médiév.*, 6e édit, I, p. 12. Les travaux de Hauréau, de Denifle et de Baeumker, à la fin du XIXe siècle, sont aussi à signaler. Nous avons indiqué plus haut, dans les diverses bibliographies de la phil. médiévale, les principales oeuvres de ce groupe.

°2102) Réponse à l'ouvrage de ROUGIER, *La scolastique et le thomisme* (1925) qui synthétise aussi la scolastique dans le thomisme, mais pour le combattre à fond, au nom de l'idéalisme.

°2103) Ce fut en 1913, la première manifestation *chez les laïcs* de la renaissance du thomisme. La réédition de 1930 en déplore seulement le ton trop hautain. — Sur J. Maritain, A. Gemelli, l'École de Louvain et aussi E. Gilson, voir la Bibliographie plus haut, [b194](#).

°2104) Cf. *Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana*, Milan, 1934, publication d'un groupe de professeurs de *l'Università del Sacro Cuore* de Milan, retraçant l'activité de la revue et des néoscolastiques depuis vingt-cinq ans.

°2105) Cf. *Indirizzi e conquiste...*, première étude, de GÉMELLI, p. 19.

°2106) Signalons parmi ses écrits : *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, et de très nombreux articles dans 4 Séries de *Contributi del laboratorio di biologia e psicologia* (où écrivent aussi ses collaborateurs) : par ex. : Recherches sur la perception, l'habileté manuelle, le caractère, etc.

°2107) Cf. *Indirizzi e conquiste...*, étude de F. OLGATI : *Il problema della conoscenza nella Neoscolastica italianna*, p. 43-161.

°2108) Il contribua à dresser le catalogue des 24 thèses thomistes dont il a donné un Commentaire ; (cf. plus haut, [§708](#)).

°2109) Il a écrit : *L'anima di S. Tomaso* ; — *L'anima dell' Umanesimo e del Rinascimento* ; — *Il significato storico di Leibniz* ; — *L'idealismo di G. Berkeley* ; — *Cartesio*, etc.

°2110) Il a écrit : *La filosofia di B. Croce*, 1920 ; *La filosofia di G. Gentile*, 1925, etc.

°2111) Il a écrit : *La gnoseologia del atto* ; — *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, etc.

°2112) Il a écrit : *Problemi di metafisica et di critterologia*, Milan, 1930, Où il a rassemblé ses critiques du C. Mercier ; et *Il neotomismo in Italia* ; — *Da G. d'Auvergne a S. Tomaso d'Aquino*, 2 vol., etc.

°2113) Masnovo appelle la position du C. Mercier ; le *subordinatisme idéaliste* et la sienne, le « subordinatisme réaliste » ; résoudre les deux problèmes à la fois, serait le « parallélisme critériologique » qu'il rejette aussi : Cf. *Indirizzi e conquiste...* , p. 94.

°2114) SJJ : Et maintenant, la note de bas de page la plus triste de cette *Histoire de la Philosophie*. Oui, le néothomisme a été très vivant à Laval. J'ai pu, grâce à Dieu, y allumer mon flambeau quelques années avant qu'il s'éteigne (en ce moment, Warren MURRAY a pris sa retraite, et un dernier tison ardent, Yvan PELLETIER, y achève sa carrière). Avant d'aller faire mon Bac. en philo. à Laval, j'ai étudié à la section collégiale du Petit Séminaire de Québec, avant qu'elle soit fermée, que la section secondaire soit vendue à des laïcs, et au moment où il restait encore de vrais prêtres dans le système scolaire (comme l'abbé Joffre GALARNEAU, et même un qui osait porter son col romain en classe et qui a joué un grand rôle dans ma conversion au catholicisme : l'abbé Benoît GARNEAU). Je ne le savais pas à ce moment, mais les cours de philosophie étaient néo-thomistes, et franchement très bons (surtout ceux de Robert LABRIE).

°2115) *Disc. de la méth.*, 1re partie (édit. Durand, p. 28) ; cf. plus haut, [§318](#).

°2116) Selon une interprétation possible de son système. — *Idem* pour Whitehead.

°2117) « C'est l'intelligence se dévorant elle-même », dit BRÉHIER, *Hist. de la Phil.*, II, p. 1024, pour caractériser la philosophie vers 1890. — Mais au XXe siècle, le « Réveil métaphysique » est de meilleure augure, et il

facilitera le contact si désirable avec la Philosophie chrétienne.

SJJ : En regardant autour de moi, en pensant à ce que j'ai connu à Laval, mais aussi aux philosophes à la mode de nos jours, j'ai plutôt l'impression que le *Post-Modernisme* est le mouvement dominant aujourd'hui (avec le *Positivisme* chez les scientifiques). Mais le Post-Modernisme semble bien être un autre nom pour « l'intelligence se dévorant elle-même ».

Bibliographies b1 à b56

Table des matières

- [b1\) Notice bibliographique \(pour tout le manuel\)](#)
- [b2\) Bibliographie générale \(pour tout le manuel\)](#)
- [b3\) Bibliographie spéciale \(sur l'époque païenne en général\)](#)
- [b4\) Bibliographie spéciale \(sur la première période\)](#)
- [b5\) Bibliographie spéciale \(arguments de Zénon d'Élée\)](#)
- [b6\) Bibliographie spéciale \(Sophistes\)](#)
- [b7\) Bibliographie spéciale \(Socrate\)](#)
- [b8\) Bibliographie spéciale \(Platon\)](#)
- [b9\) Bibliographie spéciale \(Aristote\)](#)
- [b10\) Bibliographie spéciale \(Aristote : L'activité humaine ou morale\)](#)
- [b11\) Bibliographie \(sur la troisième période\)](#)
- [b12\) Bibliographie spéciale \(Le Stoïcisme\)](#)
- [b13\) Bibliographie spéciale \(L'Épicurisme\)](#)
- [b14\) Bibliographie spéciale \(Le Scepticisme\)](#)
- [b15\) Bibliographie \(Chap. 2, Transition mystique\)](#)
- [b16\) Bibliographie spéciale \(Philon\)](#)
- [b17\) Bibliographie spéciale \(Plutarque\)](#)
- [b18\) Bibliographie spéciale \(Plotin\)](#)
- [b19\) Bibliographie \(sur la philosophie chrétienne en général\)](#)
- [b20\) Bibliographie spéciale \(Saint Augustin\)](#)
- [b21\) Bibliographie générale \(Synthèse scolastique\)](#)
- [b22\) Bibliographie spéciale \(Les Arabes\)](#)
- [b23\) Bibliographie spéciale \(Avicenne\)](#)
- [b24\) Bibliographie spéciale \(Averroès\)](#)
- [b25\) Bibliographie spéciale \(Avicebron\)](#)
- [b26\) Bibliographie spéciale \(Maïmonide\)](#)
- [b27\) Bibliographie spéciale \(Denys l'Aréopagite\)](#)
- [b28\) Bibliographie spéciale \(Boèce\)](#)
- [b29\) Bibliographie spéciale \(Les premiers scolastiques\)](#)
- [b30\) Bibliographie spéciale \(Alcuin\)](#)

- [b31\) Bibliographie spéciale \(Jean Scot Érigène\)](#)
 - [b32\) Bibliographie spéciale \(Gerbert\)](#)
 - [b33\) Bibliographie spéciale \(La querelle des Universaux\)](#)
 - [b34\) Bibliographie spéciale \(Gilbert De La Porrée\)](#)
 - [b35\) Bibliographie spéciale \(Pierre Abélard\)](#)
 - [b36\) Bibliographie spéciale \(Saint Anselme\)](#)
 - [b37\) Bibliographie spéciale \(Pierre Damien\)](#)
 - [b38\) Bibliographie spéciale \(Saint Bernard\)](#)
 - [b39\) Bibliographie spéciale \(Hugues de Saint-Victor\)](#)
 - [b40\) Bibliographie spéciale \(Richard de Saint-Victor\)](#)
 - [b41\) Bibliographie spéciale \(Alain de Lille\)](#)
 - [b42\) Bibliographie spéciale \(Pierre Lombard\)](#)
 - [b43\) Bibliographie générale \(L'apogée de la scolastique\)](#)
 - [b44\) Bibliographie spéciale \(Les Universités\)](#)
 - [b45\) Bibliographie spéciale \(Les Ordres mendiants\)](#)
 - [b46\) Bibliographie spéciale \(Traductions d'Aristote\)](#)
 - [b47\) Bibliographie spéciale \(Saint Albert Le Grand\)](#)
 - [b48\) Bibliographie spéciale \(Saint Thomas d'Aquin\)](#)
 - [b49\) Bibliographie spéciale \(Problème de la philosophie chrétienne\)](#)
 - [b50\) Bibliographie spéciale \(Roger Bacon\)](#)
 - [b51\) Bibliographie spéciale \(Saint Bonaventure\)](#)
 - [b52\) Bibliographie spéciale \(Raymond Lulle\)](#)
 - [b53\) Bibliographie spéciale \(Jean Duns Scot\)](#)
 - [b54\) Bibliographie spéciale \(Troisième période : décadence\)](#)
 - [b55\) Bibliographie spéciale \(Guillaume d'Occam\)](#)
 - [b56\) Bibliographie spéciale \(Suarez\)](#)
 - [b57\) Bibliographie générale \(Troisième partie : Époque moderne\)](#)
-

b1) Notice bibliographique (pour tout le manuel)

La bibliographie de ce Manuel n'a aucunement la prétention d'être exhaustive en tous ses points.

L'auteur sait qu'elle devrait être rajeunie pour bien des études dont le texte n'a pas été remanié depuis l'édition précédente et il espère que des circonstances plus favorables lui en donneront l'occasion par la suite.

Le *nouveau chapitre* comporte une bibliographie plus récente, sans d'ailleurs prétendre faire « double emploi » avec les multiples instruments bibliographiques spécialisés dont disposent les chercheurs.

On aura dès lors tout intérêt à s'y référer afin de se tenir au courant des nouveautés qui paraissent dans les différents secteurs de l'histoire de la pensée.

À cet égard, l'auteur ne saurait trop recommander, d'abord, le *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, édité par l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain ; puis le *Bulletin signalétique* édité par le Centre national de Recherches scientifiques de Paris, (paraît mensuellement) ; voir N° 19, « Sciences humaines » la section « Philosophie » (avec brefs résumés des études) ; la *Bibliographie de la Philosophie*, Bulletin trimestriel, éd. Paris, J. Vrin ; la *Bibliografia filosofica italiana*, éd. Morcelliana, Brescia, (annuelle) ; ainsi que les comptes rendus des différentes revues spécialisées de tous pays.

b2) Bibliographie générale (pour tout le manuel)

BRUCKER, *Historia critica Philosophiae*, a mundi incunabulis ad nostram aetatem perducta, 5 vol., Lipsiae, 1742-1744.

DE GERANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, relativement aux principes des connaissances humaines, 3 vol., Paris, an. XII, 1804.

TENNEMAN, *Geschichte der Philosophie*, 11 volumes, Leipzig, 1798-1819.

V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 5 vol., 4e édit., Paris, 1867.

UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, revu par HEINZE, OESTERREICH, etc., 5 vol., 1951.

WEBER, *Histoire de la Philosophie occidentale*, dernière édition, Paris, 1925.

RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 vol., 1896-1897.

Card. GONZALÈS, *Histoire de la Philosophie*, traduite de l'espagnol par G. de PASCAL, 4 vol., Paris, 1890-1891.

E. BLANC, *Histoire de la Philosophie* et particulièrement de la Philosophie contemporaine, 3 vol. (les deux derniers depuis le XVIIe s.), Lyon-Paris, 1896.

BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*. Paris, 1932, tome 1, L'Antiquité et le Moyen-Âge ; tome 2, 1re partie, XVIIe et XVIIIe s. ; 2e partie, XIXe et XXe s.

DE WULF, *Précis d'Histoire de la Philosophie*, 8e édit., Louvain, 1938.

JANET ET SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie*, les problèmes et les écoles, 2e édit., Paris, 1921.

BARBEDETTE, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1923.

A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, 2 vol., P. U., Paris, 1948.

H. MEYER, *Abendländische Weltanschauung*, 5 vol., Paderborn, 1953.

PALHORIÈS, *Vie et Doctrine des Grands Philosophes* à travers les âges, 3 vol., Paris, 1838.

DELBOS, *Figures et Doctrine de Philosophes*, Paris, 1919.

MARÉCHAL, *Point de départ de la Métaphysique*, 3 fasc., Bruges-Paris, 1922, (histoire du problème critique, des débuts à Kant).

V. BROCHARD, *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, nouvelle édition, Paris, 1930.

On trouve aussi des études sur les divers philosophes dans de nombreuses revues et périodiques : Revue d'Histoire de la philosophie (1927-1929). — Revue philosophique. — Revue de Métaphysique et de Morale. — Revue de Philosophie. — Recherches de Philosophie.

Spécialement au point de vue thomiste : Revue augustinienne, (1902-1912). — Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Revue thomiste. — Revue néoscolastique de Philosophie. — Archives de Philosophie.

b3) Bibliographie spéciale (sur l'époque païenne en général)

ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, partie 1, *Die vorsokratische Philosophie*, 6e édit., 1919-1920, traduit par Boutroux sur la 4e édit., 2 vol., 1877-1882 ; partie II, section I, Sokrates-Plato, 4e édit., 1888, trad. par

Belot, 1884 ; section II, Aristoteles, 3e édit., 1879 ; partie III, section I, (4e édit., 1909) et n (40 édit., 1903), *Die nacharistotetische Philosophie*.

GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*. (traduit de l'allemand par Reymond) 3 vol., 1908-1909 (jusqu'aux premiers disciples d'Aristote).

A. RIVAUD, *Les grands courants de la Pensée antique*, (col. Armand Colin) Paris, 1929. *Le Problème du Devenir* et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris, 1906.

MARITAIN, *Éléments de Philosophie*, 1, Introd. générale à la Philosophie, 5e édit., Paris, 1921 (Ch. 1, Histoire jusqu'à Aristote).

SASSEN, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen*, 2e édit., 1932.

LOUIS, *Doctrine religieuse des Philosophes grecs*.

A. et M. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*.

BURNET, *Greek Philosophy*, I, Thales to Plato, 1914.

C. WERNER, *La Philosophie grecque*, Paris, 1938.

G. RODIER, *Études de Philosophie grecque*, Paris, 1926.

A. CRESSON, *La philosophie antique*, (coll. « Que sais-je ? »), Paris, 1947.

G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Louvain, Paris, 1945.

MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1860-1867.

RITTER et PRELLER, *Historia Philosophiae graecae* (recueil de textes) 9e édit., 1913.

DIOGÈNE LAERCE, *Vie, doctrine et sentences des Philosophes illustres*, trad. et notes de R. GENAILLE (class. Garnier) 2 vol., Paris, 1945.

b4) Bibliographie spéciale (sur la première période)

1) Textes.

VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, (classiques Garnier), Paris, 1941.

2) Études.

A. LECLÈRE, *La philosophie grecque avant Socrate*, (coll. Bloud), Paris,

1908.

BURNET, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892, 5e édit., 1945.

BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, traduction REYMOND, Paris, 1919.

TANNERY, *Pour l'histoire de la Science hellène*, De Thalès à Empédocle, Paris, 1887.

L. ROBIN, *La morale antique*, 2e éd., Paris, 1947.

Voir aussi en note pour chaque auteur, s'il y a lieu.

b5) Bibliographie spéciale (arguments de Zénon d'Élée)

BROCHARD, *Étude de Philosophie ancienne*, p. 3-23.

SERTILLANGES, *Saint Thomas*, I, p. 94-102.

NYS. *Cosmologie*, 2e éd., Paris-Louvain, 1906, p. 243-247.

b6) Bibliographie spéciale (Sophistes)

PIAT, *Socrate*, ch. 1.

BROCHARD, *Études de Phil. anc. et mod.*, ch. 3 : Protagoras et Démocrite.

b7) Bibliographie spéciale (Socrate)

1) Textes.

A. TAYLOR, *Varia socratica*, Oxford, 1911.

XÉNOPHON, *Oeuvres*, trad. et notes par P. CHAMBRY, g vol. class. Garnier.

Entretiens mémorables, liv. 1 et 2, tr. GAIL, intr, par Lemaire, édit. « Les classiques pour tous » (col. Hatier)

Nous désignerons désormais les extraits des philosophes de cette édition classique bien connue par « col. Hatier ».

Mémoires sur Socrate, liv. I-IV, Paris, 1878, éd. DELALAIN.

Socrate selon Platon, trad. COUSIN, textes de Platon choisis par A.

BONNARD, Lausanne, 1945.

2) Études.

PIAT, *Socrate*, coll. des Grands Phil., Paris, 1900.

FESTUGIÈRE, *Socrate*, coll. « Les Grands Coeurs », Paris, 1934.

DIÈS, *Autour de Platon*, tome 1 « Le Socrate de Platon ».

MARIO MEUNIER, *La Légende de Socrate*, Paris, 1926.

BOUTROUX, *Socrate fondateur de la science morale*, dans *Études d'Histoire de la Philosophie*, 5e éd. Paris, 1925, p. 11-95.

BROCHARD, *L'oeuvre de Socrate*, dans *Études de phil. ancienne et moderne*, p. 34-46.

FOUILLÉE, *La Philosophie de Socrate*, 2 vol.

GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, tome 2.

A. CRESSON, *Socrate, sa vie, son oeuvre*, col. « Philosophes », Paris, 1947.

b8) Bibliographie spéciale (Platon)

1) Oeuvres :

Texte grec : éd. HERMANN (revue par WOHLRAB) dans *Bibl. Teubner* ; éd. J. BURNET, *Bibl. Oxoniensis*, 5 vol., trad. lat. par M. FICIN, 1483-4.

Dans col. G. BUDÉ, texte et trad. fr., avec notices et notes, 1, par M.

CROISSET (Hippias II, Alcibiade I, Apologie, Euthyphron, Criton) ; II, par

A. CROISSET (Hippias I, Charmide, Lachès, Lysis) ; III, par le même

(Protagoras, Gorgias, Ménon) ; IV, par L. ROBIN (Phédon, le Banquet,

Phèdre) ; V, par L. MÉRIDIER (Ion, Ménexène, Euthydème, Cratyle) ; VI,

par E. CHAMBRY, notice par A. DIÈS (La République) ; VIII, par A. DIÈS

(Parménide, Théétète, le Sophiste) ; IX, par le même (le Politique) ; X, par

A. RIVAUD (Timée, Critias) ; XIII, par J. SOUILHÉ (dial. suspects ou apoc. et Lettres).

Traduction : *Oeuvres complètes*, par V. COUSIN (12 vol., 1822-1840).

Par SAISSET et CHAUVET (10 vol., 1869).

Édition du Panthéon littéraire, (2 vol., Paris, 1852).

Dans la col. HATIER : *Apologie de Socrate*. — *Gorgias*. — *Phédon*.

La République, livres VII et VIII : 4 vol., introduct. et notes par P.

LEMAIRE.

2) Études :

FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, 2e éd. Paris, 1888 ; 3e éd., 4 vol., 1904-1909.

W. PATER, *Platon and Platonism*, Londres, 1909 ; trad. française, Paris, 1923.

C. PIAT, *Platon*, col. des Grands Phil., Paris, 1907.

L. ROBIN, *Platon* (col. Grands Phil.), 1935.

DIÈS, *Platon*, col. des Grands Coeurs, Paris, 1930.

DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vol., Paris, 1927.

BROCHARD, *Études de Phil. ancienne et moderne*, Paris, 1912 (1 Les Mythes de Platon, p. 46 ; 2 La Morale de Platon, p. 169).

J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la Philosophie des dialogues*, Paris, 1919.

BRÉMOND, *De l'Âme et de Dieu dans la Phil. de Platon*, Archives de Phil. II, cah. 3, Paris, 1924.

H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Plato*, 2 vol., Berlin, 1919.

G. GROTE, *Plato and the other companions of Socrates*, 3 vol., 1865 ; 3e éd., 1875.

H. PERLS, *Platon. Sa conception du Kosmos*, 2 vol., New-York, 1945.

R. GODEL, *Cités et Univers de Platon*, Paris, 1946.

V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode de dialectique.*, Paris, 1947.

G. RODIER, *Études de phil. grecque*, p. 37-154, Paris, 1926.

b9) Bibliographie spéciale (Aristote)

1) Oeuvres :

Texte grec :

Édit. de l'Académie de Berlin, par Bekker, 1831-36.

Organon, édit. Waitz, Leipzig, 1844-46.

Métaphysique, éd. W. Christ, Leipzig, 1895 et 1931.

Métaphysique, éd. Ross, Oxford, 1924.

De anima, éd. Trendelenburg, revue par Belger, Berlin, 2877.

Éthique à Nicomaque, éd. Burnet (with introduction and notes), Oxford, 1900.

Politique, éd. Newman, 1887-92.
Météorologiques, éd. Fobes, 1919.
Physique, texte établi et traduit par Carteron, Paris, 1926-31.
Physique, Éd. Didot, 5 vol., Paris, 1848-74.
Traductions française :
Oeuvres complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire (pas toujours fidèle).
 Dans Bibl, des textes phil., Vrin, Paris :
Organon, 6 vol., 1936-1939 ; — *La Métaphysique*, 2 vol., 2e éd., 1940 ; —
Traité de l'âme, 1934 ; — *De la génération et de la corruption*, 1934 ; —
Les Météorologiques, 1941, trad. et notes par J. TRICOT.
Traité de l'âme, trad. et notes par RODIER, Paris, 1900.
Traité sur les Parties des animaux, texte établi, trad. et notes par J. M. LE
 BLOND, Paris, 1945.
Physique, II, par HAMELIN, 1900.
Physique, I-IV, par CARTERON, 1926.
La morale et la Politique d'Aristote, tr. par THUROT, Paris, 1823.
Éthique nichomachéenne, par SOUILHÉ et CRUCHON, 1929.
Le plaisir (extraits de l'Éthique à Nicomaque) tr. et notes par A. J.
 FESTUGIÈRES, Paris, 1946.
Morale à Nicomaque, livre viii et x (col. Hatier), intr. par LEMAIRE.

2) Études.

PIAT, *Aristote*, Paris, 1903, col. Les Grands Phil.
 ROLLAND-GOSSELIN, *Aristote*, Paris, 1923, col. Les Grands Coeurs.
 ALFARIC, *Aristote*, Paris, 1905, col. Blond.
 HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, publié par Robin, Paris, 1920.
 BOUTROUX, *Aristote*, dans *Études d'Histoire de la Phil.*, p. 95-209, 4e
 éd., Paris, 1925.
 SENTROUL, *Kant et Aristote*, Louvain, Paris.
 CHEVALIER, *La Notion de Nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*,
 Paris, 1915.
 JOLIVET, *Essai sur les Rapports entre la pensée grecque et la pensée
 chrétienne*, Paris, 1931.
 ROSS, *Aristote*, Londres, 1923, trad. fr., Paris, 1930.
 JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*,
 Berlin, 1923.
 M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1934.

F. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, III, Paris, 1910.
RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1913.
C. WERNER, *Aristote et d'idéalisme platonicien*, Paris, 1920.
S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Paris, 1946.
A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2e éd., Louvain, Paris, 1945.
FARGES, *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas*, 8 vol., Paris, 1897-1900.
PELLETIER, Yvan. *La dialectique aristotélicienne*, Éditions Bellarmin, coll. « Noêsis », 1991. (Voir [L'articulation de la dialectique aristotélicienne](#))

b10) Bibliographie spéciale (Aristote: L'activité humaine ou morale)

OLLÉ-LAPRUNE, *La Morale d'Aristote*, 1881.
DEFOURNY, *Aristote, Théorie économique et société*, Louvain, 1914.
DEFOURNY, *Aristote et l'éducation*, 1919.
DEFOURNY, *Aristote et l'évolution sociale*, 1924.

b11) Bibliographie (sur la troisième période)

BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, 1er vol.
BARBEDETTE, *Histoire de la Philosophie*, p. 75-120.
RODIER, *Études de Philosophie grecque*, Paris, 1926.
(Voir les auteurs signalés, [b2](#) et [b3](#).)

b12) Bibliographie spéciale (Le Stoïcisme)

1) **Textes**. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 vol., Leipzig, 1903-1905.
MARC-AURÈLE, *Pensée* (col. Budé), texte et tr. par TRANNOY, 1925.
SÉNÈQUE, *Lettres à Lucius*, livres I-IV (col. Budé), texte établi par F. PRÉCHAC ; trad. H. NOBLOT, 1945.

Dans col. Hatier :

EPICTÈTE, *Manuel* et MARC-AURÈLE, *Pensées*, 2 vol. (par Lemaire).

EPICTÈTE, *Manuel*, trad. intr. et notes par JULIEN, Paris, 1921.

2) Études.

CHOLLET, *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne*, Paris, 1898.

E. BRÉHIER, *Chrysippe*, col. Les Grands Phil., Paris, 1910.

E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908.

A. JAGU, *Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, 1946.

A. JAGU, *Épictète et Platon*, Paris, 1946.

b13) Bibliographie spéciale (L'Épicurisme)

1) Textes :

Épicure, édit. H. USENER, Leipzig, 1887.

Doctrines et maximes d'Épicure, traduites par M. SOLOVINE, Paris, 1925.

LUCRÈCE, *De la nature*, texte et trad. par ERNOUT, 2 vol. de la col.

Budé, 1920 (On y trouve aussi la traduction des trois *Lettres* d'Épicure),

Commentaire, par ROBIN, 2 vol. de la même col., 1925 et 1926.

De la nature, Liv. V (col. Hatier), intr. et notes par LEMAIRE.

2) Études :

LENGRAND, *Épicure et l'épicurisme*, (col. Bloud), Paris.

JOYAU, *Épicure* (col. Les Grands Phil.), Paris, 1910.

BROCHARD, *La Morale d'Épicure*, dans *Études de Phil. ancienne et moderne*, Paris, 1912, p. 294.

LANGÉ, *Histoire du Matérialisme*, trad., Pans, Schleider, 1910, I, p. 84-150.

MARTHA, *Le Poème de Lucrèce, morale, religion, science*, Paris, 1900.

b14) Bibliographie spéciale (Le Scepticisme)

Études :

BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 2e édit., Paris, 1923.

GOEDECKE-MAYER, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905.

CREDARO, *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milan, 1889, 1893.

MARÉCHAL, *Point de départ de la Métaphysique*, cah. I, Bruges-Paris, 1922.

MERCIER, *Critériologie générale*, 7e édit., Louvain-Paris, 1918.

b15) Bibliographie (Chap. 2, Transition mystique)

VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851.

SIMON, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, 2 vol., 1843-1845.

T. WHITTAKER, *The Neoplatonists*. Cambridge, 1901 ; 2e éd., 1918.

b16) Bibliographie spéciale (Philon)

Texte.

PHILON, *Allégories des Saintes Lois*, édit. et trad. par Bréhier, Paris, 1908.

Études.

MARTIN, *Philon*, (col. les Grands Phil.).

LOUIS, *Philon le juif*, (col. Bloud), Paris, 1911.

BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e édit., Paris, 1924.

b17) Bibliographie spéciale (Plutarque)

B. LATZARUS, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.

VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin, 1869, 1873.

O. GRÉARD, *De la Morale de Plutarque*, 1865.

J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité* (p. 60-68).

b18) Bibliographie spéciale (Plotin)

1) Texte :

PLOTIN, *Énnéades*, dans col. Budé, précédées de la *Vie de Plotin*, par Porphyre, trad. et introd. par Bréhier, 7 vol., Paris, 1924-1938.

2) Études :

R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, 1 vol., Paris, 1921.

BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, 1 vol., Paris, 1928.

E. KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, 1 vol., Paris, 1933.

R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1 vol., Paris, 1931.

INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londres, 1918.

F. HEINEMAN, *Plotin*, 1921.

P. HENRY, *Études plotiniennes*, Bruxelles, 1938.

b19) Bibliographie (sur la philosophie chrétienne en général)

BRANIS, *Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit*, Breslau, 1842.

H. RITTER, *Histoire de la Philosophie chrétienne*, trad. par J.

TRULLARD, 2 vol., Paris, 1843.

MATTER, *Histoire de la Philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne*, Paris, 1854.

ROMEYER, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 2 vol. parus, Paris, 1936.

F. SASSEN, *Geschiedenis der patristische en middeleeuwsche wijsbegeerte*, Nimègue et Bruxelles, 1928.

Voir aussi les ouvrages généraux mentionnés à la [Bibliographie générale](#) (pour tout le manuel).

b20) Bibliographie spéciale (Saint Augustin)

1) Textes.

Oeuvres complètes, édit. des bénédictins, 1879-1900, dans MIGNE, *Patrologie latine*, tomes 32 à 47.

Même édit. avec trad. française par PÉRONNÉ et autres collaborateurs, 32 vol., Paris, 1872.

Nouvelle édit. avec trad. et notes, en cours de publication dans Biblioth. augustin. (dir. F. CAYRÉ) ; 7 vol, parus dont 4 *Dialogues philos.* : I. *Problèmes fondamentaux*, par R. JOLIVET ; — II. Dieu et l'âme, par P. DE LABRIOLLE ; — III. De l'âme à Dieu, par F. J. THONNARD. — *La musique*, par J. FINAERT et F. J. THONNARD, 1939-1947. — *La Cité de Dieu*, tr. fr. par L. MOREAU, 3 vol., Paris, 1846. — *Les Confessions*, tr. fr. par P. DE LABRIOLLE, 2 vol., Paris, 1926 ; — par le même : *Extraits* dans col. Hatier.

L. BERTRAND, *Les plus belles pages de saint Augustin*, Paris, 1914.

2) Études.

a) Vie et formation.

E. PORTALIÉ, *Augustin (saint)* dans *Diction. de Théol. cathol.*, col. 2268-2472.

G. BARDY, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, 6e éd., Paris, 1946.

J. D. BURGER, *Saint Augustin*, Neuchâtel, 1947.

POUJOLAT, *Vie de saint Augustin*, 2 vol., 3^e éd., Paris, 1852.

GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896.

ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, (thèse de la conv. au néopl.), Paris, 1918.

C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, (réponse au préc.), Paris, 1920.

P. HENRY. *La vision d'Ostie*, Paris, 1938.

b) Philosophie en général.

F. NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 2e éd., 1869 (nombreuses citations).

J. MARTIN, *Saint Augustin*, col. Les grands Phil., Paris, 1901.

C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1920.

E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1943.

R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris, 1932.
F. CAYRÉ, *Les Sources de l'amour divin*, Paris, 1932.
F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1947.

c) *Connaissance.*

R. JOLIVET, *Dieu, Soleil des esprits*, Paris, 1932. J. KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, (tr. fr. par Sierp) t. II, p. 409-454, 1869.
ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo*, secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso, 2 vol., Rome, 1874 (tr. fr., 3 vol.).
B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Fribourg (S), 1920 (le meilleur travail, selon Gilson).

d) *Morale.*

B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925.
GROU, *Morale tirée des Confessions de saint Aug.*, Paris, 1863.
C. BOYER, *Saint Augustin*, col. Moralistes chrét., Paris, 1932.
J. MARTIN, *La doctrine sociale de saint Augustin. Études et documents*. Paris, 1912.
G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927.
J. MAUSBACH, *Die Ethik des h. Augustinus*, 2 vol., Fribourg (Br.), 1909.
J. FIGGIS, *The political aspect of St. Augustine's City of God*, Londres, 1921 (étude pénétrante).

e) *Divers.*

Études sur saint Augustin, dans Archives de Phil., VII, 2, Paris, 1930.
Saint Augustin dans Cahiers de la Nouv. journée, Paris, 1930.
Mélanges augustiniens, Paris, Rivière, 1931.
Miscellanea Agostiniana, 2 vol., Rome, 1930 et 1931.
Miscellanea augustiniana, Gedenkenboek samengesteld uit verhandelingen bij de viering van zijn zalig overleden, voor 15 eeuwen, Rotterdam, 1930.

b21) Bibliographie générale (Synthèse scolastique)

M. de WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, Louvain, Paris. 4e éd., 1912 ; 5e éd., 2 vol., 1924 ; 6e éd., entièrement refondue, 3 vol., 1934 (avec

très riche bibliographie).

M. de WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Louvain, Paris, 1910.

E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, 2 petits vol. (col. Payot) Paris, 1922.

E. GILSON, *Études de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921.

E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 2 vol., Paris, 1932.

B. HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie scolastique*, 3 vol., Paris, 1872-1880 (très érudit ; se méprend toutefois sur beaucoup de doctrines philosophiques, dit M. de Wulf).

F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des phil. au Moyen Âge*, Paris, 1905, 2e éd., 1907.

F. PICAVET, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des phil. médiévales*, Paris, 1913, (recueils d'études, conceptions discutables, dit M. de Wulf).

A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vol., Mayence, 1864-66.

B. GEYER, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II. Die patristische und scholastische Philosophie, 11e éd., Berlin, 1928, (ouvrage fondamental, dit M. de Wulf).

M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., Fribourg (Br.) 1909-11.

M. GRABMANN, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1921.

M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926 (recueils d'études).

O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 2 vol., Brunswick, 1896, 2e éd., 1908.

TALAMO, *L'aristotelismo nella storia della philosophia*, Sienne, 1873 ; 3e éd., 1900 ; trad. fr. Paris, 1876.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters ; Texte und Untersuchungen : vaste col. relative à la phil. du Moyen Âge, fondée par BAEUMKER en 1891, actuellement dirigée par M.

LANDGRAF, 37 vol., Munster.

Bibliotheca franciscana scholasica medii aevi, 7 vol. parus, 1903-32.

Bibliothèque thomiste, fondée par MANDONNET, 17 vol., Paris, 1921-32.

Études de philos. médiévale, col. fondée par GILSON, 16 vol. parus en

1932, Paris, Vrin.

Les philosophes belges, col. dirigée par M. de WULF, (textes et études), 12 vol., Louvain, 1901-31.

b22) Bibliographie spéciale (Les Arabes)

CARRA de VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, 5 vol., Paris, 1921-26.

J. de BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901.

M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam*, München, 1923.

M. HORTEN, *Islamische Philosophie*, Tubingue, 1930.

L. GAUTHIER, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris, 1923.

G. QUADRI, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, tr. de l'italien par R. HURET, Paris, Payot, 1947.

Voir aussi en note pour chaque auteur.

b23) Bibliographie spéciale (Avicenne)

CARRA DE VAUX, *Avicenne*, (col. les Grands Phil.), Paris, 1900.

D. SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1927.

ROLAND-GOSSELIN, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, (II, p. 47-54).

HORTEN, *Das Buch der Genesung der Seele (Die Metaphysik Avicennas)* trad., Halle, 1907-1909.

b24) Bibliographie spéciale (Averroès)

AVERROÈS, *trad. lat. de ses oeuvres*, Venise, nomb. édit. de 1472 à 1553 ;
La Métaphysique, trad. HORTEN, Halle, 1912 ;

Accord de la religion et de la philo., trad. GAUTHIER, Alger, 1905.

E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 3e éd., Paris, 1869.

L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Roschd sur les rapports de la religion et de la raison*, Paris, 1909.

Les scolastiques connaissaient aussi *Avempace*, (Ibn Badja, mort en 1118) et *Abubacer* (Ibn Tofaïl, 1100-1185) qui popularisèrent les théories sur l'Intellect agent séparé.

b25) Bibliographie spéciale (Avicebron)

AVENCEBROLIS, *Fons Vita*, (trad. lat. de JEAN d'Espagne et de DOMIN. GONDISSALVI, éditée par BAÜMKER) 1892-95.

J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, Göttingen, 1899.

J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933.

b26) Bibliographie spéciale (Maïmonide)

MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés*, trad. MUNK, 3 vol., Paris, 1856, 1861, 1866.

L. LÉVY, *Maïmonide* (col. les Grands Phil.), Paris, 1912.

G. FOCK, *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig, 1908.

J. MUNZ, *Moses ben Maimon (Maïmonides). Sein Leben und seine Werke*, Francfort S. -M. 1912.

Sur la phil. juive en général :

D. NEUMARK, *Geschichte der jüdischen Philosophie nach Problemen dargestellt*, Berlin, 1907-1910.

I. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New-York, 1918.

b27) Bibliographie spéciale (Denys l'Aréopagite)

Oeuvres, dans MIGNE, *Pat. gr.*, t. III-IV.

F. GAYRÉ, *Précis de Pat.*, II, p. 176-191.

P. GODET, *Denys l'Aréopagite*, dans *Dict. de Théol. cat.*, col. 429-436.

J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Laterankonzil 649*, Feldkirch, 1895.

(En outre, nombreux art. en divers périod.)

Oeuvres, trad. du grec, précédées d'une introd. par Mgr DARBOY, Paris, 1932.

b28) Bibliographie spéciale (Boèce)

Oeuvres, dans MIGNE, *Pat. lat.*, t. LXIII-LXIV.

P. GODET, *Boèce*, dans Dict. de Théol. cat., col. 918-922.

STEWART, *Boethius*, Edinburgh, 1891.

BOURQUART, *De Boethio christiano viro, philosopho ac theologo*, Paris, 1887.

VENUTI DE DOMINICIS, *Boezio*, Grottaferrata, 1911.

CAYRÉ, *Préc. de Patr.*, II, p. 213-217 ; nouv. édit., p. 67-71.

b29) Bibliographie spéciale (Les premiers scolastiques)

L. MAÎTRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, Paris, 1866.

G. BRUNHES, *La Foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903.

ENDRES, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Munster, 1915.

Voir aussi en note pour chaque auteur.

b30) Bibliographie spéciale (Alcuin)

Oeuvres : MIGNE, *Pat. lat.*, t. CI-CII.

LA FORÊT, *Histoire d'Alcuin*, Paris, 1898.

WILMONT-BUXTON, *Alcuin*, Londres, 1922.

b31) Bibliographie spéciale (Jean Scot Érigène)

Oeuvres dans MIGNE, *Pat. lat.*, t. CXXII.

VERNET, *Érigène* dans *Dict. de Théol. cat.*, col. 401-434.

M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, Paris, 1933.

A. SCHNEIDER, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen*, 2 vol., Berlin, 1921-23.

H. BETT, *Johannes Scotus Eriugena. A study in medieval philosophy*, Cambridge, 1925.

C. ALBANESE, *Il pensiero di Giovanni Eriugena*, Messine, 1929.

b32) Bibliographie spéciale (Gerbert)

Oeuvres dans MIGNE, *Pat. lat.*, t. CXXXIX ; édit. OLLERIS, Clermont-Ferrand. Paris, 1867.

F. PICAUVET, *Gerbert ou le pape philosophe*, Paris, 1897.

H. BRÉMOND, *Gerbert*, Paris, 1906.

F. ECHENGRÜN, *Gerbert (Silvester II) als Persönlichkeit*, Leipzig, 1928.

F. DELZANGLES, *Gerbert*, Aurillac, 1932.

b33) Bibliographie spéciale (La querelle des Universaux)

G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe s.*, Paris, 1909. Refonte de l'ouvrage par PARÉ, BRUNET et TREMBLAY, sous le titre : *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, publ. de l'Inst. d'ét. médiév. d'Ottawa, III, 1934.

J. H. LOEWE, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf*, Prague, 1876.

Voir aussi en note pour chaque auteur.

b34) Bibliographie spéciale (Gilbert De La Porrée)

Oeuvres, MIGNE, *Pat. lat.*, *Comm. sur Boèce*, t. LXIV, *De sex Princ.*, t. CLXXXVIII.

A. HEYSSE, *Liber de sex principiis Gilberto ascriptus*, Munster, 1929.
A. BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.

b35) Bibliographie spéciale (Pierre Abélard)

V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836.
Petri Abaelardi opera, 2 vol., Paris, 1849-1859.
B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, I. *Die Logica*
« *Ingredientibus* », *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, XXI, I-3,
Munster, (W.), 1919-21-27.
C. DE REMUSAT, *Abélard*, 2 vol., Paris, 1845.
P. LASSERRE, *Un conflit religieux au XIIe siècle ; Abélard contre saint*
Bernard, Paris, 1930.
C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo. La vita, le opera, il pensiero*, Rome,
1931.
J. G. SICKES, *Peter Abelard*, Cambridge, 1932.

b36) Bibliographie spéciale (Saint Anselme)

1) Oeuvres :

MIGNE, *Patr. lat.*, t. CLVIII-CLIX (éd. Gerberon, 1675).
A. KOYRÉ, *S. Anselme de Cantorbéry. Fides quaerens intellectum, id est*
Proslogion, liber Gaunilonis pro insipiente atque liber apologeticus contra
Gaunilonem ; Paris, 1930 (Texte et traduct. franç.). Ed. du *Monologium* par
BIANCHI, Sienne, 1931.
Oeuvres philosophique de S. Anselme. Intr. et trad. fr. (seule) par P.
ROUSSEAU, Aubier, Paris, 1947.

2) Études :

Y. Rosa, *S. Anselme de Cantorbéry*, Bruges, 1929 (biographie).
VAN WEDDINGEN, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*,
Bruxelles, 1875.
DOMET DE VORGES, *S. Anselme* (col. Les Grands Phil.), Paris, 1901.
J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury* (Beiträge zur
Gesch. der Phil. des Mittelalters, X, 3), Munster, 1911.

C. FILLIATRE, *La philosophie d'Anselme de Cant.*, Paris, 1920.
A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la Phil. de S. Anselme*, Paris, 1923.
H. OSTLENDER, *Anselm von Cant., der Vater der Scholastik*, Dusseldorf, 1927.
LEVASTI, *Sant' Anselmo. Vita e pensiero*, Bari, 1929.

Revue de Phil., décembre 1909 (N° consacré à S. Anselme).
J. BAINVEL, *Anselme de Cantorbéry (saint)* dans *Dict. de Théol. cat.*, col. 1327-50.
Anselme (argument de saint), *Dict. de Théol. cat.*, col. 1350-60.

b37) Bibliographie spéciale (Pierre Damien)

Oeuvres dans MIGNE, t. CXLIV-CXLV.
G. BAREILLE, *Damien (Saint Pierre)* dans *Dict. théol.*, col. 40-54.
J. ENDRÈS, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, (Beiträge zur Gesch., VIII), Munster, 1910.

b38) Bibliographie spéciale (Saint Bernard)

Oeuvres dans MIGNE, t. CLXXXII-CLXXXV.
E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard* (2 vol.), Paris, 1910.
Art. dans *Dict. théol.*, col. 746-785.
P. MITERRE, *La doctrine de saint Bernard*, Bruxelles, 1932.

b39) Bibliographie spéciale (Hugues de Saint-Victor)

Oeuvres dans MIGNE, t. CLXXV-CLXXVII.
A. MIGNON, *Les origines de la sc. et H. de S. Victor*, 2 vol., Paris, 1895.
GRASSI BERTAZZI, *La filosofia di Hugo da S. Vittore*, Albrighi, 1912.

b40) Bibliographie spéciale (Richard de Saint-Victor)

Oeuvres dans MIGNE, t. CXCVI.

J. EBNER, *Die Erkenntnislehre Rickards v. S. V.*, (Beiträge zur Gesch., XIX) Munster, 1917.

G. DUMEIGE, *Rich. de S. Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, P. U., Paris, 1952.

b41) Bibliographie spéciale (Alain de Lille)

Oeuvres dans MIGNE, t. CCX.

B. BAUMGARDNER, *Die Phil. des Alanus de Insulis*, (Beiträge zur Phil., II), Munster, 1896.

J. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, Amsterdam, 1932.

b42) Bibliographie spéciale (Pierre Lombard)

Oeuvres dans MIGNE, t. CXCI-CXCII.

ESPENBERGER, *Die Phil. des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XIIIen J.* (Beiträge zur Gesch., III), Munster, 1901.

Sur tous ces auteurs (Pierre Damien, Saint Bernard, les Saint-Victor, Alain de Lille, Pierre Lombard) voir aussi F. CAYRÉ, *Précis de Patr.*, II, p. 417-464.

b43) Bibliographie générale (L'apogée de la scolastique)

M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 6e édit. entièrement refondue, t. II, Le XIIIe siècle, Louvain — Paris, 1936.

B. LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, Paris, 1929. P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, 7 vol., Paris, 1889-1904.

H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis* (textes avec introd. et notes), 4 vol., Paris, 1889-1897.

P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 2e éd. (Les Phil. belges), 2 vol., Louvain, 1908-1911.

E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Munster (W.), 1912.

b44) Bibliographie spéciale (Les Universités)

H. DENIFLE, *Les Universités françaises au Moyen Âge*, Paris, 1892.

P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. I-IV, Paris, 1894-1897.

LUCHAIRE, *L'Université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899.

J. BONNEROT, *La Sorbonne. Sa vie, son rôle, son oeuvre à travers les siècles*, Paris, 1927.

A. F. LEACH, *The Schools of medieval England*, Oxford, 1916.

S. GIBSON, *Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1931.

F. EHRLE, *I più antichi statuti della facoltà dell' università di Bologna*, Bologne, 1932.

b45) Bibliographie spéciale (Les Ordres mendiants)

C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1884.

P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs* (La théologie dans l'Ordre des) dans *Dict. théol. cat.*, col. 863-924.

P. MANDONNET (?), *S. Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*, Gand, 1921.

P. MORTIER, *Hist. des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 5 vol., Paris, 1903-11.

P. DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888.

P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre de Frères mineurs, au XIIIe siècle*, Gembloux, 1928.

H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrh.*, Fribourg (B.), 1904. (Trad. fr. par EUSÈBE DE BAR-LE-DUC, Paris, 1908.)

b46) Bibliographie spéciale (Traductions d'Aristote)

A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2e éd., Paris, 1843.

M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts* (Beiträge zur Gesch., XVII), Munster (W.), 1916.

S. TALAMO, *L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, 3e éd., Sienne, 1881, trad. fr., Paris, 1876.

LUQUET, *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle*, Paris, 1904.

b47) Bibliographie spéciale (Saint Albert Le Grand)

1) Oeuvres :

P. JAMMY, *Oeuvres complètes*, 21 vol., Lyon, 1651.

A. BORGNET, 38 vol., Paris, 1890-99. Rééditions partielles plus critiques.

Études :

P. MANDONNET, *Albert le Grand*, dans *Dict. théol. cat.*, col. 666-674.

A. GARREAU, *Saint Albert le Grand* (col. Temps et visages), Paris, 1932. (La meilleure biographie, dit de Wulf).

M. GORCE, *L'essor de la pensée au Moyen Âge. Albert le Grand. Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1933.

M. GRABMANN, *Der hl. Albertus der Gr. Ein wissenschaftliches Charakterbild*, Munich, 1932 ; et plus. art. de revues.

(Abondante bibliog. dans M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 147-150).

b48) Bibliographie spéciale (Saint Thomas d'Aquin)

1) Oeuvres :

Principales éd. complètes :

Rome, 1570-71, par Pie V, 18 vol. ;

Anvers, 1612, 18 vol. ;

Venise, par de Rubeis, 1745-88, 28 vol. ;

Parme, 1852-73, 25 vol. ;
Paris, 1872-80, par Fretté et Maré, 34 vol. ;
Rome, édition léonine (Léon XIII), depuis 1882, 15 vol. parus (excel. éd. critique).

Éditions partielles et traductions, cf. en note.

Personnalité :

J. DIDIOT, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1874.

J. A. ENDRES, *Thomas von Aquin*, Mayence, 1910.

H. PETITOT, *Saint Thomas d'Aquin, vocation, oeuvre, vie spirituelle*, Paris, 1923.

GRABMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Munich, 1912, 6e éd., 1935 (trad. fr., Vansteenberghé, Paris, 1920).

ALLO, *La paix dans la vérité* (col. Blond), Paris, 1910.

F. J. THONNARD, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1933.

E. DE BRUYNE, *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde*, Bruxelles-Paris, 1928.

T. PÈGUES, *Initiation thomiste*, Paris, 1921.

J. HOOGVELD, *Inleiding tot leven en leer van S. Thomas van Aquino*, 2e éd., Nimègue, 1929.

J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris, 1930.

L. LAVAUD, *Saint Thomas, guide des études*, Paris, 1925.

A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, (col. Les Grands Coeurs), Paris, 1931.

C. D'ARCY, *Thomas Aquinas*, Londres, 1931.

J. WÉBERT, *Saint Thomas d'Aquin. Le génie de l'Ordre*, Paris, 1934.

F. SASSEN, *Thomas van Aquino*, (Helden van den geest), s'Gravenhage, 1934.

L. SIMON, *Pour lire saint Thomas*, (études générales et lexique), Paris, 1915.

J. BOUSQUET, *Vie de saint Thomas d'Aquin*, Ottawa-Montréal, 1947.

Doctrine : Exposés généraux.

SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* (col. Les Grands Phil.), 2 vol., Paris, 1910, 4e éd., 1925.

SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philos. thomiste*, Paris, 1928.

G. MATTIUSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'A.*, approvate dalla S. Cong. degli studi, Rome, 1917, trad. fr. par J. LEVILLAIN, *Les points fondam. de la Phil. thomiste*, Turin, 1926.
E. HUGON, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 2e éd., Paris, 1924.
E. GILSON, *Le thomisme*, Strasbourg, 1920, 5e éd., Paris, 1945.
M. DE WULF, *Initiation à la philosophie thomiste*, Louvain, 1932.
E. PEILLAUBE et al., *Initiation à la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1926.
A. FOREST, *Saint Thomas d'Aquin*, (col. Les phil.), Paris, 1923.
A. FOREST, *L'esprit de la philosophie thomiste*, 1933.
G. LEGRAND, *L'univers et l'homme dans la phil. de saint Thomas*, 2 vol., Bruxelles, Paris, 1946.
Nombreux manuels *ad mentem sancti Thomae*
A. FARGES, *Études philosophiques*, 9 vol., Paris, 1885-1907, (cf. §67).

Doctrine. Métaphysique :

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1915, 6e éd., 1933.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, Paris, 1909, 2e éd., 1922.
J. WÉBERT, *Essai de métaphysique thomiste*, Paris, 1926.
E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Th. von Aq. und Aristoteles*, 2e éd., Limburg-sur-Lahn, 1927.
J. HABEL, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Th. von A.*, Ratisbonne, 1928.
A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Th. d'A.*, Paris, 1931.
A. MARC, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, (Arch. phil., X, I), Paris, 1931.
M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, 2e éd., Fribourg (S.), 1935.

Doctrine. Psychologie :

P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, 3e éd., 1946.
C. PEGIS, *S. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Paris, 1934.
GARDAIR, *La nature humaine. — Corps et âme. — La connaissance*, 3 vol., Paris, 1892.

COCONNIER, *L'âme humaine*, Paris, 1890.
P. GARIN, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, 2 vol., Paris, 1932.
L. NOËL, *Notes d'épistémologie thomiste*, Louvain, 1925.
J. DE TONQUÉDEC, *Les principes de la phil. thom. La critique de la connaissance*, Paris, 1929.
P. WILPERT, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thom. von Aquin*, (Beiträge zur Geschichte., XXX, 3), Munster, 1931.

Doctrine. Morale :

SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, 2e éd., 1947.
E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, (Les moralistes chrét.), Paris, 1925.
J. GARDAIR, *Phil. de saint Thomas. Les vertus morales naturelles*, Paris, 1901.
A. DE LA BARRE, *La morale d'après saint Thomas et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911.
O. LOTTIN, *Loi morale naturelle et loi positive d'après saint Th. d'A.*, Louvain, 1920.
O. LOTTIN, *La vertu de religion d'après saint Th. d'A.*, Louvain, 1920.
O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges, 1926, 2e éd., 1931.
C. MARTYNIAC, *Le fondement objectif du Droit d'après saint Th. d'A.*, Paris, 1931.
F. X. DOTRES, *S. Thomas de Aquino y las leyes. Ensayo de filosofia de derecho*, Madrid, 1932.
L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, Paris, 1933. (SJJ : Mauvais, si ma mémoire est bonne.)
M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des hl. Th. von Aquin*, Augsburg, 1925.
B. ROLLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1928.
M. DEMONGEOT, *Le meilleur régime politique selon saint Thomas*, Paris, 1928.
E. KURZ, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aq.*, Munich, 1932.
H. GMÜR, *Thomas von Aq. und der Krieg*, Leipzig, 1934.
G. DELLA ROCCA, *La politica di S. Tommaso*, Naples, 1934.

Divers :

P. CHOISNARD, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, 1926.

M. DE WULF, *Études historiques sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896.

RIMAUD, *Thomisme et méthode*, Paris, 1925.

P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'A.*, 2e éd., Fribourg (S.), 1910.

Le 6e centenaire de la canonisation de saint Th. d'A. à Avignon, (triduum, discours et conférences), Vaison, 1924.

Acta hebdomadae thomisticae (leçons de Billot, Maritain, Grabmann, etc.) Rome, 1924.

Mélanges thomistes, (études (*hist.*) de Mandonnet, Destrez, Synave, etc., (*doctrin.*) de Sertillanges, Gardeil, Gillet, etc.), Kain, 1923.

MANDONNET et DESTREZ, *Bibliographie thomiste très complète*, Kain, 1921.

Voir aussi en note pour quelques points spéciaux.

Somme Théologique :

Nombreuses éditions spéciales. Trad. fr., par DRIOUX (1851-1863) ; par LACHAT (1857-1869). Texte et trad. fr. nouvelle (dominicaine) avec notes et renseignements techniques, en cours de publication (col. Revue des jeunes). Texte et trad. néerland. en cours de publi., à Anvers depuis 1928.

T. PÈGUES, *Commentaire franç. littéral de la S. de S. T. d'Aq.*, 21 vol. Toulouse, Paris, 1907-1935.

GRABMANN, *Einführung in die S. theol. des hl. Th. von Aq.*, Fribourg-en-B., 1919 ; trad. fr., Paris, 1925.

J. BERTHIER, *L'étude de la S. théol. de S. T. d'Aq.*, Fribourg, 1893 ; Paris, 1905.

LEGENDRE, *La Somme théologique*, Paris, 1923.

JEAN DE SAINT THOMAS, *Isagoge* ; trad. fr., Lavaud, Paris, 1928.

Foi et Raison :

T. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la Foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909.

H. LANG, *Die Lehre des hl. Th. von Aq. von der Gewissheit des Glaubens*, Augsburg, 1929.

A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Th. von Aq.*, Rome, 1933.

b49) Bibliographie spéciale (Problème de la philosophie chrétienne)

MARITAIN, *De la philosophie chrétienne* (col. Quest. disputées), Paris, 1933.

BLONDEL, *Le problème de la Philosophie catholique*, (cah. de la Nouv. journée), Paris, 1932.

JOLIVET, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, Paris, 1932.

E. GILSON, *Esprit de la Philos. médiévale*, 2 vol., Paris, 1932.

A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la phil. chrét.*, Thèse de Lille, Paris, 1941.

M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ? « Je sais, je crois »*, Paris, 1956.

b50) Bibliographie spéciale (Roger Bacon)

1) Oeuvres :

S. JEBB, *R. Bacon Opus majus ad Clementem IV*, Londres, 1733. Venise, 1750.

J. H. BRIDGES, *The Opus majus of R. Bacon*, 2 vol., Oxford, 1897 ; Supplementary Vol. (correspondance et notes), 1900.

J. S. BREWER, *R. Bacon opera quaedam hactenus inedita* (Opus minus et Opus tertium), Londres, 1859.

R. STEELE, *Opera hactenus inedita R. Bacon* (opuscules, comm. d'Aristote, etc.), 13 fasc., Oxford, 1905-1935.

F. A. GASQUET, *An unpublished fragment of a work of R. Bacon* (Lettre-dédicace de l'Opus majus), *The English Hist. Rev.*, 1897 (494-517).

2) Études :

E. CHARLES, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861.

R. CARTON, *L'expérience physique chez Roger Bacon. — L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. Bacon. — La synthèse doctrinale de R. Bacon.* (Ét. de phil. méd., II, III, V), Paris, 1024.
G. DELORME, *Bacon (Roger)* dans *Dict. théol. cat.*, col. 8-31.
M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. p. 270-282 (riche bibliographie).
A. G. LITTLE, *R. Bacon Essays contributed by various writers...*, Oxford, 1914.
R. Bacon, (Proceedings of the Brit. Acad., t. XIV, extrait), Londres, 1928.
R. WALZ, *Das Verhältniss von Glaube und Wissen bei R. Bacon*, Fribourg (Suisse), 1928.

b51) Bibliographie spéciale (Saint Bonaventure)

1) Oeuvres :

Opera omnia, 10 vol., par les franciscains de Quaracchi, 1882-1902.
(Excellente éd. critique).

C. PALHORIÈS, *Saint Bonaventure*, (col. *La pensée chrét.*) : intr. et textes divers (contient en particulier *l'Itinerarium mentis ad Deum*).

2) Études :

E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure.* (Ét. de phil. méd., IV), Paris, 1924.

J. -M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, (Ét. de phil. méd., X), Paris, 1929.

G. SESTILI, *La filosofia di San Bonaventura*, Turin, 1928.

B. -A. LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, (Beiträge, XXIII, 3-4), Munster (W.), 1923.

E. SMEETS, *Saint Bonaventure* (*Dict. théol. cat.*, col. 962-986).

M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 112-127 (signale, p. 126, de nombreux articles dans les revues franciscaines).

b52) Bibliographie spéciale (Raymond Lulle)

1) Oeuvres :

I. SALZINGER, *Beati R. Lulli opera*, Mayence, 1721-42. (8 vol. parus).

Obres de Ramon Lull, 17 vol. parus, Palma, 1906-35.

Études : E. LONGPRÉ, *Lulle*, (*Dict. théol. cat.*, col, 1072-1141). C. OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de R. Lulle*, (Et. phil. méd., XII), Paris, 1930. F. SUREDA BLANES, *El beato Ramon Lull. Su época. Sus obras. Sus empresas*, Madrid, 1934.

b53) Bibliographie spéciale (Jean Duns Scot)

1) **Oeuvres** : *Opera omnia*, édit. WADDING, 12 vol., Lyon, 1639. Paris, 1891.

L'éd. critique est en préparation par les franciscains de Quaracchi.

2) **Études** :

A. BERTONI, *Le Bx Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto, 1917.

P. MINGES, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, 2 vol., Quaracchi, 1908, 2e éd., 1930.

Der angeblich exzessive Realismus des D. S., (Beiträge... , VII, I), 1908.
Der Gottesbegriff des D. S., Vienne, 1906.

P. RAYMOND, *Duns Scot* (*Dict. théol. cat.*, col. 1865-1947).

PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot* (montre l'accord avec saint Thomas), Paris, 1887.

B. LANDRY, *La philosophie de Duns Scot* (insiste sur l'opposition d'esprit avec saint Thomas), Paris, 1922.

E. LONGPRÉ, *La philosophie du Bx Duns Scot* (met au point le précédent), Paris, 1924.

E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952. *Revue Antonianum*, 40, 1965, no. special sur Duns Scot.

b54) Bibliographie spéciale (Troisième période: décadence)

WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 4 vol. ; 1) J. D. Scot ; 2) *Die nachscotische Scholastik* ; 3) *Der Augustinismus des späteren Mittelalters* ; 4) *Der Endausgang der Mittelalters-Scholastik*, Vienne, 1881-

1887.

DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., p. 505-616 ; 6e éd., 3e vol., 1947.

P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe s.*, Paris, 1934.

SALEMBIER, *Le grand schisme d'Occident*, 5e éd., Paris, 1921.

b55) Bibliographie spéciale (Guillaume d'Occam)

1) Oeuvres :

Super quatuor libros tententiarum subtilissimae questiones, Lyon, 1495 ;
Quodlibeta septem, 1487-1491.

2) Études : E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, Berlin, 1927.

E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge* (vol. II, p. 85-136).

R. GUELLEY, *Philosophie et Théologie selon G. d'Ockham*, Louvain, 1947.

b56) Bibliographie spéciale (Suarez)

1) Oeuvres :

Éd. complète : 23 vol., Venise, 1740-1751 ; 26 vol., Paris, 1856-1866 : t. XXV, *Disputationes metaphysicae*.

2) Études :

R. DE SCORAILLE, *Fr. Suarez, l'Étudiant, le Maître, le Docteur, le Religieux*, 2 vol., Paris, 1911.

L. MAHIEU, *Fr. Suarez, la philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, Paris, 1921.

C. WERNER, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Ratisbonne, 1861.

E. KONZE, *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suarez*, Leipzig, 1928.

b57) Bibliographie générale (Troisième partie: Époque moderne)

- G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz*, 3 vol., Paris, 1920-1929.
- MARÉCHAL, *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*, I, *De la Renaissance à Kant*, Louvain, 2e édit., 1951.
- MARÉCHAL, *Point de départ de la métaph.* cahiers II-III, Paris, Louvain, 1923.
- MERCIER, *Critériologie générale*, 7e éd., Louvain, Paris, 1918.
- MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Louvain, Paris, 1897, 2e éd., 1908.
- HOFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, 2 vol. (exposé au point de vue idéaliste).
- MARITAIN, *Théonas*, Paris, 1921.
- MARITAIN, *Antimoderne*, Paris.
- PALHORIÈS, *Vie et doctrines des grands philosophes*, tomes II et III, Paris, 1919.
- O HABERT, *Le Primat de l'intelligence dans l'Histoire de la Pensée*, Paris, 1926.
- R. JOLIVET, *La notion de substance*, Paris, 1929.
- J. SOUILHÉ, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 vol., Paris, 1934.
- E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, tome II, Première partie, *XVIIe et XVIIIe siècles*. Deuxième partie, *XIXe et XXe siècles*, Paris, 1932.
- F. SASSEN, *Geschiedenis van de nieuwere Wijsbegeerte tot Kant*. — *Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Negentiende Eeuw*, 2 vol., Anvers-Nimègue, 1934.
- H. SÉROUYA, *Initiation d la philosophie contemporaine*, Paris, (1934).
- A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934.
- R. VERNEAU, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936.
- J. CALVET et R. LAMY, *Les philosophes du XVIIIe siècle*, Paris, 1937.
- J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Paris, 1946.

Bibliographies b57 à b124

Table des matières

- [b57\) Bibliographie générale \(Troisième partie : Époque moderne\)](#)
- [b58\) Bibliographie spéciale \(François Bacon\)](#)
- [b59\) Bibliographie spéciale \(Galilée\)](#)
- [b60\) Bibliographie spéciale \(René Descartes\)](#)
- [b61\) Bibliographie spéciale \(Blaise Pascal\)](#)
- [b62\) Bibliographie spéciale \(Malebranche\)](#)
- [b63\) Bibliographie spéciale \(Spinoza\)](#)
- [b64\) Bibliographie spéciale \(Leibniz\)](#)
- [b65\) Bibliographie spéciale \(Hobbes\)](#)
- [b66\) Bibliographie spéciale \(Newton\)](#)
- [b67\) Bibliographie spéciale \(Samuel Clarke\)](#)
- [b68\) Bibliographie spéciale \(Déistes et libres penseurs\)](#)
- [b69\) Bibliographie spéciale \(Arthur Collier\)](#)
- [b70\) Bibliographie spéciale \(Adam Smith\)](#)
- [b71\) Bibliographie spéciale \(Les « philosophes » français du XVIIIe siècle\)](#)
- [b72\) Bibliographie spéciale \(La Mettrie\)](#)
- [b73\) Bibliographie spéciale \(D'Alembert\)](#)
- [b74\) Bibliographie spéciale \(Diderot\)](#)
- [b75\) Bibliographie spéciale \(Helvétius\)](#)
- [b76\) Bibliographie spéciale \(Condorcet\)](#)
- [b77\) Bibliographie spéciale \(Holbach\)](#)
- [b78\) Bibliographie spéciale \(Voltaire\)](#)
- [b79\) Bibliographie générale \(Courant mixte\)](#)
- [b80\) Bibliographie spéciale \(Locke\)](#)
- [b81\) Bibliographie spéciale \(Berkeley\)](#)
- [b82\) Bibliographie spéciale \(Condillac\)](#)
- [b83\) Bibliographie spéciale \(Hume\)](#)
- [b84\) Bibliographie spéciale \(Shaftesbury\)](#)
- [b85\) Bibliographie spéciale \(Francis Hutcheson\)](#)
- [b86\) Bibliographie spéciale \(Thomas Reid\)](#)

[b87\) Bibliographie spéciale \(Jacobi\)](#)
[b88\) Bibliographie spéciale \(Kant\)](#)
[b89\) Bibliographie spéciale \(L'idéalisme\)](#)
[b90\) Bibliographie spéciale \(Fichte\)](#)
[b91\) Bibliographie spéciale \(Schelling\)](#)
[b92\) Bibliographie spéciale \(Hegel\)](#)
[b93\) Bibliographie spéciale \(Strauss\)](#)
[b94\) Bibliographie spéciale \(Krause\)](#)
[b95\) Bibliographie spéciale \(Schopenhauer\)](#)
[b96\) Bibliographie spéciale \(Le Traditionalisme\)](#)
[b97\) Bibliographie spéciale \(Joseph de Maistre\)](#)
[b98\) Bibliographie spéciale \(de Bonald\)](#)
[b99\) Bibliographie spéciale \(Lamennais\)](#)
[b100\) Bibliographie spéciale \(Gioberti\)](#)
[b101\) Bibliographie spéciale \(Rosmini\)](#)
[b102\) Bibliographie spéciale \(Maine de Biran\)](#)
[b103\) Bibliographie spéciale \(Victor Cousin\)](#)
[b104\) Bibliographie spéciale \(Th. Jouffroy\)](#)
[b105\) Bibliographie générale \(Le positivisme\)](#)
[b106\) Bibliographie spéciale \(Montesquieu\)](#)
[b107\) Bibliographie spéciale \(Jean-Jacques Rousseau\)](#)
[b108\) Bibliographie spéciale \(Auguste Comte\)](#)
[b109\) Bibliographie spéciale \(Darwin\)](#)
[b110\) Bibliographie spéciale \(Buffon\)](#)
[b111\) Bibliographie spéciale \(Ernst Haeckel\)](#)
[b112\) Bibliographie spéciale \(Herbert Spencer\)](#)
[b113\) Bibliographie spéciale \(Le socialisme\)](#)
[b114\) Bibliographie spéciale \(Saint-Simon\)](#)
[b115\) Bibliographie spéciale \(Charles Fourier\)](#)
[b116\) Bibliographie spéciale \(Joseph Proudhon\)](#)
[b117\) Bibliographie spéciale \(Karl Marx\)](#)
[b118\) Bibliographie spéciale \(John Stuart Mill\)](#)
[b119\) Bibliographie spéciale \(William Hamilton\)](#)
[b120\) Bibliographie spéciale \(J. Bentham\)](#)
[b121\) Bibliographie spéciale \(Taine\)](#)
[b122\) Bibliographie spéciale \(J. -F. Herbart\)](#)

[b123\) Bibliographie spéciale \(Fechner\)](#)

[b124\) Bibliographie spéciale \(Wundt\)](#)

b57) Bibliographie générale (Troisième partie: Époque moderne)

G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibnitz*, 3 vol., Paris, 1920-1929.

MARÉCHAL, *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne*, I, *De la Renaissance à Kant*, Louvain, 2e éd., 1951.

MARÉCHAL, *Point de départ de la métaph.* cahiers II-III, Paris, Louvain, 1923.

MERCIER, *Critériologie générale*, 7e éd., Louvain, Paris, 1918.

MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Louvain, Paris, 1897, 2e éd., 1908.

HOFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, 2 vol. (exposé au point de vue idéaliste).

MARITAIN, *Théonas*, Paris, 1921.

MARITAIN, *Antimoderne*, Paris.

PALHORIÈS, *Vie et doctrines des grands philosophes*, tomes II et III, Paris, 1919.

O HABERT, *Le Primat de l'intelligence dans l'Histoire de la Pensée*, Paris, 1926.

R. JOLIVET, *La notion de substance*, Paris, 1929.

J. SOUILHÉ, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 vol., Paris, 1934.

E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, tome II, Première partie, *XVIIe et XVIIIe siècles*. Deuxième partie, *XIXe et XXe siècles*, Paris, 1932.

F. SASSEN, *Geschiedenis van de nieuwere Wijsbegeerte tot Kant*. — *Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Negentiende Eeuw*, 2 vol., Anvers-Nimègue, 1934.

H. SÉROUYA, *Initiation à la philosophie contemporaine*, Paris, (1934).

A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934.

R. VERNEAU, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936.

J. CALVET et R. LAMY, *Les philosophes du XVIIIe siècle*, Paris, 1937.
J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Paris, 1946.

b58) Bibliographie spéciale (François Bacon)

1) Oeuvres :

SPEDDING, ELLIS, HEAT, *The Works of Francis Bacon*, 7 vol., Londres, 1857-1859, avec 6 vol. de suppl. par SPEDDING (London, 1862-1872). — Autre éd., 1887.

A. LASALLE, *Oeuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol., Paris, 1834.

Col. Hatier : *De la dignité et de l'accroissement des sciences* (liv. I, tr, revue et notes par Lemaire), 1922.

2) Études :

K. FISCHER, *F. Bacon von Verulam*, Leipzig, 1856.

J. SPEDDING, *Account of life and times of F. Bacon*, 2 vol., London, 1879.

J. NICHOL, *F. Bacon, his life and philosophy*, (Phil. classics), 2 vol., London, 1888-1889.

C. ADAM, *Philosophie de F. Bacon*, Paris, 1890.

G. FONSEGRIVE, *F. Bacon*, Paris, 1893.

G. SORTAIS, *La Phil. moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. I, p. 99-543, Paris, 1920.

A. LÉVI, *Il pensiero di F. Bacone, considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col rationalismo cartesiano*, Torino, 1925.

W. FROST, *Bacon und die Naturphilosophie*, München, 1927.

BROCHARD, *La Philos. de Bacon*, (dans *Études de phil. anc. et mod.* p. 303-319), Paris, 1926.

A. CRESSON, *Fr. Bacon. Sa vie, son oeuvre* (col. les Phil.), P. U., Paris, 1948.

b59) Bibliographie spéciale (Galilée)

CARRA DE VAUX, *Galilée* (col. Bloud), 1908.

A. FAVARO, *Galileo Galilei*, Modena, 1910.

b60) Bibliographie spéciale (René Descartes)

1) Oeuvres :

Oeuvres de Descartes publiées par ADAM et TANNERY, 12 vol., Paris, 1897-1910.

Discours de la Méthode, texte et commentaires par Gilson, Paris, 1925.

Règles pour la direction de l'esprit, trad. J. Sirven (Bibl. des textes phil.), Paris, 1932.

Col. Hatier : *Discours de la Méthode* ; — *Méditations métaphysiques* ; — *Principes de la philosophie* (liv. 1), 3 vol., notices par Lemaire.

2) Études :

O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, 1911 (2e éd., 1921).

J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, 1921.

DENYS COCHIN, *Descartes*, (col. Les Grands Phil.).

P. LANDORMY, *Descartes*, (col. Les Phil.).

J. MARITAIN, *Trois Réformateurs* (Luther, Descartes, Rousseau), Paris, 1925.

J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Paris, 1932.

E. GILSON, *Index scolastico cartésien*, Paris, 1913.

E. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913.

E. GILSON, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930.

V. DELBOS, *Descartes* (dans *La Philos. française*, p. 16-48), Paris, 1919.

GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

ESPINAS, *Descartes et la Morale*, 2 vol., Paris, 1925.

P. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936.

E. BOUTROUX, *La morale de Descartes* (dans *Études d'Hist. de la Phil.*, p. 289).

F. BOUILLIER, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, 2 vol., 3e éd., 1868.

M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque* (contre la sincérité relig. de D., admise par Gouhier), 2 vol., Paris, 1929.

M. LEROY, *Descartes social*, Paris, 1931.

LABERTHONNIÈRE (*Oeuvres* publiées par L. CANET), *Études sur Descartes*, 2 vol., Paris, 1935.

E. RIDEAU, *Descartes, Pascal, Bergson*, Paris, 1937.

K. JASERS, *Descartes et la philosophie*, Paris, 1938.
A. MATTEI, *L'homme de Descartes*, Paris, 1940.
J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945.
L. BRUNSCHWIEG, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchatel, réimp., 1945.
PELLETIER, Yvan. [La connaissance confuse, principe et fondement permanent du bien achevé de l'intelligence spéculative](#) (PDF, 575K), Thèse de doctorat en philosophie à l'université Laval, 1974.

b61) Bibliographie spéciale (Blaise Pascal)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 14 vol., éd. par Brunschwieg et autres.
Les Pensées, éd. Brunschwieg, Paris, 1904-1914.
Dans col. HATIER : *Opuscules Philosophiques* ; — *Les Provinciales* ; — *Les Pensées*, 3 vol., intr. et notes par CALVET.
Opuscules philos., éd. Margival, Paris, 1925.

2) Études :

A. HADZFELD, *Pascal*, (col. Les Grands Phil.), Paris, 1901.
V. GIRAUD, *Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Fribourg. 1898.
V. GIRAUD, *Blaise Pascal, étude d'histoire morale*, Paris, 1910.
V. GIRAUD, *Vie héroïque de Blaise Pascal*, Paris, 1923.
F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, 3 vol., Paris, 1907-1909.
E. BOUTROUX, *Pascal*, Paris, 1900.
J. CHEVALIER, *Pascal*, Paris. 1922.
Pascal. (col. Les Gr. Coeurs), 1936.
P. M. LAHORGUE, *Le réalisme de Pascal*. (Essai de synthèse philos., apol., myst.), Paris, 1923.
E. JOVY, *Études pascaliennes*, 9 vol., Paris, 1927-1928.
L. BRUNSCHWICG, *Le génie de Pascal*, Paris, 1924.
Arch. de Phil., cah. 3, 1923 : Études sur Pascal.
J. MARITAIN, *La politique de Pascal*, (dans *Reflex. sur l'intel.*, p. 160-174), Paris, 1924.
G. DESGRIPPES, *Études sur Pascal* ; de l'automatisme à la foi, Paris.
E. SOREAU, *Pascal*, (col. Les gr. anim. chr.). Paris, 1935.

C. FALUCCI, *Le problème de la vérité chez Pascal*, Toulouse, 1939.
L. BRUNSCHWICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1945.
E. BAUDIN, *Études historiques et crit. sur la phil. de Pascal*, 3 vol., Neuchâtel. 1945-1947.

b62) Bibliographie spéciale (Malebranche)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 11 vol., Paris, 1712.
Recherche de la vérité, éd. F. Bouillier, 2 vol., Paris, 1880.
Entretiens sur la métaphysique, éd. P. Fontana, 2 vol., Paris, 1922.
Méditations chrétiennes, éd. H. Gouhier, Paris, 1928.
Traité de morale, éd. H. Joly, Paris, 1882.
Traité de l'amour de Dieu, éd. Roustan, Paris, 1922.
Coll. Hatier :
De la recherche de la vérité, (liv. 2, 1^{re} Partie (I et V) ; 2^e et 3^e Part.) notice par LEMAIRE.
H. GOUHIER, *Malebranche : textes et commentaires* (col. Les moralistes chrétiens), Paris, 1929.

2) Études :

BLAMPIGNON, *Études sur Malebranche*, Paris, 1862.
L. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870-72.
H. JOLY, *Malebranche*, (col. Les Grands Philos.).
J. M. GAONACH, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Rennes, 1909.
H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse ; — La vocation de Malebranche*, 2 vol., Paris, 1926.
V. DELBRES, *Étude sur la philosophie de Malebranche*, Paris, 1925.
MARÉCHAL, *Point de départ de la métaphysique*, cahier II, p. 55-62.
A. LE MOINE, *Des vérités éternelles selon Malebranche*, Paris, 1936.

b63) Bibliographie spéciale (Spinoza)

1) Oeuvres :

Benedicti de SPINOZA, *Opera*, éd. par J. VAN VLOTEN et J. LAND, 3 vol., 1895, en 4 vol., 1914.

Oeuvres de Spinoza, trad. et annot., par C. APPUHN, 3 vol., Paris, 1904 ; (Du même, *Spinoza*, extraits avec introd., Paris, 1927).

2) Études :

E. GILSON, *Spinoza interprète de Descartes*, (Chronicon spinozanum, III. Le « Chronicon » a été fondé en 1920, par la *Societas spinozana*, à La Haye) 1923.

L. BRUNSWICG, *Spinoza et ses contemporains*, 4e éd., 1951.

L. BRUNSWICG, *Le platonisme de Spinoza*, (Chr. spin. III), 1923.

V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893.

V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, 1916.

A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906.

G. HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913.

V. BROCHARD, *Le Dieu de Spinoza, — L'éternité des âmes dans la phil. de Spinoza* (dans *Études de phil. anc. et mod.*, p. 332-370 et 371-383).

K. FISCHER, *Spinoza, Leben, Werke und Lehre*, 5e éd., Heidelberg, 1909.

A. VALENSIN, *Panthéisme* (*Dict. apol.*, col. 1303-1332).

MARÉCHAL, *Point de départ de la métaph.*, II, p. 62-94.

A. VLOEMANS, *Spinoza, de mensch, het leven en het werk*, s'Gravenhage, 1931.

P. VULLIAUD, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, 1934.

A. ZWEIG, *Spinoza*, (Col. : Les pages immortelles), Paris, 1940.

G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, 1946.

A. DARBON, *Études spinozistes*. Publiées par J. Moreau, Paris, 1946.

H. SÉROUYA, *Spinoza. Sa vie. Sa philosophie*, Paris, 1947.

P. SIWECK, *Au coeur du spinozisme*, Bruges, 1952.

b64) Bibliographie spéciale (Leibniz)

1) Oeuvres :

Die philosophischen Schriften, éd. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1873-1890.

Opera philosophica, éd. Erdmann, 1840.

Oeuvres, éd. Foucher de Careil, 7 vol., Paris, 1859.

Oeuvres philosophiques, éd. P. Janet, 2 vol., 1866, 2e éd., 1900. BARUZI, *Leibniz*, (textes inédits, avec introd.).

Col. Hatier : *La monadologie ; Nouveaux essais sur l'entendement humain*, (L. I, ch. 1-3), 2 vol., introd. et notes par Lemaire.

2) Études :

CARRA DE VAUX, *Leibniz* (COI. Blond), Paris, 1907.

M. HOLBWACHS, *Leibniz*, (col. Les phil.), Paris, 1906, 2e éd., 1929.

K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3e vol., 5e éd., 1920.

B. RUSSEL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, trad. fr., Paris, 1908.

L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901.

C. PIAT, *Leibniz*, (col. Les grands Philos.), Paris, 1915.

M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, 1934.

E. ROLLAND, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu. dans la phil. de Leibniz*, Paris, 1935.

G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, 1946.

J. GUITTON, *Pascal et Leibniz*, Paris, 1951.

T. MOREAU, *L'Univers Leibnizien*, Vitte, Paris-Lyon, 1956.

b65) Bibliographie spéciale (Hobbes)

1) **Oeuvres** : *Opera philosoph. latine scripta*, Amsterdam, 1668.

Ed. WIL. MOLESWORTH, *Opera phil. quae latine scripsit omnia Th.*

Hobbes, 5 vol. ; et *The English Works of Th. Hobbes*, London, 1839-1845

(Les titres et les dates de l'édition originale de chaque ouvrage sont donnée dans la notice historique).

2) Études :

F. TONNIES, *Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, 1896 (3e éd., 1925).

F. TONNIES, *Hobbes, der Mann und der Denker*, Leipzig, 1912.

L. STEPHEN, *Hobbes*, London, 1904.

A. E. TAYLOR, *Th. Hobbes*, London, 1908.

LANDRY, *Hobbes*, (col. Les grands Phil.).

G. SORTAIS, *La phil. moderne jusqu'à Leibniz*, (t. 2, p 270-516), Paris, 1922.

J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes. Théorie de l'état totalitaire*, Paris, 1935.

R. POLIN, *Politique et philosophie chez Th. Hobbes*, P. U., Paris, 1952.

b66) Bibliographie spéciale (Newton)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 5 vol., publ. par HORSLEY, Londres, 1779-1785.

Trad. franç. des *Principes*, par Mme DE CHÂTELET, 1759. Trad. lat. de *l'Optique* par KLARKE, Londres, 1719 ; trad. franç. par COSTE, Amsterdam, 1720.

2) Études :

CARRA DE VAUX, *Newton*, col. Bloud, 1907.

L. BLOCH, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908.

FAYÉ, *Sur l'origine du monde*, 3e éd., Paris, 1885.

b67) Bibliographie spéciale (Samuel Clarke)

The Works of S. Clarke, 4 vol., London, 1738-1742.

Oeuvres phil. de S. Clarke, trad. franç. de A. Jacques, Paris, 1843.

MARÉCHAL, *Précis d'hist. de phil. mod.*, p. 252-4.

GONZALÈS, *Hist. de la phil.*, III, p. 349-350.

b68) Bibliographie spéciale (Déistes et libres penseurs)

L. STEPHEN, *History of English thought in the eighteenth century*, 2 vol., London, 1876.

C. BROCKDORFF, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, München, 1924.

V. LECHLER, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart, 1841.

L. CARRAU, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Paris, 1888.

b69) Bibliographie spéciale (Arthur Collier)

R. BENSON, *Memoirs of the life and writings of the Rev. A. Collier*, Londres, 1837.

G. A. JOHNSTON, *The relation between Collier and Berkeley*, Arch. Gesch. Phil, XXXII, 1920.

LYON, *Idéalisme en Angleterre*, 1888.

b70) Bibliographie spéciale (Adam Smith)

1) Oeuvres :

Collected Works, 5 vol., Edimbourg, 1811-12.

Théorie des sentiments moraux, tr. par la marquise de CONDORCET, 2 Vol., Paris, 1830.

Recherches sur la nature et sur les causes de la Richesse des Nations, trad. fr., 2 vol., Londres, 1788.

2) Études :

JANET et SÉAILLES, *Hist. de la Phil.*, p. 460-463.

M. CHEVALIER, *Étude sur A. Smith et sur la fondation de la science économique*, Paris, 1874.

G. WEULERSSE, *Le mouvement physiocratique*, 2 vol., Paris, 1910.

GONNARD, *Histoire des doctrines économiques*, 3 vol., Paris, 1921-22.

b71) Bibliographie spéciale (Les «philosophes» français du XVIIIe siècle)

FAGUET, *Études littéraires*, XVIIIe s., Paris, 1890.

A. LANCE, *Geschichte des Materialismus*. Hist. du matérialisme, tr.

POMMEREL, Paris, 1910.

b72) Bibliographie spéciale (La Mettrie)

1) Oeuvres :

Oeuvres philosophiques, 2 vol., Londres, 1751.

2) Études :

N. QUÉPRAT, *La Philosophie matérialiste au XVIIIe siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1873.

b73) Bibliographie spéciale (D'Alembert)

1) Oeuvres :

Oeuvres philosophiques, éd. Bastien, Paris, 1805.

Discours sur l'Encycl., éd. Picavet, Paris, 1919.

Discours sur l'Encycl., dans col. HAVER.

Traité de dynamique, Paris, 1921.

2) Études :

J. BERTRAND, *d'Alembert*, Paris, 1889.

M. MULLER, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, 1926.

b74) Bibliographie spéciale (Diderot)

1) Oeuvres :

Oeuvres, 6 vol., Amsterdam, 1772.

Oeuvres complètes, éd. Naigeon, 15 vol., 1798 ; 22 vol., 1921.

Oeuvres complètes, éd. Assézat, 20 vol., 1875-1877.

2) Études :

K. ROSENKRANZ, *Diderot's Leben und Werke*, 2 vol., Leipzig, 1886.

J. MORLEY, *Diderot and the Encyclopaedist*, 2 vol., 1878, Londres, 1921.

— A. COLLIGNON, *Diderot*, Paris,

J. MAUVEAUX, *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*, Montbéliard, 1914.

J. LE GRAS, *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens, 1928.
P. HERMAND, *Les idées morales de Diderot*, Paris, 1923.
I. K. LUPPOL, *Diderot. Ses idées philosophiques*, Paris, (Socialisme et culture), 1936.

b75) Bibliographie spéciale (Helvétius)

1) Oeuvres :

Oeuvres, 5 vol., Paris, 1792.
Choix de textes et intr., par J. B. SÉVERAC, Paris, 1911.

2) Études :

A. KEIM, *Helvétius, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1911.

b76) Bibliographie spéciale (Condorcet)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 21 vol., Paris, 1804.
Choix de textes et notices par J. B. SÉVERAC, Paris, 1912.

2) Études :

L. CAHEN, *Condorcet et la Révolution franç.*, Paris, 1904.
BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 503-506.

b77) Bibliographie spéciale (Holbach)

2) Études :

R. HUBERT, *d'Holbach et ses amis*, intr. et textes, Paris, 1928.
P. M. CUSHING, *Baron d'Holbach*, New-York, 1914.
G. PLÉCHANOW, *Beiträge sur Geschichte des Materialismus, Holbach, Helvétius, Marx*, 3e éd., Stuttgart, 1921.
BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 432-454.

b78) Bibliographie spéciale (Voltaire)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, éd. Beuchot, 72 vol., Paris, 1829-34 ; éd. Kehl, 92 vol., 1785-89.

2) Études :

G. DESNOIRESTERRES, *Voltaire et la société au XVIIIe s.*, 8 vol., 1867-76.

G. LANSON, *Voltaire*, Paris, 1908.

G. PELLISSIER, *Voltaire philosophe*, Paris, 1908.

BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 455-465.

J. R. CARRÉ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, Paris, 1939.

b79) Bibliographie générale (Courant mixte)

R. JOLIVET, *La notion de substance*, chap. II, Paris, 1929.

J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cah. II, Bruges, Paris, 1923.

G. LYON, *L'idéalisme en Angleterre*, 1888.

GONZALÈS, *Histoire de la Philosophie*, tome III, Paris, 1891.

b80) Bibliographie spéciale (Locke)

1) Oeuvres :

Works, éd. de E. Law, 4 vol., Londres, 1777 (rééd., 1801, 1812, 1823).

Philosophical works, éd. annotée par St John, 2 vol., Londres, 1854, (dern. éd., 1908).

Oeuvres complètes, tr. fr. par Thurot, 7 vol., Paris, 1822-1825.

An Essay concerning human Understanding, éd. C. Frazer, 2 vol., Oxford, 1894 (avec les addit. des 4 prem. éd.).

Essai sur l'entendement humain, trad. fr. par Coste, Amsterdam, 1700 ; — dans Col. Hatier, liv. I, ch. I-III, intr. par Lemaire.

L. KING, *The life of J. Locke with extracts from his correspondance, journals and commonplace books*, Londres, 1829 et 1830.

2) Études :

- A. CAMPBELL FRAZER, *Locke dans Encyclopedia. britan.*, 1882.
A. CAMPBELL FRAZER, *Locke dans Philos. classics*, Londres, 1890.
H. R. FOX BOURNE, *The life of J. Locke*, 2 vol., Londres, 1876 (avec extraits des oeuv.).
H. MARION, *J. Locke, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1878.
E. FECHTNER, *J. Locke*, Stuttgart, 1898.
H. OLLION, *La philosophie générale de J. Locke*, Paris, 1908.
A. CARLINI, *La filosofia di Locke*, 2 vol., Florence, 1920.
E. KRAKOWSKI, *Les sources médiévales de la phil. de Locke*, Paris, 1915.
J. DIDIER, *J. Locke*, (col. Blond, peu clair), Paris, 1911.
PALHORIÈS, *Vie et doctrines des grands phil.*, II, p. 9-47. Paris. 1929.
A. BOÈME, art. *J. Locke*, dans *Dict. théol. cath.*, IX, col. 849-864 (bon, point de vue de la tolérance).
-

b81) Bibliographie spéciale (Berkeley)

1) Oeuvres :

- The Works of G. Berkeley*, Including his Posthumous Works, édit. A. Campell Fraser, 4 vol., Londres, 1871, Oxford, 1901.
Les principes de la connaissance humaine (Cf. §376, la date des premières éditions des principaux ouvrages) trad. Renouvier, 2e éd., Paris, 1920.
La Siris, trad. Beauvalon et Parodi, Paris, 1920.
Dialogues entre Hylas et Philonoüs, trad. Beauvalon et Parodi, Paris, 1925.
Dialogues entre Hylas et Philonoüs, dans col. Hatier, intr. par Lemaire.

2) Études :

- M. DAVID, *Choix de textes avec étude du système philosophique*, Paris, 1912.
A. PENJON, *Études sur la vie et les oeuvres Phil. de Berkeley*, Paris, 1878.
A. C. FRASER, *Berkeley* (« Phil. classics »), Londres, 1881.
E. CASSIRER, *Berkeley's System*, Giessen, 1914.
A. JOUSSAIN, *Exposé critique de la phil. de Berkeley*, Paris, 1920.
J. DIDIER, *Berkeley* (col. Bloud), 1911.
R. METZ, *G. Berkeley*, Stuttgart, 1925.
F. OLIGIATI, *L'idealismo di Giorgio Berkeley*, Milan, 1926.

HICKS, *Berkeley*, Londres, 1932.

N. BALADI, *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa phil.*, Le Caire, 1945.

H. DEHOVE, art. *Idéalisme*, dans *Diction. Apolog.*, II, col. 541-569.

b82) Bibliographie spéciale (Condillac)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 23 vol., Paris, 1798 ; 31 vol., 1803 ; 16 vol., 1882.

Essai sur l'origine des connaissances humaines, éd. R. Lenoir, Paris, 1924.

Col. HATIER : *Traité des sensations*, (IIe Partie), introd. par Lemaire.

2) Études :

BAGUENAUT DE PUCHESNE, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910.

J. DIDIER, *Condillac*, col. Blond, Paris, 1911.

R. LENOIR, *Condillac*, Paris, 1924.

G. LE ROY, *La psychologie de Condillac*, Paris, 1937.

b83) Bibliographie spéciale (Hume)

1) Oeuvres :

Works, édit. Green-Grose, 4 vol., 1898.

Trad. fr. : *Traité de la nature humaine et Essai philos. sur l'entendement*, tr. par Renouvier et Pillon, 1878.

Oeuvres philos. choisies (Essai sur l'Entendement, Traité de la nature hum., Dialogues de la Religion naturelle), tr. par M. David, 2 vol., Paris, 1912.

2) Études :

GREEN, *Introduction to Hume*, 1874.

G. COMPAYRÉ, *La philosophie de D. Hume*, Toulouse, 1873.

HUXLEY, *Hume*, 1880.

J. DIDIER, *Hume* (col. Bloud), Paris, 1913.

R. METZ, *D. Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1929.

CH. W. HENDEL, *Studies in the philosophy of D. Hume*, Princeton, 1925.

A. LEROY, *La critique de la religion chez D. Hume*, Paris, 1930.
LECHARTIER, *D. Hume, moraliste et sociologue*, 1900.
F. C. SHARP, *Hume's ethical theory and its critics*, *Mind*, 1921.
PALHIORÈS, *Vie et doctrines des grands phil.*, III, p, 77-105.
J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, III, p. 148-178.

b84) Bibliographie spéciale (Shaftesbury)

1) Oeuvres :

An Inquiry concerning virtue, London, 1699.
The Moralists, London, 1709.
A letter concerning enthusiasm, London, 1708.

MARÉCHAL, *Précis d'hist. de phil. mod.*, I, p. 254-255.

BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 293-294 et 331-332.

b85) Bibliographie spéciale (Francis Hutcheson)

1) Oeuvres :

Inquiry into the original of beauty and virtue, London, 1725.
Philosophiae moralis institutio compendiaria, Glasgow, 1742.
A system of moral philosophy, Glasgow, 1755.

BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 330.

JANET et SÉAILLES, *Hist. de la philo.*, p. 314 et 460.

b86) Bibliographie spéciale (Thomas Reid)

1) Oeuvres :

Works, by Hamilton, Edimburgh, 1864.
Oeuvres, trad. Jouffroy, 6 vol., Paris, 1828-1835.

2) Études :

L. DAURIAC, *Le réalisme de Reid*, Paris, 1889.

D. MERCIER, *Critériologie générale* (éd. 1911, p. 164-166).

b87) Bibliographie spéciale (Jacobi)

1) Oeuvres :

Werke, 6 vol., Leipzig, 1812-1825.

2) Études :

L. LEVY-BRUHL, *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894.

VON WEILLER et THIERSCH, *Jacobi's Leben, Lehre und Werken*, München, 1918.

MERCIER, *Critériologie générale*, éd. 1911, p. 166.

b88) Bibliographie spéciale (Kant)

1) Oeuvres :

Werke, éd. Rosenkranz, 12 vol., Leipzig, 1838-1842 ; éd. Cassirer, 11 vol. (dans le IIe : *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918) ; éd. de l'Académie de Berlin, 19 vol., 1902-1928.

Critique de la raison pure, trad. TISSOT, Paris, 1864 ; trad.

TRÉMÉSAYGUES et PACAUD, 3e éd., Paris, 1912.

Critique de la raison pure, trad. BARNI, revue par ARCHAMBAULT (col. Les meil. aut. class.), 2 vol., Paris, 1912.

Critique de la raison pratique, trad. BARNI, 1848.

Critique de la raison pratique, trad. PICAVET, 1912.

Critique du jugement, trad. GIBELIN, Paris, 1928.

Prolégomènes à toute métaphysique future, trad. HACHETTE, Paris, 1891.

Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. DELBOS, 1907.

Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. LACHELIER, 1911.

Fondements de la métaphysique des moeurs, col. Hatier, tr., intr. et notes par LEMAIRE.

Principes métaphysiques de la nature, tr. GIBELIN, Vrin, Paris, 1952.

J. BENDA, *Les pages immortelles de Kant*, Paris, 1945.

2) Études :

C. SENTROUL, *Kant et Aristote*, 2e éd., Louvain, Paris, 1913. DEHOVE, *Les principes généraux de la morale kantienne*, Lille, 1912.

(ces deux ouvrages précédents, accessibles, sans trop de termes techniques, se complètent pour donner une bonne vue d'ensemble du kantisme) ;

ajouter :

C. SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant*, Bruxelles, 1912, (court aperçu).

V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 (clair et complet, et surtout :).

J. MARÉCHAL, *Le Point de départ de la métaphysique*, cah. III, *La critique de Kant*, Bruges, Paris, 1923 (sans la morale, ouvrage de première main, approfondit le sens du Kantisme, mais très technique et difficile).

En allemand, Commentaires :

H. VAHINGER, *Zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., 2e éd., Stuttgart, 1922 ; H. CORNELIUS, Erlangen, 1926.

A. MESSER, *Zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig, 1929.

K. FISCHER, *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre* (Gesch. der neueren Phil., IV et V), 5e éd., 1909.

A. MESSER, *Immanuel Kants Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1924.

J. RIEHL, *Kant und seine Philosophie*, Berlin, 1907.

KRONENBERG, *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 1897, 2e éd., 1904.

E. ADICKES, *Kant als Naturforscher*, 2 vol., Berlin, 1924-25.

W. REINHARD, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, Berne, 1927.

P. NATORP, *Kant über Krieg und Frieden*, Erlangen, 1924.

K. BORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928.

TH. RUYSSSEN, *Kant*, (col. Les Grands Phil.), Paris, 1909 (analyse les ouvr., conserve les termes techniques).

CANTECOR, *Kant* (col. Les Philos.), Paris, 1909.

E. BOUTROUX, *La Philosophie de Kant*. 1926.

C. CANTONI, *Em. Kant, La filosofia theoretica, etc.*, 3 vol., 1877, 2e éd., 1907 (modèle de vulgarisation sérieuse, dit Valensin).

E. CAIRD, *The criticism of Kant*, 2 vol., Glasgow, 1889.

J. WARD, *A Study of Kant*, Cambridge, 1922.

A. VALENSIN, *Criticisme kantien*, Dict. apol., col. 734-760.

Points spéciaux :

DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*. Lille, 1907.

F. EVELLIN, *La raison pure et les antinomies* (essai critique), Paris, 1907.

D. MERCIER, *Critériologie générale*, Louvain, Paris, 6e éd., 1911.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu son existence et sa nature* (solution thomiste des antinomies), Paris, 4e éd., 1924.

C. J. WEBB, *Kant's philosophy of religion*, Oxford, 1926.

V. BASCH, *Essai sur l'esthétique de Kant*, Paris, 1927.

B. JANSEN, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, 1934.

H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vol., Paris, 1934-1938.

H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'évolution de la pensée kantienne* (résumé moins technique du précédent), Paris, 1939.

G. GRACANIN, *La personnalité morale d'après Kant. Son exposé, sa critique à la lumière du thomisme*, Paris, 1935.

b89) Bibliographie spéciale (L'idéalisme)

H. DEHOVE, *Idéalisme*, dans *Dict. apologét.*, col. 541-569.

A. VALENSIN, *Panthéisme*, même *Dict.*, col. 1303-1332 (expose surtout le panth. de Fichte, col. 1312-1319).

J. E. SPENLÉ, *La pensée allemande, de Luther à Nietzsche*, Paris, 1934.

V. DELBOS. *De Kant aux postkantien*s, Paris, 1940.

b90) Bibliographie spéciale (Fichte)

1) **Oeuvres** :

Sämmtliche Werke, 8 vol., Berlin, 1845-46.

Destination de l'homme, trad. Barchou de Penhoen, 1832.

Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, trad. Bouillier, 1845.

Doctrine de la science, trad. Grimblot, 1843.

Discours à la Nation allemande, trad. Picavet, 1895, et Molitor, 1923.

2) Études :

XAVIER LÉON, *Fichte et son temps*, 3 vol., 1922-24-27 (avec *Extraits d'essais inédits*).

F. MÉDICUS, *Fichte's Leben*, 1914, 2e éd., 1922.

M. GUÉROULT, *La doctrine de la science chez Fichte*, 2 vol., Strasbourg, 1930.

LÖWE, *Die Philosophie Fichte's*, Stuttgart, 1862.

b91) Bibliographie spéciale (Schelling)

1) Oeuvres :

Sämmtliche Werke, 1re partie, 10 vol., 1856-61 ; 2e partie, 4 vol., 1856.

2) Études :

B. BRÉHIER, *Schelling*, (col. Les Grands Phil.), Paris, 1912.

E. VON HARTMANN, *Schellings philosophischen System*. Leipzig, 1897.

E. DE FERRI, *La filosofia dell'identità di Schelling*, Turin, 1925.

A. WÉBER, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasbourg, 1860.

b92) Bibliographie spéciale (Hegel)

1) Oeuvres :

Werke, 18 vol., 1832-45.

Sämmtliche Werke, 20 vol., Stuttgart, à partir de 1827.

Hegels Archiv, Berlin, depuis 1912.

2) Études :

K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vol., Heidelberg, 1901.

P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, 1912.

J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929.

NOEL, *La logique de Hegel*, Paris, 1933.

H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945.
J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de d'Esprit de Hegel*, Paris, 1946.
F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx : Hegel, Feuerbach*
Louvain, Paris, 1947.

b93) Bibliographie spéciale (Strauss)

T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, 2 vol., Strasbourg, 1908.
A. LEVY, *Strauss, sa vie et son oeuvre*, 1910.
E. ZELLER, *D. F. Strauss, in seinen Leben und seinen Schriften*, Bonn,
1894.

b94) Bibliographie spéciale (Krause)

MARTIN, *Krause's Leben, Lehre und Bedeutung*, Leipzig, 1881.
LEONHARDI, *Krause's Leben und Lehre*, Leipzig, 1902.
LEONHARDI, *Krause als philosophischer Denker gewürdigt*, Leipzig,
1905.

b95) Bibliographie spéciale (Schopenhauer)

1) Oeuvres :

Sämmtliche Werke, 6 vol., éd. Grisebach (Coll. Reklam), Leipzig, 1890.
Le Monde comme volonté et représentation, trad. Burdeau, 1888, 1890.
De la quadruple racine du principe de raison suffisante, trad. Cantacuzène,
1882.
Le fondement de la morale, 1879.
Aphorisme sur la sagesse dans la vie, 1880.
Pensées et fragments, 1880 (les trois : trad. Burdeau).

2) Études :

T. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, 1874.
T. RUYSSSEN, *Schopenhauer*, Paris, 1911.

K. FISCHER, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1893.
E. CARO, *Le pessimisme au XIXe siècle*, Paris, 1880.
L. ROURE, *Pessimisme*, dans *Dict. apol.*, col. 17-24.
P. MÉDITCH, *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, Paris, 1923.
PALHORIÈS, *Vie et doctrine des grands philosophes*, III, p. 135-165.

b96) Bibliographie spéciale (Le Traditionalisme)

M. TERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1880.

b97) Bibliographie spéciale (Joseph de Maistre)

T. PAULHAN, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, 1893.
G. GOYAU, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, 1921.

b98) Bibliographie spéciale (de Bonald)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 1817-30 ; édit. MIGNE, 3 vol., 1859.

2) Études :

V. DE BONALD, *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald*, 1853.

E. MARÉCHAL, *La philosophie de Bonald*, dans *Annales de phil. chrét.*, 1910.

MERCIER, *Crit. générale*, éd. 1911, p. 123-127.

b99) Bibliographie spéciale (Lamennais)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, 1836-37.

Oeuvres inédites et correspondance, éd. Blaize, 1866.

2) **Études :**

R. JANET, *La philosophie de Lamennais*, 1890.

MERCIER, *Critériologie générale*, éd. 1911, p. 127-132.

b100) Bibliographie spéciale (Gioberti)

1) *Oeuvres :*

Introduzione allo studio della filosofia, Bruxelles, 1840. — (Tr. Tourneur et Defourny, 1847).

2) *Études :*

F. PALHORIÈS, *Gioberti*, (col. Les Grands Phil.), Paris, 1908.

b101) Bibliographie spéciale (Rosmini)

1) **Oeuvres :**

Sistema philosophica, 1845.

Teodicea, 1845.

Psicologia, 1846-50 (tr. Segond, 1888).

La Teosofia, 5 vol. 1859-75.

2) **Études :**

F. PALHORIÈS, *Rosmini*, (col. Les Grands Phil.), Paris, 1929.

MARIANO, *La philosophie contemporaine en Italie*, 1868.

b102) Bibliographie spéciale (Maine de Biran)

1) **Oeuvres :**

Oeuvres posthumes, éd. Cousin, 1841.

Oeuvres inédites, 3 vol., éd. Naville, 1859. Éd. Tisserand (avec notices), 7 vol., 1920-1930.

Journal intime, éd. La Valette-Monbrun, 1927-31.

2) Études :

M. COUAILLHAC, *Maine de Biran*, (col. Les Grands Phil.), Paris. 1905.

V. DELBOS, *Maine de Biran*, dans *Figures et doctrines de philosophes*, 1918.

DWELSHAUVERS, *La psychologie française contemporaine*, p. 1-20, Paris, 1920.

G. LE ROY, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Paris, 1937.

A. MONETTE, *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*, Ottawa, 1945.

R. VANCOURT, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris, 2^e éd., (1947).

GOUHIER, *Les conversions de M. de Biran*, Paris, 1948.

b103) Bibliographie spéciale (Victor Cousin)

1) Oeuvres :

Cours de l'histoire de la philosophie moderne, de 1815 à 1820, 5 vol., de 1828 à 1830, 3 vol.

Fragments philosophiques, 4 vol.

Fragments de philosophie cartésienne, 1 vol.

Du Vrai, du Beau, du Bien, 1837.

2) Études :

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 Vol., 1885.

J. SIMON, *V. Cousin*, 1877.

P. JANET, *V. Cousin*, 1885.

E. BERZOT, *V. Cousin et la philosophie de son temps*, 1880.

BAUNARD, *Le doute et ses victimes*, (p. 140-188), 1883.

b104) Bibliographie spéciale (Th. Jouffroy)

1) Oeuvres :

Cours de Droit naturel, 1834-35.

Mélanges philosophiques, 1833.
Cours d'Esthétique, 1843.
Nouveaux mélanges philosophiques, 1842.

2) Études :

L. OLLÉ-LAPRUNE, *Th. Jouffroy*, 1809.
M. SALOMON, *Th. Jouffroy*, (col. Bloud), Paris, 1907.
J. POMMIER, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, 1930.
BAUNARD, *Le doute et ses victimes*, (p. 1-54), 1883.
MERCIER. *Critériologie générale*, (éd. 1911, p. 167).

b105) Bibliographie générale (Le positivisme)

A. FOUILLÉE, *Le Mouvement positiviste et sa conception sociologique du monde*, Paris, 1896.
E. FAGUET, *Le XVIIIe siècle ; — Politiques et Moralistes du XIXe siècle* (2 séries), Paris, 1898.
D. MERCIER, *Les origines de la Psychologie contemporaine*, (ch. III-VII), Louvain, Paris, 1908.
F. BRUNETIÈRE, *Sur les chemins de la croyance*, l'utilisation du Positivisme, Paris, 1905.
H. GRUBER, *Der Positivismus seit Comte bis auf unsere Zeit*, trad. franç., 1893.
DE BROGLIE, *Le Positivisme et la science expérimentale* (étude surtout doctrinale), 2 vol., Paris, 1881.
L. ROURE, *Positivisme* (Dict. apol., col. 37-53).
DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, 1919.
P. DUCASSÉ, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, Paris, 1939.

b106) Bibliographie spéciale (Montesquieu)

1) Oeuvres :

Oeuvres complètes, édit. Laboulaye, 7 vol., Paris, 1875-79.
Choix de textes, avec introd. par Archambault, Paris, 1910.
Dans col. HATIER :

Lettres Persanes ; l'Esprit des lois (liv. 1) ; *Grandeur et Décadence des Romains* (3 vol.), introd. par Lemaire.

2) **Études :**

J. DEDIEU, *Montesquieu* (col. Les grands Phil.), Paris, 1913.

BARCKHAUSEN, *Montesquieu, ses idées et ses oeuvres*, Paris, 1907.

E. FAGUET, *Le XVIIIe siècle*.

b107) Bibliographie spéciale (Jean-Jacques Rousseau)

1) **Oeuvres :**

Oeuvres complètes, édit. Musset-Pathey, Paris, 1818-1820 ; — éd. R. de Latour, Paris, 1858.

Le contrat social, édit. Dreyfus-Brissac, Paris, 1916 ; — édit. G. Beaulavon (2e édit.), Paris, 1914.

Dans col. HATIER :

Le contrat social ; — *Lettre à d'Alembert* ; — *Emile* (liv. II) ; — *Discours sur les sciences et les arts* ; — *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; — *Les Confessions* (2 T.) ; — *Rêveries du Promeneur solitaire*, 9 vol., intr. et notes par Lemaire.

2) **Études :**

J. MARITAIN, *Trois réformateurs* (Luther, Descartes, J. -J. Rousseau), Paris, 1925.

E. FAGUET, *Rousseau penseur*, Paris, 1912 ; *le XVIIIe siècle*, p. 327-401.

J. LEMAÎTRE, *J. -J. Rousseau*, Paris, 1907.

H. HÖFFDING, *Rousseau et sa philosophie*, 1912.

MOREAU, *J. -J. Rousseau et le siècle philosophique*, Paris, 1870.

b108) Bibliographie spéciale (Auguste Comte)

1) **Oeuvres :**

(Voir au [§456](#) les oeuvres de Comte avec la date de la 1re édition)

Cours de Philosophie positive, 6 vol., 2e éd., avec préf. de Littré, 1864.

Système de politique positive, 4 vol. 3e éd. 1890-95.

Testament d'A. Comte, avec documents, 2e éd., Paris, 1896.
Oeuvres choisies, avec Introduction, par H. GOUHIER, Aubier, Paris, 1948.
Dans col. HATIER :
Cours de Philosophie positive, (1re et 2e leçons), introd. et notes par
Lemaire.

2) Études :

H. GRUBER, *A. Comte, der Begründer des Positivismus Sein Leben und seine Lehre*, Fribourg (B.), 1889 ; trad. française par Mazoyer, Paris, 1892.
M. DEFOURNY, *La sociologie positiviste. A. Comte*, Louvain, Paris, 1902.
C. MAURRAS, *A. Comte et son oeuvre*, Paris, 1909, 2e édit.
A. Comte (dans *Romantisme et Révolution*), p. 91-120, Paris, 1925.
LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'A. Comte*, Paris, 1900.
H. GOUHIER, *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, 2 vol., (le 2e en 1936), Paris.
P. DUCASSÉ, *Méthode et intuition chez A. Comte*, Paris, 1939.
H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945.
Voir plus bas les oeuvres de Littré [[§s470p3](#)], de St. Mill [[§484](#)], de Taine [[§491](#)], de Renan [[§512](#)].

b109) Bibliographie spéciale (Darwin)

1) Oeuvres :

L'Origine des espèces, Londres, 1859 ; trad. Moulinié, Paris, 1873, revue par Barbier, 1876 et 1882.
Les variations des animaux et des plantes à l'état domestique, 2 vol., Londres, 1868 ; même trad., 1880.
La descendance de l'homme et la sélection naturelle, 2 vol., 1871, même trad., 1881.
L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux, 1872, trad. Pozzi et Benoît ; Paris, 1874 et 1877
A. LEMEERE, *Darwin*, notice et trad. de *l'Essai sur l'origine des espèces* (col. Les cent chefs-d'oeuvre étrangers).

2) Études :

E. THOUVEREZ, *Charles Darwin*, (col. Bloud), 2e éd., Paris, 1907.

GRASSET, *Le dogme transformiste et la philosophie*, 1918.
DUILHÉ de SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la Foi catholique*,
refondue par SENDÉRENS, Paris, 1903.
LAPPARENT, *Science et philosophie*, Paris, 1913.
CUÉNOT, DALBIEZ, etc., *Le Transformisme* (cahier de Phil. de la nature),
Paris, 1927.
H. DE DORLODOT, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie
catholique*, Bruxelles, Paris, 1921.
R. DE SINÉTY, *Transformisme*, dans *Dict. apolog.*, col. 1793-1848.
A. MIGNON, *Pour et contre le transformisme. Darwin et Vialleton*, Paris,
1934.
J. HUXLEY, *L'oeuvre immortelle de Darwin*, (col. : Les pages
immortelles), Paris, 1939.
M. PRENANT, *Darwin*, (col. : Grandes figures), Paris, 1946.
J. ROSTAND, *Charles Darwin* (Leurs figures), Paris, 1948.
Voir en note pour plusieurs auteurs.

b110) Bibliographie spéciale (Buffon)

1) Oeuvres :

Histoire naturelle, 24 vol., 1750-1788.
Époques de la Nature, 1778.
Nouveaux extraits, par F. GOHIN, Paris, 1905.

2) Études :

H. DAUDIN, *Les méthodes de classification et l'idée de série en botanique
et en zoologie, de Linné à Lamarck*, (1740-1790), Paris, 1926.

b111) Bibliographie spéciale (Ernst Haeckel)

1) Oeuvres :

Histoire de la création des êtres organisés, 1868.
Anthropogénie, 1877.
Les Énigmes de l'univers, nouv. éd., Bonn, 1901.

2) *Études* :

J. LAMINNE, *L'univers d'après Haeckel* ; exposé et critique (col. Bloud).
LAPPARENT, *Science et Philosophie*, Paris, 1913.

E. WASMANN, *La probité scientifique de Haeckel* (col. Bloud), Paris,
1911.

J. M. DARIO, *Matérialisme*, dans *Dict. apol.*, col. 492-514.

b112) Bibliographie spéciale (Herbert Spencer)

1) **Oeuvres** :

System of synthetic philosophy :

1. *First Principles*, Londres, 1862 ; trad. E. CAZELLES, Paris (toutes les tr.
chez Alcan), 11e édit., 1907.

2. *Principles of Biology*, 2 vol., 1864-1867 ; tr. CAZELLES, 2 vol.

3. *Principles of Psychology*, 2 vol., 2e édit., revue et augm., 1870-72 ; trad.
T. RIBOT et A. ESPINAS, 2 vol.

4. *Principles of Sociology*, 3 vol., 1876-96 ; tr. CAZELLES et GERSCHEL,
5 vol.

5. *Principles of Ethics*, 2 vol., 1879-92.

Essais, politiques, scientifiques, sur le progrès, 3 vol., tr. A. BURDEAU,
1879.

Education : intellectual, moral and physical, 1re édit., 1861 ; trad., 1868.

Autobiographie, tr., H. DE VARIGNY.

Classification des sciences, tr. RHETORE.

Col. HATIER :

Introduction à la science sociale, intr. par Lemaire.

2) **Études** :

TH. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, p. 145-220, Paris,
1870.

E. THOUVEREZ, *Herbert Spencer* (col. Bloud), Paris.

D. MERCIER, *Les Origines de la psychologie contemporaine*, p. 107-146,
2e éd., Louvain, Paris, 1908.

G. COMPAYRÉ, *Herbert Spencer et l'éducation scientifique*, (col. Les
grands Éducateurs), Paris.

W. LACY, *An examination of the philosophy of the Unknowable*,

Philadelphie, 1883.

J. LUCAS, *Agnosticism and the religion being an examination of Spencer's religion of the Unknowable*.

M. CHOSSAT, *Agnosticism*, dans *Dict. apol.*, Col. 1-76.

A. DE LA BARRE, *Agnosticism*, dans *Dict. de Théol. cath.*, col. 596-604.

b113) Bibliographie spéciale (Le socialisme)

WINTERER, *Le socialisme contemporain*, (Histoire du socialisme et de l'anarchisme jusqu'à l'année 1894), Paris, 1894.

CASTELEIN, *Le socialisme et le droit de propriété*, Bruxelles, 1896.

LASKINE, *Le socialisme suivant les peuples*, Paris, 1920.

WEILL, *Histoire du mouvement social en France (1852-1924)*, Paris, 1924.

R. GONNARD, *Histoire des doctrines économiques*, 3 vol., Paris, 1925.

J. ARENDT, *Le mouvement ouvrier*, Bruxelles, 1928.

DELAYE, *Pour connaître le communisme*, Paris, 1936.

H. DU PASSAGE, art. *Socialisme*, dans *Dict. apolog.*, col. 1396-1446.

P. LOUIS, *Histoire du socialisme en France, 1789-1945*, 4e éd., Paris.

R. KOTHEN, *Le socialisme*. (Hist. des théories sociales), Louvain, 1946.

ARON, etc., *De Marx au marxisme*, 1948.

LÉON XIII, Encycl. *Rerum novarum*, 15 mai 1891.

PIE XI, Encycl. *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931.

PIE XI, *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937.

b114) Bibliographie spéciale (Saint-Simon)

1) Oeuvres :

Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, 46 vol., 1865-1877.

Oeuvres choisies, 3 vol., Bruxelles, 1859.

1) Études :

MAXIME LEROY, *La vie véritable du comte H. de Saint-Simon*, 1927.

S. CHARLETY, *Essai sur l'histoire du saint-simonisme*. 1896, 2e éd., 1930.

b115) Bibliographie spéciale (Charles Fourier)

C. PELLARIN, *Vie de Fourier*, 1871.

H. BOURGIN, *Fourrier*, 1905.

M. FRIEDBERG, *L'influence de C. Fourier sur le mouvement social contemporain en France*, 1926.

b116) Bibliographie spéciale (Joseph Proudhon)

1) Oeuvres :

Correspondance, 14, vol., 1875.

Oeuvres complètes, 26 vol., 1867-1870 ; édit. BOUGLÉ et MOYSSET, avec intr. et notes, 9 vol. parus, 1928-1930.

2) Études :

BOUGLÉ, *La sociologie de Proudhon*, 1911.

H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945.

b117) Bibliographie spéciale (Karl Marx)

2) Études :

A. CORNU, *Karl Marx. L'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris, 1934.

M. TRUMER, *Le matérialisme historique chez K. Marx et Fr. Engels*, Paris, 1934.

A. GRAZIADEI, *Le capital et la valeur. Critiques des théories de Marx*, Paris, 1937.

N. BERDIAEV, *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1938.

R. GARANDY, *Le communisme et la morale*, Paris, 1945.

b118) Bibliographie spéciale (John Stuart Mill)

1) Oeuvres :

A System of Logic, ratiocinative and inductive, 2 vol., Londres, 1843, trad.

Peisse, Paris, 1866-67.

Principes d'économie politique, Londres, 1848, trad. Dussard, 2 vol., Paris, 1862.

On Liberty, Londres, 1859, trad. Dupont-White, Paris, 1861.

Utilitarianism, Londres, 1861, trad. Lemonnier, Paris, 1883.

A. Comte et le Positivisme, Londres, 1865, trad. G. Clémenceau, Paris, 1868.

La Philosophie de Hamilton, Londres, 1865, trad. Cazelles, Paris, 1869.

L'assujettissement des femmes, Londres, 1869, trad. Cazelles, Paris, 1869.

Autobiographie, Londres, 1873, trad. Cazelles, (Mes Mémoires), Paris, 1874.

Letters, 2 vol., 1910.

2) Études :

E. THOUVEREZ, *Stuart Mill* (col. Bloud), Paris, 1905.

CH. DOUGLAS, *J. Stuart Mill*, Edimbourg, 1895.

HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*, II, p. 411 et suiv.

D. MERCIER, *Critériologie générale*, éd. 1911, p. 281-302.

H. TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*, t. 5, 1878.

TH. RIBOT, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1870.

V. BROCHARD, *Études de phil. ancienne et de phil. moderne*, 2e édit., Paris, 1926 ; (*La logique* de J. Stuart Mill, p. 384-445).

Voir aussi en note pour chaque auteur.

b119) Bibliographie spéciale (William Hamilton)

1) Oeuvres :

Lectures on Metaphysics and Logic, 4 vol., 1859-1860.

2) Études :

S. V. RASMUSSEN, *The philosophy of sir W. Hamilton*, Copenhagen, London, 1927.

J. MARITAIN, *Petite Logique*, p. 252-263.

b120) Bibliographie spéciale (J. Bentham)

1) **Oeuvres :**

Works, 11 vol., Édimbourg, 1838-43.

Deontology, 1834.

Traité de la législation civile et pénale (en fr.), Paris, 1802.

Traité des peines et des récompenses (en fr.), Londres, 1811.

2) **Études :**

E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., 1901-1904.

JANET et SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 458-460.

E. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 674-678.

b121) Bibliographie spéciale (Taine)

1) **Oeuvres :**

Sa vie et sa correspondance, 4 vol., Paris, 1904-1907.

Les Philosophes classiques du XIXe siècle en France, Paris, 1855 (La date indiquée est celle de la 1re édition).

La Fontaine et ses Fables, Paris, 1861.

Histoire de la Littérature Anglaise, Paris, 1864.

L'Intelligence, 2 vol., Paris, 1870, 11e éd., 1906.

Philosophie de l'art, Paris, 1882.

Les Origines de la France contemporaine, (après 1870), 12 vol.

2) **Études :**

V. GIRAUD, *Essai sur Taine, son Oeuvre et son Influence*, Paris, 2e édit., 1903.

V. GIRAUD, *Bibliographie critique de Taine*, 1904.

V. GIRAUD, *H. Taine, Études et Documents*, 1928.

A. DE MARGERIE, *H. Taine*, Paris, 1895.

G. BARZELLOTTI, *La Philosophie de H. Taine*, trad. de l'italien par A. Dietrich, Paris, 1900.

P. BOURGET, *Essai de psychologie contemporaine*, Paris, 1889.

P. NÈVE, *La Philosophie de Taine, Essai critique*, Louvain, Paris, 1908.

E. FAGUET, *Politiques et Moralistes du XIXe siècle*, 3e série, Paris, 1900.

MERCIER, *Critériologie générale*, édit. 1911, p. 273-280.

L. ROUX, *H. Taine*, Paris, 1904.

A. LABORDE-MILAA, *H. Taine, Essai d'une biographie intellectuelle*, Paris, 1909.

A. CHEVRILLON, *Taine, Formation de sa pensée*, Paris, 1928.

A. CRESSON, *H. Taine. Sa vie, son oeuvre*, P. U., Paris, 1951.

b122) Bibliographie spéciale (J.-F. Herbart)

1) Oeuvres :

Sämmtliche Werke, éd. Hartenstein, 12 vol., Leipzig, 1850-52 ; — éd. Kehrbach, 19 vol., 1887-1912.

2) Études :

T. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, 1879.

W. KINKEL, *Herbart, sein Leben und seine Philosophie*, Giessen, 1903.

GONZALÈS, *Histoire de la Philos.*, IV, p. 114-123.

b123) Bibliographie spéciale (Fechner)

1) Oeuvres :

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836).

Über das höchste Gut (1846).

Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen (1848).

Zendavesta oder die Dinge der Himmels und der Jenseits (1851).

Die physikalische und philosophische Atomenlehre (1855).

Die Elemente der Psychophysik (1860).

Über die Seelenfrage (1861).

Die drei Motive und Gründe des Glaubens (1863).

Vorschule der Aesthetik (1876).

Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (1879).

In Sachen der Psychophysik (1877).

Revision der Hauptpunkte der Psychophysik (1882).

2) Études :

M. WENTSCHER, *Fechner und Lotze*, München, 1925.

K. LASZWITZ, *G. T. Fechner*, Stuttgart, 3e éd., 1910.

TH. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, 2e éd., Paris, 1885, p. 147-216.

BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, p. 993-994.

b124) Bibliographie spéciale (Wundt)

1) Oeuvres :

Grundzüge de physiologischen Psychologie, 1874, 6e éd., 1908-1911.

Logik, 1880-1883, 4e éd., 1919-1921.

Ethik, 1886, 4e éd., 1912.

System der Philosophie, 1889, 4e éd., 1919.

Völkerpsychologie, 1904, 3e éd. (10 vol.), 1911-1920.

2) Études :

D. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, (p. 170-218), Louvain, Paris, 1908.

W. NEF, *Die Philosophie W. Wundts*, 1923.

Bibliographies b125 à b194

Table des matières

- [b125\) Bibliographie spéciale \(Théodule Ribot\)](#)
- [b126\) Bibliographie spéciale \(Alfred Binet\)](#)
- [b127\) Bibliographie spéciale \(Pierre Janet\)](#)
- [b128\) Bibliographie spéciale \(Alfred Fouillée\)](#)
- [b129\) Bibliographie spéciale \(Courant sociologique\)](#)
- [b130\) Bibliographie spéciale \(E. Renan\)](#)
- [b131\) Bibliographie générale \(Réaction métaphysique\)](#)
- [b132\) Bibliographie spéciale \(Thomas Hill Green\)](#)
- [b133\) Bibliographie spéciale \(Herbert Bradley\)](#)
- [b134\) Bibliographie spéciale \(Bernard Bosanquet\)](#)
- [b135\) Bibliographie spéciale \(Benedetto Croce\)](#)
- [b136\) Bibliographie spéciale \(Giovanni Gentile\)](#)
- [b137\) Bibliographie spéciale \(Gérard Bolland\)](#)
- [b138\) Bibliographie spéciale \(Charles Renouvier\)](#)
- [b139\) Bibliographie spéciale \(Hermann Cohen\)](#)
- [b140\) Bibliographie spéciale \(Paul Natorp\)](#)
- [b141\) Bibliographie spéciale \(Léon Brunschvicg\)](#)
- [b142\) Bibliographie spéciale \(A. Cournot\)](#)
- [b143\) Bibliographie spéciale \(Émile Boutroux\)](#)
- [b144\) Bibliographie spéciale \(Henri Poincaré\)](#)
- [b145\) Bibliographie spéciale \(Émile Meyerson\)](#)
- [b146\) Bibliographie spéciale \(Néo-positivisme\)](#)
- [b147\) Bibliographie spéciale \(Le Néo-réalisme anglais\)](#)
- [b148\) Bibliographie spéciale \(Samuel Alexander\)](#)
- [b149\) Bibliographie spéciale \(Bertrand Russell\)](#)
- [b150\) Bibliographie spéciale \(Ralph Barton Perry\)](#)
- [b151\) Bibliographie spéciale \(William Pepperell Montague\)](#)
- [b152\) Bibliographie spéciale \(Vie et Vérité : Le Pragmatisme américain\)](#)
- [b153\) Bibliographie spéciale \(William James et le Pragmatisme\)](#)
- [b154\) Bibliographie spéciale \(Charles Sanders Peirce\)](#)

[b155\) Bibliographie spéciale \(Josias Royce\)](#)
[b156\) Bibliographie spéciale \(John Dewey\)](#)
[b157\) Bibliographie spéciale \(Georges Santayana\)](#)
[b158\) Bibliographie spéciale \(Le modernisme\)](#)
[b159\) Bibliographie spéciale \(Henri Bergson\)](#)
[b160\) Bibliographie spéciale \(Friedrich Nietzsche\)](#)
[b161\) Bibliographie spéciale \(Wilhelm Windelbandt\)](#)
[b162\) Bibliographie spéciale \(Heinrich Rickert\)](#)
[b163\) Bibliographie spéciale \(Bruno Bauch\)](#)
[b164\) Bibliographie spéciale \(J. A. Gobineau\)](#)
[b165\) Bibliographie spéciale \(Houston Stewart Chamberlain\)](#)
[b166\) Bibliographie spéciale \(Wilhelm Dilthey\)](#)
[b167\) Bibliographie spéciale \(Jean-Baptiste Vico\)](#)
[b168\) Bibliographie spéciale \(Georg Simmel\)](#)
[b169\) Bibliographie spéciale \(Max Weber\)](#)
[b170\) Bibliographie spéciale \(E. Husserl\)](#)
[b171\) Bibliographie spéciale \(Franz Brentano\)](#)
[b172\) Bibliographie spéciale \(Max Scheler\)](#)
[b173\) Bibliographie spéciale \(L'existentialisme\)](#)
[b174\) Bibliographie spéciale \(Sören Kierkegaard\)](#)
[b175\) Bibliographie spéciale \(Martin Heidegger\)](#)
[b176\) Bibliographie spéciale \(Jean-Paul Sartre\)](#)
[b177\) Bibliographie spéciale \(Karl Jaspers\)](#)
[b178\) Bibliographie spéciale \(Gabriel Marcel\)](#)
[b179\) Bibliographie spéciale \(Emmanuel Mounier\)](#)
[b180\) Bibliographie spéciale \(Alfred North Whitehead\)](#)
[b181\) Bibliographie spéciale \(Pierre Teilhard de Chardin\)](#)
[b182\) Bibliographie spéciale \(Nicolai Hartmann\)](#)
[b183\) Bibliographie spéciale \(Paul Häberlin\)](#)
[b184\) Bibliographie spéciale \(Maurice Blondel\)](#)
[b185\) Bibliographie spéciale \(Rudolf Eucken\)](#)
[b186\) Bibliographie spéciale \(John-Henry Newman\)](#)
[b187\) Bibliographie spéciale \(Gratry\)](#)
[b188\) Bibliographie spéciale \(Léon Ollé-Laprune\)](#)
[b189\) Bibliographie spéciale \(Louis Lavelle\)](#)
[b190\) Bibliographie spéciale \(René Le Senne\)](#)
[b191\) Bibliographie spéciale \(Michele Frederico Sciacca\)](#)

[b192\) Bibliographie spéciale \(Reinhold Neibuhr\)](#)

[b193\) Bibliographie spéciale \(Fulbert Cayré\)](#)

[b194\) Bibliographie générale \(Le Néothomisme\)](#)

b125) Bibliographie spéciale (Théodule Ribot)

1) Oeuvres :

Psychologie anglaise contemporaine, 1870.

L'Hérédité, 1873.

Psychologie allemande contemporaine, 1879.

Maladies de la mémoire, 1881.

Maladies de la volonté, 1884.

Maladie de la personnalité, 1885.

Psychologie de l'attention, 1888.

Psychologie des sentiments, 1896.

Évolution des idées générales, 1897.

L'imagination créatrice, 1900.

La Logique des sentiments, 1905.

Essai sur les passions, 1907.

Problèmes de psychologie affective, 1910.

La Vie inconsciente et les mouvements, 1914.

(tous à Paris, Alcan, Bibl. de Phil. cont.)

2) Études :

G. DWELSHAUVERS, *La psychologie française contemporaine*, Paris, 1920.

D. PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, (ch. IV. les psychologues, p. 77-113), Paris, 1919.

b126) Bibliographie spéciale (Alfred Binet)

1) Oeuvres :

Les Altérations de la personnalité, 1892.

La psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs, 1894.

La Suggestibilité, 1900.

L'Étude expérimentale de l'intelligence, 1903.

L'âme et de corps, 1905.

Les Révélations de l'écriture, 1906.

Les idées modernes sur des enfants.

b127) Bibliographie spéciale (Pierre Janet)

1) Oeuvres :

L'Automatisme psychologique, 1889.

L'état mental des hystériques, 1894.

Névroses et idées fixes, 1898.

Les obsessions et les psychasténies, 1903.

(son grand ouvrage) *De l'angoisse à l'extase*, t. I : *Un délire religieux ; La Croyance* ; t. II : *Les sentiments fondamentaux*, Paris, 1926-28.

b128) Bibliographie spéciale (Alfred Fouillée)

1) Oeuvres :

Philosophie de Platon, 4 vol., 1888-89.

L'Avenir de la métaphysique, 1889.

L'Évolution des Idées-forces, 1890.

La Psychologie des Idées-forces, 1893.

Tempérament et caractère, 1895.

Morale des Idées-forces, 1907.

Esquisse d'une interprétation du monde, (posthume), 1913.

La liberté et le déterminisme, et plusieurs autres.

2) Études :

D. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, (p. 146-170), Louvain, Paris, 1908.

DWELSHAUVERS, *La psychologie française contemporaine*, (p. 156-166), Paris, 1919.

b129) Bibliographie spéciale (Courant sociologique)

1) Oeuvres (E. DURKHEIM) :

De la division du travail social, 1893.

Les règles de la méthode sociologique, 1895.

Le suicide, 1897.

Les formes élémentaires de la vie religieuse, (Le système totémique en Australie), 1912.

Éducation et sociologie, 1925.

Sociologie et philosophie, 1925.

L'éducation morale, 1925.

(tous a Paris).

L. LÉVY-BRUHL :

La morale et la science des moeurs, 1903, 9e éd., 1927.

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 8e éd., 1928.

La mentalité primitive, 4e éd., 1925.

L'âme primitive, 4e éd., 1930.

Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive, 1931, (Paris, Alcan).

M. MAUSS :

Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, 1897-1898.

Esquisse d'une théorie générale de la magie, 1902-03.

P. FAUCONNET :

La responsabilité, 1920.

BOUGLÉ :

Les idées égalitaires, 1899.

Essai sur le régime des castes, 1908.

C. DAVY :

La foi jurée, 1922.

Le Droit, l'Idéalisme et l'Expérience, 1921.

Éléments de sociologie, 1924.

M. HALBWACHS :

La classe ouvrière et les niveaux de vie, 1912.

Les cadres sociaux de la mémoire, 1925.

Les causes du suicide, 1930.

SÉMIAND :

Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie, 3 vol., 1932.

2) Études :

S. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, 1911, 3e

éd., 1923.

G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, (p. 1-71), Paris, 1909.

M. S. GILLET, *La morale et les morales*, (p. 133-165), Paris, 1925.

R. LENOIR, *Durkheim*, dans « La tradition philosophique et la pensée française », (p. 272-292), Paris, 1922.

PARODI, *La Philosophie contemporaine en France*, (ch. 5, p. 113-161), Paris, 1919.

H. DEHOVE, *Sociologique (La morale)* dans *Dict. apol.*, col. 1446-1470. *Mélanges sociologiques*, Lille, 1931.

b130) Bibliographie spéciale (E. Renan)

1) Oeuvres :

Vie de Jésus, 1863.

Réforme intellectuelle et morale, 1872.

Dialogues philosophiques, 1876.

Examen de conscience philosophique, 1889.

L'Avenir de la science, 1890 (écrit vers 1848).

2) Études :

P. LASSERRE, *La jeunesse d'E. Renan*, 2 vol., 1925.

J. POMMIER, *La pensée religieuse de Renan*, 1925.

J. POMMIER, *Renan et Strasbourg*, 1926.

J. POMMIER, *Michelet, Renan, Taine*, dans *La tradition phil. et la pensée française*, p. 219-243, Paris, 1922.

b131) Bibliographie générale (Réaction métaphysique)

L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Aubier, 1947.

La philosophie contemporaine en France et aux États-Unis, éd.

M. FARBEN, Paris, P. U. F., 1950.

M. BOCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, trad. F. VAUDOY, Paris, Payot, 1951.

F. PALHIORÈS, *Vie et doctrines des grands Philosophes à travers les âges*, III, Époque contemporaine, Paris, 1953.
H. SCHWERTE und W. SPENGLER, *Denker und Deuter im heutigen Europa*, 2 vol., Oldenburg, 1954.
G. DELEDALLE, *Histoire de la Philosophie américaine*, P. U. F., 1954.
F. COPLESTON, *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London, 1956.
P. GINESTIER, *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*, Paris, P. U. F., 1956.
A. WEBER et D. HUISMAN, *Histoire de la Philosophie européenne*, 2 vol., Paris, 1957.
Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, sous la direction de M. F. SCIACCA, 2 vol., Milano, 1958 et 1959.
H. BERGER, *Wege zum Realismus und die Philosophie der Gegenwart*, Bonn, 1959.
R. VERNEAUX, *Histoire de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1960.
G. LEHMANN, *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*, Berlin, 1960.
Philosophy in the twentieth century. An Anthology, 2 vol., éd. BARRETT et AIKEN, New-York, 1962.

b132) Bibliographie spéciale (Thomas Hill Green)

1) Oeuvres :

Introductions on Hume's Treatise on Human Nature.

Prolegomena to Ethics (post.).

2) Études :

J. PUCELLE, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green*, Louvain-Paris (Nauwelaerts), 1961.

Sur l'idéalisme en général :

PARODI, *Du positivisme à l'idéalisme*, Paris, 1930.

BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, II, 2e Partie.

M. F. SCIACCA, *Qué es el espiritualismo contemporáneo*, tr. DIFRIERI, Buenos Ayres, 1962.

b133) Bibliographie spéciale (Herbert Bradley)

1) Oeuvres :

Ethical Studies.

The principles of Logic.

Appearance and Reality.

Essays on Truth and Reality.

2) Études :

R. WOLLHEIM, *F. H. Bradley*, London, 1959.

Cf. le n° 15 des *Études philosoph.* (sur Bradley), Paris, P. U. F., 1960.

b134) Bibliographie spéciale (Bernard Bosanquet)

1) Oeuvres :

Knowledge and Reality (1885).

Logic, or the morphology of Knowledge (1888).

Psychology of the moral self (1897).

The philosophical Theory of the State (1899).

The principle of Individuality and Value (1912).

The distinction between Mind and its Objects (1913).

Some suggestions in Ethics (1918).

What Religion is (1920).

2) Études :

H. BOSANQUET, *Bernhard Bosanquet. Life and Philosophy*, London, 1924.

Voir ci-haut P. GINESTIER, *La pensée anglo-saxonne depuis 1900*.

b135) Bibliographie spéciale (Benedetto Croce)

1) Oeuvres :

Materialismo storico ed economia marxistica.

Lineamenti di una logica del concetto puro.

Estetica.

Hegel.
filosofia della pratica.
Etica e politica.
Aspetti morali della vita politica.

2) **Études :**

E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di B. Croce*, Milano, 1924.
V. IOGRIDA, *La libertà come fundamento dello stato. Saggio sul. filosof. dello spirito di B. Croce*, Milano, 1959.
F. ALBEGGIANI, *Inizio e svolgimento della filosofia dello spirito di B. Croce*, Palermo, 1960.
A. DE GENNARO, *The philosophy of B. Croce*, Milano, 1961.
Sur l'idéalisme italien :
U. SPIRITO, *Idéalismo moderno italiano e suoi critici*, Firenze, 1930.
M. F. SCIACCA, *La filosofia italiana. Il secolo XX*, 1941.

b136) Bibliographie spéciale (Giovanni Gentile)

1) **Oeuvres :**

La filosofia di Marx.
Storia della filosofia italiana.
Sommario di pedagogia.
Teoria generale dello spirito come atto puro.
La riforma della dialettica hegeliana.
Filosofia del diritto.
Facismo e cultura.

2) **Études :**

E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. Gentile*, Milano, 1925.
Ch. BOYER, *L'idéalisme de M. G. Gentile*, (Arch. de phil., IX, 3), Paris, 1932.
H. S. HARRIS, *The social Philosophy of G. Gentile*, Urbana, Illinois Press, 1961.

b137) Bibliographie spéciale (Gérard Bolland)

1) **Oeuvres :**

De wereldbeschouwing der toekomst (1888).

Het denken in zijne zelfkritiek (1889).

Het wereldraadsel (1896).

Hegel, eene historische studie (1898).

Het verstand en zijne verlegenheden (1903).

Zuivere Rede, een boek voor vrienden der wijsheid (1904).

Collegium logicum (1905).

De natuur, proeve van centraliteit der wetenschap (1908).

De Logica (1911).

De oorsprong der Grieksche Wijsbegeerte (1919).

2) **Études :**

B. WIGERSMA, *Bolland*, Amsterdam, 1927.

b138) Bibliographie spéciale (Charles Renouvier)

1) **Oeuvres :**

Essais de critique générale (4 vol.), 1851-1864.

Science de la morale (1869).

Esquisse de classification systématique des doctrines philosophiques (1885-1886).

Philosophie analytique de l'histoire (4 vol.), 1896-1898.

Nouvelle monadologie (avec PRAT, 1899).

Les dilemmes de la métaphysique pure (1901).

Le personnalisme (1903).

Nombreuses études dans *l'Année philosophique*.

2) **Études :**

G. SÉAILLES, *La philosophie de Ch. Renouvier*, 1905.

O. HAMELIN, *Le système de Renouvier*, 1927.

R. VERNEAUX, *L'idéalisme de Renouvier*, Vrin, 1945.

b139) Bibliographie spéciale (Hermann Cohen)

1) Oeuvres :

Kants Theorie der Erfahrung (1871) ; *Kants Begründung der Ethik* (1877) ;
Kants Begründung der Aesthetik (1889) : exposé et critique.

System der Philosophie, 3 parties, 1902-1912.

Der begriff der Religion (1915).

Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, (posth., 1919).

2) Études :

P. NATORP, *H. Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher*, Marburg, 1918.

H. W. van der VAART SMIT, *H. Cohen en de marburgsche School*, Baarn, 1924.

b140) Bibliographie spéciale (Paul Natorp)

1) Oeuvres :

Descartes' Erkenntnistheorie (1882).

Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum (1884).

Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (1894).

Sozialpädagogik (1899).

Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1910).

Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode (1912).

Sozialidealismus (1920).

Genossenschaftliche Erziehung (1920).

Vorlesungen über praktische Philosophie (posth., 1925).

2) Études :

E. WECK, *Der Erkenntnisbegriff bei P. Natorp*, Bonn, 1914.

b141) Bibliographie spéciale (Léon Brunschvicg)

1) Oeuvres :

Introduction à la vie de l'esprit (1900).

Les étapes de la philosophie mathématique (1912).

L'expérience humaine et la causalité physique (1922).

Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale (1927).

De la connaissance de soi (1931).
Les âges de l'intelligence (1931).

2) **Études :**

L. CARBONARA, *L. Brunschvicg*, Napoli, 1931.

J. MESSAUT, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, 1938.

b142) Bibliographie spéciale (A. Cournot)

1) **Oeuvres :**

Exposition de la théorie des chances et des probabilités, 1843.

Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, 2 vol., 1851.

Matérialisme, Vitalisme et Rationalisme, 1875.

Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire, 1881.

2) **Études :**

BOTTINELLI, *Cournot, métaphysicien de la connaissance*, 1913.

A. DARBON, *Le concept de hasard dans la philosophie de Cournot*, 1911.

F. MENTRÉ, *A. Cournot*, (col. Bloud), Paris, 1907.

F. MENTRÉ, *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIXe siècle*, 1908.

F. MENTRÉ, *Pour qu'on lise Cournot*, Paris, 1927.

b143) Bibliographie spéciale (Émile Boutroux)

P. ARCHAMBAULT, *É. Boutroux, choix de textes avec une étude sur l'oeuvre*, Paris, 1910.

L. ST. CRAWFORD, *The philosophy of E. Boutroux*, New-York, 1924.

A. F. BAILLOT, *Émile Boutroux et la pensée religieuse*, Paris, 1958.

Boutroux a surtout écrit des *Études d'histoire de la philosophie*.

b144) Bibliographie spéciale (Henri Poincaré)

P. LANGEVIN, *Henri Poincaré, l'oeuvre scientifique, l'oeuvre philosophique*, Paris, 1914.

J. TANNERY, *La philosophie de H. Poincaré* (dans *Science et philosophie*), Paris, 1912.

GAULTIER, *La pensée contemporaine* (ch. 1 : La convention dans les sciences).

b145) Bibliographie spéciale (Émile Meyerson)

M. GILLET, *La philosophie de M. Meyerson*, Paris, 1931.

H. SEE, *Science et philosophie d'après la théorie de E. Meyerson*, Paris, 1932.

Cf. A. GUNN, *Modern French Philosophy*, London, 1922.

G. HESS, *Französische philosophie der Gegenwart*, Berlin, 1933.

b146) Bibliographie spéciale (Néo-positivisme)

I. M. BOCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, Paris, Payot, 1951.

O. NEURATH, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, 1935.

C. W. MORRIS, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Emprirism*, 1937.

b147) Bibliographie spéciale (Le Néo-réalisme anglais)

Jean WAHL, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920.

R. KREMER, *Le Néo-réalisme américain*, Louvain, 1920.

Contemporary American Philosophy. Personal Statements, t. II, sous la direction de ADAMS et MONTAGUE, The Macmillan Co., 1930 (le t. I est sur *l'Idéalisme*).

J. FEIBLEMAN, *The Revival of Realism*, 1947.

Gérard DELEDALLE, *Histoire de la Philosophie américaine*, Paris, P. U.

F., 1954 (ch. III-IV).

Voir aussi en note, pour chaque auteur.

b148) Bibliographie spéciale (Samuel Alexander)

Ph. DEVAUX, *Le système d'Alexander*, Paris, 1919.

G. H. STOUT, *The Philosophy of S. Alexander*, Mind, 1940.

M. R. KONVITZ, *The nature of Value. The philosophy of S. Alexander*, 1946.

b149) Bibliographie spéciale (Bertrand Russell)

1) Oeuvres :

The basic Writings of Bertrand Russell, éd. R. E. Egner et L. E. Denonn, New York, 1961 (736 p.).

2) Études :

A. DORWARD, *Bertrand Russell*, London, 1951.

E. RIVERSO, *Il pensiero di Bertrand Russell. Esposizione storico-critica*, Napoli, 1958.

B. RUSSELL, *My Philosophical Development*, London, 1959, tr. fr. G. Auclair, Paris, 1961.

The Philosophy of B. Russell, dans « *Philosophy* » (Londres) XXXV, N° 132, 1960.

b150) Bibliographie spéciale (Ralph Barton Perry)

1) Oeuvres :

The Moral Economy, 1909.

Present Philosophical Tendencies, 1912.

The Present Conflict of Ideas, 1918.

Annotated Bibliography of the Writings of W. James, 1920.

General Theory of Value, 1926.

The Thought and Character of W. James, 1935.

In the Spirit of W. James, 1938.
Puritanism and Democracy, 1944.
One World in the Making, 1945.
Realms of Value, 1954 (texte revu de ses « Gifford Lectures »).

b151) Bibliographie spéciale (William Pepperell Montague)

1) Oeuvres :

a écrit entre autres :

A Theory of Time, 1903.

A Realistic Theory of Truth and Error, dans
The New Realism, 1912.

Consciousness, a form of Energy dans *Essays... in Honor of W. James*,
1908.

The Einstein Theory and a Possible Alternative (1924).

Time and the fourth Dimension, 1925.

The Ways of Knowing, 1926, *The Ways of Things* (1940), 2 vol., recueils
d'études anciennes et inédites.

b152) Bibliographie spéciale (Vie et Vérité: Le Pragmatisme américain)

J. WAHL, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris,
1920.

P. P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard,
Cambridge, 1949.

J. L. BLAU, *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice-Hall,
1952.

G. DELEDALLE, *Histoire de la Philosophie américaine*, Paris, P. U. F.,
1954.

H. B. WESEP, *Seven Sages* (Franklin, Dewey, Emerson, Santayana, James,
Peirce, Whitehead). *The story of american Philosophy* ; New York, 1960.

E. C. MOORE, *American Pragmatism* (Peirce, James, Dewey), New York,
1961.

M. R. COHEN, *American Thought. A critical Sketch*, New York, 1962.

b153) Bibliographie spéciale (William James et le Pragmatisme)

1) Oeuvres :

The Principles of Psychology, 1890 ; trad. G. DUMAS, (ch. : *La théorie de l'émotion*), 1903.

Textbook of Psychology, 1892 ; trad. BAUDIN et BERTHIER (*Précis de psychologie*), 1915.

The Will to Believe, 1897 ; trad. L. MOULIN (*La volonté de croire*), 1916.

Human Immortality, Westminster, 1898.

Talks to Students on Some of Life's Ideals, 1899 ; trad. I. MARTY (*Aux étudiants. Causeries*), Paris, Payot, 1914.

Talks to Teachers on Psychology, 1899 ; trad. L. S. PIDOU (*Causeries pédagogiques*), Payot, 1912.

The Varieties of Religious Experience, Londres, 1902 ; trad : ABAUZIT, préf. Boutroux, Alcan, 1906. *Pragmatism*, Londres, 1907 ; trad. LE BRUN,

Intr. de BERGSON, (*Le Pragmatisme*), Paris, Flammarion, 1911. *A*

Pluralistic Universe, Londres, 1909 ; trad. LE BRUN (*Philosophie de*

l'expérience), Flammarion, 1910. *The Meaning of Truth*, 1909 ; trad. VEIL

et DAVID, (*L'idée de vérité*), Paris, Alcan, 1913. *Some Problems of*

Philosophy, 1911 ; trad. PICARD (*Introduction à la Philosophie*), Paris, Rivière, 1914.

2) Études :

A. MENARD, *Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James*, Paris, Alcan, 1911.

E. SABIN, *W. James and Pragmatism*, Londres, 1916.

M. LE BRETON, *La personnalité de W. James*, Paris, Hachette, 1929.

G. MAIRE, *W. James et le Pragmatisme religieux*, Paris, Denoël et Steele, 1933.

R. B. PERRY, *The Thought and Character of W. James*, 2 vol., Little Brown & Co., 1935.

H. REVERDIN, *La notion d'expérience d'après W. James*, 1913.

William James on psychical research, édit. MURPHY et BALLOU, London, 1961.

3) Sur le Pragmatisme :

A. LECLERE, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*, (col. Bloud), Paris, 1909.

G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909.

J. BISSET PRATT, *What is Pragmatism ?* New York, 1909.

HEBERT, *Le Pragmatisme*, Paris, 1909. A. W. MOORE, *Pragmatism and his Critics*, Chicago, 1910.

R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire ; le Pragmatisme religieux*, Paris, 1913.

E. BOUTROUX, *La pensée américaine et la pensée française*, Paris, 1913.

U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Florence, 1920.

E. LEROUX, *Le pragmatisme américain et anglais*, Alcan, 1923.

F. A. BLANCHE, *Pragmatisme*, dans *Dict. apolog.*, col. 115-172.

b154) Bibliographie spéciale (Charles Sanders Peirce)

N. Bosco, *La filosofia pragmatica di C. S. Peirce*, Torino, 1959.

J. K. FEIBLEMAN, *An Introduction to Peirce's Philosophy interpreted as a System*, London, 1960.

M. G. MURPHEY, *The development of Peirce's Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1961.

b155) Bibliographie spéciale (Josias Royce)

H. ROBET, *Un métaphysicien américain, J. Royce*, dans *Rev. philosophique*, 1906.

Gabriel MARCEL, *La métaphysique de J. Royce*, Paris, Aubier, 1945.

b156) Bibliographie spéciale (John Dewey)

1) Oeuvres :

L'école et l'enfant, trad. L. S. PIDOUX Neuchâtel, 1913.

Comment nous pensons (How We Think) trad. O. DECROLY, Paris,

Flammarion, 1925.

Le développement du pragmatisme américain, Rev. de métaphys. et de morale, 1922.

Expérience et Éducation, trad. Carroi, 1947. Voir les autres ouvrages dans le texte [[§565](#)].

2) Études :

H. ROBET, *L'école de Chicago et l'instrumentalisme*, dans Rev. de métaph. et de morale, 1913.

E. DUPRAT, *Les rapports de la connaissance et de l'action d'après Dewey*, Rev. de métaph. et de morale, 1930 et 1931.

S. HOOK, *John Dewey. An Intellectual portrait*, 1939.

The Philosophy of J. Dewey, sous la direct. de P. A. SCHILPP, Evanston et Chicago, 1939 ; 2e éd. 1951.

G. BERGER, *La philosophie de John Dewey*, (Études philos.), 1952. A.

BAUSOLA, *L'etica di J. Dewey*, Milano, 1960.

G. H. CLARK, *Dewey*, Philadelphia, 1960.

J. Dewey. His Thought and Influence, ouv. coll., éd. J. BLEWETT, New York, 1960. *Rivista di filosofia* (Turin), LI, 1960, Symposion sur Dewey.

b157) Bibliographie spéciale (Georges Santayana)

1) Oeuvres :

Période américaine :

Sense of Beauty (1896)

Interpretation of Poetry and Religion (1900)

The Life of Reason (1905-1906), en 5 vol. :

Reason in Common Sense ; — *in Society* ; — *in Religion* ; — *in Art* ; — *in Science*.

Période romaine :

Egotism in German Philosophy (1915),

et surtout *Scepticism and Animal Faith* (1920) synthèse philosophique développée en :

Realms of Being, 4 vol. : *The Realm of Essence* (1927) ; — *of Matter* (1930) ; — *of Truth* (1937) ; — *of Spirit* (1940).

Enfin : *Platonism and the Spiritual Life* (1927).

En outre il écrivit plusieurs romans, poèmes en vers et essais poétiques.

2) Études :

J. DURON, *La pensée de Santayana*, Paris, Nizet, 1950.

R. BUTLER, *The Life and World of G. Santayana*, Chicago, 1960.

b158) Bibliographie spéciale (Le modernisme)

1) Oeuvres :

A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, 1902.

A. LOISY, *Autour d'un petit livre* (complète et aggrave le précédent), 1903.

A. LOISY, *Simple réflexions sur le décret « Lamentabili » et sur l'Encyclique « Pascendi »*, 1908.

J. TYRRELL, *Religion as a factor of life* (sous le pseudon. Engels), Exeter, 1902.

J. TYRRELL, *Lex orandi*, Londres, 1903.

J. TYRRELL, *Lex credendi*, Londres, 1906.

J. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907.

J. TYRRELL, *Mediaevalism*, Londres, 1908.

A. SABETIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897.

A. SABETIER, *Les religions de l'autorité et la religion de l'esprit* (posth.), Paris, 1904.

J. RÉVILLE, *Le Protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, Paris, 1903.

A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, trad. franç., 1902 et 1904.

Il programma dei modernisti, Rome, 1907.

A. FOGAZZARO, *Il Santo*, Milan, 1905.

2) Études :

PIE X, Encyclique *Pascendi dominici gregis*, 8 Sept. 1907 ; éd. Bonne Presse, Paris, *Actes de Pie X*, III, p. 84.

J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929.

Modernisme, dans *Dict. de Théol. cathol.*, col. 2009-2047.

Modernisme, dans *Dict. Apol.*, col. 591-695.
D. MERCIER, *Le Modernisme*, Bruxelles, 1908.
E. ROSA, *L'enciclica « Pascendi » e il modernismo*, Rome, 1909.
J. RICKABY, *The modernist*, Londres, 1908.
A. GISLER, *Der Modernismus*, Einsiedeln et Cologne, 1912.
J. BESSNER, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg (B), 1912.
MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, (p. 183-312), Paris, 1909.
R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste* (lettres de Loisy, Blondel, etc.), Paris, Aubier, 1960.
A. HOUTIN et F. SARTIAUX, *A. Loisy, sa vie, son oeuvre* (avec Bibliographie), Paris, 1960. F. POLATO, *Il pragmatismo epistemologico e religioso di E. Le Roy*, Padova, 1959.
G. BACHELARD, *Notice sur la vie et les travaux d'E. Le Roy*, Paris, Didot, 1960.
E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, 1962.

b159) Bibliographie spéciale (Henri Bergson)

1) Oeuvres :

Quid Aristoteles de loco senserit, 1889.
Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889, 32e éd., 1932.
Matière et mémoire, Essai sur les relations du corps à l'esprit, 1896, 26e éd., 1930.
Le Rire, Essai sur la signification du comique, 1900, 38e éd., 1932.
L'Évolution créatrice, 1907, 41e éd., 1932.
L'Énergie spirituelle, Essais et conférences, 1919, 17e éd., 1933.
Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein, 1922, 5e éd., 1930.
Les Deux Sources de la morale et de la religion, 1932.
La pensée et le mouvant, 1933 (tous à la *Bibl. de Phil. contemp.*, Paris, Alcan).
Oeuvres complètes, 7 vol., Genève, A. Skira, 1946.

2) Études :

L. ADOLPHE, *La philosophie religieuse de Bergson*, Paris, 1946.

L. ADOLPHE, *La dialectique des images chez Bergson*, (1951).

L. ADOLPHE, *L'univers bergsonnien* (1955), dans la série :

Les études bergsonniennes, Paris, La Colombe, 1948-1961, 5 vol. parus.

R. M. MOSSE-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, Paris, P. U. F., 1959.

R. M. MOSSE-BASTIDE, *Écrits et paroles de H. Bergson*, 3 vol., P. U. F., 1957-1959.

G. PFLUG, *H. Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin, 1959.

Giornale di Metaphysica (Gêne), 14, 1959, numéro spécial sur Bergson, avec Bibliographie commentée des études sur le bergsonisme en France (1945-1959), Allemagne (1945-1959), Italie (1940-1959), Espagne et Amér. latine.

Omaggio a H. Bergson, dans *Humanitas* (Brescia), XIV, numéro spécial 1959 (art. de Boyer, Chevalier, Chaix-Ruy, etc.).

Pour le centenaire de Bergson, *Rev. de Métaphysique et de Morale*, Paris, Colin, 1959, numéro spécial (art. de Gilson, Maritain, etc.).

Autour de Bergson, numéro spécial, *Rev. philos. de France et étrang.*, P. U. F., 1959 .

Bergson et nous, Actes du Xe Congr. de Phil. (langue franç.), 2 vol., Paris, Colin, 1959 et 1960.

P. HEIDSIECK, *H. B. et la notion de temps*, P. U. F., 1961.

A. THIBAUDET, *Le bergsonisme*, 2 vol., Paris, 1924.

J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926.

J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959.

V. JANKÉLÉVITCH, *Bergson* (Les grands Phil.), Paris, 1930.

R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, Paris, 1931.

E. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson* (interpr. favor. et cath.), Paris, 1932.

E. RIDEAU, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Paris, 1932.

B. ROMÉYER, *Morale et religion chez Bergson*, (Arch. de Phil., IX, 3, p. 283-317), Paris, 1932.

DEHOVE, *La théorie bergsonnienne de la morale et de la religion*, Lille, 1933.

M. PÉNIDO, *Dieu dans le bergsonisme* (col. Quest. disp.), Paris, 1934.

G. MAIRE, *Bergson, mon maître*, Paris, 1935.

M. FÉNART, *Les assertions bergsoniennes*, Paris, Vrin, 1936.
J. DE TONQUÉDEC, *La notion de vérité dans la phil. nouv.*, Paris, 1908.
J. DE TONQUÉDEC, *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris, 1938.
A. CRESSON, *Bergson. Sa vie, son oeuvre*, 3e éd., P. U., Paris, 1950.
J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne ; études critiques ; 3e éd.*, revue et augm., Paris, 1948.

b160) Bibliographie spéciale (Friedrich Nietzsche)

1) Oeuvres :

Gesamtausgabe, 15 vol., Leipzig, 1895-1910.
La naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus), 1871.
Considérations inactuelles, (Unzeitgemässe Betrachtungen), 1873-1876.
Humain trop humain (Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister), 1878, trad. 1909.
Le voyageur et son ombre (Der Wanderer und sein Schatten), 1880, trad. 1902.
Aurore (Morgenröthe), 1881.
La gaie science (Die fröhliche Wissenschaft), 1882.
Ainsi parlait Zarathoustra (Also sprach Zarathustra), 4 parties, 1883-1891, trad. 1901.
Par delà le bien et le mal (Jenseits von Gut und Böse), 1886.
La généalogie de la morale (Zur Genealogie der Morale. Eine Streitschrift), 1887, trad. 1900.
Le crépuscule des idoles (Götzen-Dämmerung, oder wie man mit der Hammer philosophiert), 1899, tr. 1902.
La Volonté de Puissance (Der Wille zur Macht. Versucht einer Umwertung aller Werthe. Posth. La 1re partie fut achevée par Nietzsche ; les 3 autres sont des esquisses).
Ecce Homo (Posth.), 1908, tr. 1909.

2) Études :

Ch. ANDLER, *Nietzsche*, 6 vol., 1920-1930.
H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, 2e éd., 1908.
G. DWELSHAUWERS, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, 1909.

H. ROMER, *Nietzsche*, Leipzig, 1911.
T. MAULNIER, *Nietzsche*, Paris, 1935.
H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945.
J. WAHL, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche* (cours de Sorb.), Paris, 1961.
G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P. U. F., 1962.
International Nietzsche Bibliography (3973 titres de vol. ou art.), éd. H. W. REICHERT et K. SCHLECHTA, Chapel Hill (U. S. A.) et Genève, E. Droz, 1960.

b161) Bibliographie spéciale (Wilhelm Windelbandt)

1) Oeuvres :

Präludien (recueil d'articles).
Geschichte und Naturwissenschaft.
Einleitung in die Philosophie.
Das Heilige.

2) Études :

H. RICKERT, *Wilhelm Windelband*, Tübingen, 1916.
H. V. van der VAART SMIT, *Windelband*, Baarn, 1922.

b162) Bibliographie spéciale (Heinrich Rickert)

1) Oeuvres :

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.
Der Gegenstand der Erkenntnis.
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
Vom System der Werte.
Philosophie des Lebens.
Allgemeine Grundlegung der Philosophie.
Grundproblem der Philosophie.

2) Études :

J. FISCHER, *Die philosophie der Werte bei W. Windelband und H. Rickert*,

Münster, 1913.

b163) Bibliographie spéciale (Bruno Bauch)

1) **Oeuvres :**

Ethik.

Wahrheit.

Wert und Wirklichkeit.

b164) Bibliographie spéciale (J. A. Gobineau)

1) **Oeuvres :**

Essai sur l'inégalité des races humaines, 4 vol., 1853-1855.

Histoire des Perses, 2 vol., Plon, 1869

et plusieurs autres, de littérature et d'érudition.

2) **Études :**

DREYFUS, *La vie et les prophéties du comte de Gobineau* (Cah. de la quinzaine), Paris, 1905. E. KRETZER, *J. A. Graf Gobineau, sein Leben und sein Werk*, Leipzig, 1902.

b165) Bibliographie spéciale (Houston Stewart Chamberlain)

1) **Oeuvres :**

Die Grundlagen des XIXen Jahrhunderts, 1899-1904.

Arische Weltanschauung.

Rasse und Politik.

Betrachtungen über Religion und Christentum.

b166) Bibliographie spéciale (Wilhelm Dilthey)

1) **Oeuvres :**

Gesammelte Schriften, 12 Vol., 1913-1933.

Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen P. Yorck, Halle, 1923.
Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870,
éd. C. MISCH, 1933.
Le monde de l'esprit, (Die geistige Welt), trad. fr. de M. REMY, 2 vol.,
Aubier, Paris, (1947).

2) Études :

B. GROETHUYSEN, *Introduction à la pensée philosophique allemande, depuis Nietzsche*, Paris, 1926 (ch. sur Dilthey).
D. BISCHOFF, *Wilh. Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig et Berlin, 1935.
O. -F. BOLLNOW, *W. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig et Berlin, 1936.
N. PICARD, *De contributione W. Dilthey ad realismum volitivum*, Antonianum (Rome), 1946.
R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin, 1950 (Dilthey, p. 24-111).
I. M. BOCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, tr. fr. VAUDOOU, Paris, Payot, 1951 (Dilthey, p. 109-114).
Ernst TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Gesam. Schr., III, Tübingen, 1925.
F. DIAZ De CERIO RUIZ, *W. Dilthey y il problema del mundo historico* (avec Bibliogr.), Barcelona, 1959.
J. F. SUTER, *Philosophie et histoire chez W. Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme*, Basel, 1960.

b167) Bibliographie spéciale (Jean-Baptiste Vico)

1) Oeuvres :

Opere complete, éd. Pomodoro, Morano-Napoli, 1858-1869.
Opere complete, éd. Nicolini, 8 vol., 1911, sq., Laterza, Bari.
Opere, Milano, 1953.
Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations,
texte de 1744, tr. A. DOUBINE, Paris, Nagel, 1953.

2) Études :

B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 5e éd., 1953.

A. CORSANO, *G. Vico*, Bari, 1956.

J. CHAIX-RUY, *La formation de la pensée de J. B. Vico*, 1943.

J. CHAIX-RUY, *Vie de J. B. Vico*, 1943.

J. CHAIX-RUY, *Morceaux choisis de J. B. Vico*, 1945.

b168) Bibliographie spéciale (Georg Simmel)

1) Oeuvres :

Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892 (2e éd., 1905 ; 3e éd., 1907 ; 4e éd., 1921).

Einleitung in die Moralwissenschaften, 1890-1893.

Philosophie des Geldes, 1900.

Soziologie, 1908.

Lebensanschauung, 1918.

Mélanges de Philosophie relativiste (oeuvres choisies), Paris, 1912.

Monographies : Kant (1904) ; — Schopenhauer und Nietzsche (1907) ; — Goethe (1913) ; — Rembrandt (1916).

2) Études :

MAMELET, *Le relativisme philosophique chez G. Simmel*, Paris, 1914.

N. J. SPYKMAN, *The social Theory of Georg Simmel*, Chicago, 1925.

M. ADLER, *G. Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Berlin, 1929.

R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, 1950 (cf. p. 159-218).

Voir aussi : V. JANKELEVITCH, *G. Simmel, philosophe de la vie*, dans *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1925, p. 213-257 et 375-386.

b169) Bibliographie spéciale (Max Weber)

1) Oeuvres :

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (3 vol.), Tübingen, 1921.

... *zur Wissenschaftslehre*, 1922.

... *zur Social- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924.

Gesammelte politische Schriften, München, 1921.
Wirtschaftsgeschichte, 2e éd., München et Leipzig, 1924.
Wirtschaft und Gesellschaft in Grundriss der Sozialökonomik, 2e éd.,
Tübingen, 1925.

2) **Études :**

K. JASPERS, *Max Weber*, Odenburg, 1922.
METTLER, *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer
Zeit*, Leipzig, 1934.
W. BIENFAIT, *Max Webers Lehre voie geschichtlichen Erkennen. Ein
Beitrag zur Frage der Bedeutung des Idealtypus für die
Geschichtswissenschaft*, Berlin, 1930.
Erik WOLF, *M. Webers ethischer Critizismus und das Problem der
Metaphysik*, Logos, 1930.
R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, 1950 (cf. p. 219-
287).
R. BENDIX, *Max Weber : An Intellectual Portrait*, London, 1960.

b170) Bibliographie spéciale (E. Husserl)

1) **Oeuvres :**

Ueber den Begrif der Zahl, (thèse), 1887.
Philosophie der Arithmethik, Halle, 1891.
Logische Untersuchungen, Halle, 1901 ; 2e éd. remaniée, 1913 ; 3e et 4e
éd., 1922 et 1928.
Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos), 1911 ; trad. fr. Q. Lauer,
Paris, 1955.
*Ideen zu et einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen
Philosophie*, I, Halle, 1913 ; trad. fr. P. Ricoeur, 1950 ; nouv. éd. des Arch.
Husserl, La Haye, 1950 ; vol. II et III, *id.*, 1952.
Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, 1928.
Formale und transzendente Logik, 1929 ; trad. fr. S. Bachelard, 1957.
Nachwort zu meinen Ideen zu einen reinen Phänomenologie, 1930.
Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Prague,
1939. — I, 1936 ; trad. fr. G. Berger, (*Études philos.*, IV), 1949 ; éd.
complète, des *Arch. Husserl*, La Haye, 1954.

Cartesianische Meditationem, und Pariser Vorträge, éd. Strasser, La Haye, 1950 ; trad. fr. Peiffer et Levinas, Paris, 1931, Vrin, 1947.
Phänomenologische Psychologie, (Arch. Hus., IX), 1962.

2) Études :

G. BERGER, *Le « Cogito » dans la philosophie de Husserl*, Paris, P. U. F., 1940.

E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930.

E. LEVINAS, *L'oeuvre d'Edm. Husserl*, Rev. philos., N° 129, 1940.

E. P. WELCH, *Phénoménologie of E. Husserl*, New York, 1948.

M. A. DIEMER, *La phénoménologie de Husserl*, (Études philosophiques), 1954.

Q. LAUER, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, Paris, P. U. F., 1955.

P. RICOEUR, *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl* (Phénoménologie et existence), Paris, Colin, 1953.

Husserl et la pensée moderne, (actes du 2e Congrès intern. de phénomén. de 1956), La Haye, 1959.

3) Sur la phénoménologie :

G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930 (n. éd., 1949).

H. VAN BREDA, *Problèmes actuels de la phénoménologie* (actes du Colloque intern. de phénomén.), Bruxelles, DDB, 1952.

J. F. LYOTARD, *La phénoménologie*, (Que sais-je ?), Paris, P. U. F., 4e éd., 1961. *The phenomenological Movement. A historical Introduction*, 2 vol., The Hague, 1960.

H. U. ASEMISSSEN, *Strukturanalytische Problem der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, 1957.

A. DE MURALT, *L'idée de phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, P. U. F., 1958.

E. Husserl 1859-1959. Recueil comm. du Centen., La Haye, 1959 (avec Bibliog. des oeuvres de H., par Van Breda).

Zeitschrift für philosoph. Forschung, Munich, 1959 (n° 2, sur H. : art. bibliogr.).

Cahiers de Royaumont, Paris, 1959 (art. de J. Wahl, Fink, De Waelhens,

etc.).

Rev. de France phil. et étrang., 84, n. 4, 1959.

Omaggio à H. (a cura di E. PACI), Milano, 1960. E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di H.*, Bari, 1961.

R. TOULEMONT, *L'essence de la société selon H.*, P. U. F., 1962.

T. SEEBOHN, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bonn, 1962.

b171) Bibliographie spéciale (Franz Brentano)

1) Oeuvres :

Psychologie von empirischen Standpunkt, 3 vol., 1924-1928.

Versuch über die Erkenntnis, 1925.

Vom Dasein Gottes, 1929.

Wahrheit und Evidenz, 1930.

Kategorienlehre, 1933.

2) Études :

A. WERNER, *Die Psychol-erkenntnis-theorerischen Grundlagen der Metaphysik F. Brentano's*, 1931.

L. GILSON, *La psychologie descriptive selon F. Brentano ; et Méthode et métaphysique selon F. Br.*, Paris, Vrin, 1955.

b172) Bibliographie spéciale (Max Scheler)

1) Oeuvres :

Beiträge zur Beziehungen zwischen die logischen und ethischen Prinzipien (Diss.), 1899.

Die transzendente und die psychologische Methode, 1900, 2e éd., 1922.

Ueber Ressentiment und moral Werturteil, 1912.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus, 1913 ; 2e éd., 1921 ; 3e, 1927.

Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühl und von Liebe und Hass, 1913 ; 2e éd. ; *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 ; 3e éd.,

1926 ; 4e, 1931.

Vom Umsturz der Werte, 1919.

Vom Ewigen im Menschen, 1921.

Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926.

Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.

Philosophische Weltanschauung (posth.), 1929.

2) Études :

A. ROHNER, *Thomas von Aquin und Max Scheler*, (Divus Thom.) 1923-1926.

A. ALTMAN, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931.

J. HEBER, *Das Problem des Gotteserkenntnis in Religionsphilosophie M. Schelers*, 1931.

H. EKLUND, *Evangelisches und Katholisches in M. Schelers Ethik*, Upsala Univ., 1932.

I. M. BOCHENSKI, *La philos. contemporaine en Europe*, (p. 123-133), Paris, 1950.

G. PEDROLI, *M. Scheler, della fenomenologia alla sociologia*, Torino, 1952.

b173) Bibliographie spéciale (L'existentialisme)

R. VERNEAUX *Leçons sur l'existentialisme*, (Cours et documents de Phil.), Paris, 1945.

R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. -P. Sartre*, éd. Fontenelle, St-Wandrille, 1948.

R. TROISFONTAINES, *Existentialisme et pensée chrétienne*, 2e éd., Louvain-Paris, 1948.

L'existentialisme, N° spécial de *Revue internation. de Philos.*, 9, Bruxelles, 1949 (riche bibliogr.).

P. FOULQUIÉ, *L'existentialisme* (Que sais-je ?), Paris, 2e éd. 1961.

K. F. REINHARDT, *The existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialisme : Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, G. Marcel*, (Milwaukee Bruce), 1952.

P. CAMBELL, *L'existentialisme*, Paris, 1953.

J. LEPP. *Existence et existentialismes*, Paris, 1953.

D. MARTINO, *Existentialismo*, Braga, 1955.
A. C. COCHRANE, *The existentialists and God*, Philadelphie, 1956.
P. PRINI, *Existenzialismo*, 2e éd., Roma, 1959.
W. A. LUIJPEN, *Existential Phenomenology*, Pittsburgh, 1960 ; éd. néerl., Utrecht, 1961.
L. SEVERINI, *Existencialismo*, Barcelone, Herder, 1961.
P. TILLICH, *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, Stuttgart, 1961.
Bibliographic Sources of existential Thought, éd. BURTON et Lunde, San Jose, 1961.
G. R. OLSON, *An Introduction to Existentialism*, New York, 1962.
E. BREISACH, *Introduction to modern Existentialism*. New York, 1962.
X. TILLIETTE, *Philosophes contemporains : G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers*, DDB, 1962.

b174) Bibliographie spéciale (Sören Kierkegaard)

1) Oeuvres :

Sur le concept d'ironie (thèse), 1841.
L'Alternative. Fragments d'une vie, 2 vol., 1843.
Miettes philosophiques, 1844.
Le concept d'angoisse, 1844.
Postscriptum (aux Miettes), 1846.
L'école du Christianisme, 1850.
Un examen de conscience, 1852.
Point de vue explicatif de mon oeuvre (posth.), 1859.
L'existence (textes choisis), tr. TISSEAU, P. U. F., 1962.

2) Études :

L. CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, 1937.
J. WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, Paris, 1938.
R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, St-Wandrille, 1946.
P. MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, 2e éd., 1960.
P. ROHDE, *S. Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, tr. Dohrenburg, Hamburg, 1960.

b175) Bibliographie spéciale (Martin Heidegger)

1) Oeuvres :

Sein und Zeit, 1926.

Vom Wesen des Grundes, 1929 ; *De l'essence de la vérité*, trad. de Waelhens, 1948.

Was ist Metaphysik ? 1928.

Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

Hölderling und das Wesen der Dichtung, 1936.

Einführung in die Metaphysik (1953).

Was heisst Denken ? (1954).

Zur Seinsfrage (1955).

2) Études :

A. De WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1948.

A. De WAELHENS, *Chemins et impasses de l'ontologie de M. Heidegger*, Louvain-Paris, 1953.

W. BIEMEL, *Le concept du monde chez M. Heidegger*, Louvain-Paris, Vrin, 1950.

J. WAHL, *1848-1948. Cent années de l'histoire de l'Existence. Heidegger*, Paris, 1950.

M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, Paris, P. U. F., 1961.

LÜBBE, bibliographie sur H. in « *Zeitschrift für philos. Forschung* », 1957, p. 401-452.

W. MÜLLER-LAUTER, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. Heidegger*, Berlin, 1960.

K. LÖWITH, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 1960.

P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, 2e éd., Torino, 1960.

R. PADELLARO, *Heidegger e il problema kantiano*, Torino, 1960. — *Rev. internat. de Philosophie*, Bruxelles, 14, 1960 (No. sp. sur Heidegger).

A. CHAPELLE, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, éd. univers., 1962.

b176) Bibliographie spéciale (Jean-Paul Sartre)

1) Oeuvres :

L'imagination, 1938.

L'imaginaire, 1938.

Esquisse d'une théorie de l'émotion, 1939.

L'être et le néant, 1943.

L'existentialisme est un humanisme, 1946.

Critique de la raison dialectique, I, 1960, 757 p.

(Divers romans, pièces de théâtre, nouvelles : *La Nausée*, *Le mur*, *Huis-clos*, etc.).

2) Études :

R. CAMPBELL, *J. -P. Sartre ou une littérature philosophique*, 1945.

F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1947.

B. PRUCHE, *L'homme de Sartre*, Paris, 1949.

R. TROISFONTAINE, *Le choix de Sartre*, 1946.

H. PAISSAC, *Le Dieu de Sartre*, Paris, 1950.

R. M. ALBÉRÈS, *J. -P. Sartre* (classiques du XXe siècle), Paris, 5e éd., 1960.

b177) Bibliographie spéciale (Karl Jaspers)

1) Oeuvres :

Allgemeine Psychopathologie, 1913, 4e éd. (revue), 1946.

Psychologie der Weltanschauungen, 1919, 3e éd., 1925.

Die Idee der Universität, 1923 ; refondu, 1946.

Die geistige Situation der Zeit, 1931, 5e éd., 1933.

Philosophie (3 vol.), 1935.

Nietzsche, 1936.

Existenzphilosophie, 1938.

Die Schuldfrage, 1946.

Nietzsche und das Christentum, 1946.

Von der Wahrheit, 1948.

Die grossen Philosophen, 1957.

2) Études :

J. De TONQUÉDEC, *Une philosophie existentielle : l'existence d'après K.*

Jaspers, 1945.

J. HERSCH, *L'être et la forme* (Diss.), Genève, 1946.

M. DUFRENNE et P. RICOEUR, *K. Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947.

J. WAHL, *La théorie de la vérité dans la philosophie de K. Jaspers*, 1953.

H. TILLIETTE, *K. Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris, Aubier, 1960.

F. FURGER, *Struktureinheit der Wahrheit bei K. Jaspers*, Salzburg, 1960.

b178) Bibliographie spéciale (Gabriel Marcel)

1) Oeuvres :

Journal métaphysique, Paris, Gaillard, 1930.

Position et approches concrètes du mystère ontologique (dans *Le monde cassé*), 1933.

Être et avoir, Paris, Aubier, 1935.

Du refus à l'invocation, Paris, 1942.

Homo viator, (Aubier), 1944.

La métaphysique de Royce, Rev. de mét. et de morale, 1917-1918 ; éd. 1945.

Pièces de théâtre.

2) Études :

J. W WAHL, *Le journal métaphysique de G. Marcel*, dans *Vers le concret*, p. 223-269.

M. De CORTE, *La philosophie de G. Marcel*, Paris, Téqui, 1938.

Existentialisme chrétien : G. Marcel, (présenté par É. GILSON), Paris, 1947.

P. PRINI, *G. Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, DDB, 1953.

R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de G. Marcel*, 2 vol., Louvain-Paris, Vrin, 1953.

F. PECCORINI LETONA, *G. Marcel. La « raison de ser » en la « participaciòn »*, Barcelona, 1959.

b179) Bibliographie spéciale (Emmanuel Mounier)

1) Oeuvres :

Révolution personaliste et communautaire, 1935.

De la propriété capitaliste à la propriété humaine, DDB, 1936.

Manifeste au service du personalisme, 1936.

L'affrontement chrétien, Neuchâtel, 1944.

Traité du caractère, Le Seuil, 1946.

Introduction aux existentialismes, Denoel, 1946.

Qu'est-ce que le personalisme ? Le Seuil, 1947.

Le personalisme, P. U. F., 1949.

Carnets de route, I, Feu la chrétienté (1950) ; II, Les certitudes difficiles (1951) ; III, L'espoir des désespérés (1953) (recueils d'articles).

2) Études :

E. Mounier, N° spécial d'*Esprit*, déc. 1950.

J. DANIELOU, *La mort d'E. Mounier*, dans *Études*, 1950.

P. L. LANDSBERG, *Problèmes du personalisme*, Paris, Le Seuil, 1952.

C. MOIX, *La pensée d'E. Mounier*, Paris, Le Seuil, 1960.

J. LESTAVEL, *Introduction aux personalismes*, éd. « Vie nouvelle », 1961.

L. GUISSARD, *Emmanuel Mounier*, (class. du XXe siècle), Paris, éd. univ., 1962.

b180) Bibliographie spéciale (Alfred North Whitehead)

1) Oeuvres :

La science et le monde moderne, trad. A. d'Ivéry et P. Hollard, Paris, 1930.

Le Devenir et la Religion, trad. P. Devaux (Phil. de l'Esprit), Paris, 1939.

NORTHROP et GROSS, *Alfred N. Whitehead : an Anthology* (avec Introduction et notes sur la terminologie), 928 p., New York, 1951.

Voir le détail des Oeuvres philosophiques, [§659](#).

2) Études :

J. WAHL, *Vers le concret (La philosophie spéculative de Whitehead*, p. 127-221), Paris, Vrin, 1932.

M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne* (cf. le chap. : *Réalisme et Religion*), Paris, 1933.

- E. J. LINTZ, *The Unity of the Univers according to A. N. Whitehead*, (thèse), Fribourg (Sw.), 1939.
- L. A. FOLEY, *A Critic of the Philosophy of Being of A. N. Whitehead in the light of Thomistic Philosophy* (Philosophic Studies, XCIV), The catholic University of Washington ; 1946.
- M. -A. BERA, *A. N. Whitehead, un philosophe de l'expérience*, Paris, Herman, 1948.
- P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Whitehead*, Evanston and Chicago Northwestern University, 1941.
- F. CESSÉLIN, *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, P. U. F., 1950.
- C. ORSI, *La Filosofia fia del Organismo di A. N. Whitehead*, Napoli, 1956.
- I. LECLERC, *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, London, 1958.
- R. M. FALTER, *Whitehead's Philosophy of Science*, Chicago, University, 1960.
-

b181) Bibliographie spéciale (Pierre Teilhard de Chardin)

1) Oeuvres :

éd. du Seuil, Paris, 1955-1962 ; six vol. parus ; surtout : *I. Le phénomène humain* ; — *IV. Le Milieu divin* ; — *VI. L'énergie humaine* (Le phénomène spirituel, p. 117-139).

Multiples essais manuscrits.

2) Études :

Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1956.

Thèmes pour une discussion, dans *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg, 1957 : F. -J. THONNARD, *Philosophie augustinienne et phénomène humain*, p. 275-289. — L. BOUNOURE, *La cosmologie de Teilhard de Chardin*, p. 290-292. — M. NÉDONCELLE, *Un prophète des convergences humaines*, p. 293-298.

N. CORTE, *La vie et la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1957.

P. GRENET, *Pierre Teilhard de Chardin ou le Philosophe malgré lui*, Paris, Beauchesne, 1960.

G. CRESPIY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, éd. universitaire, Paris, 1961.

H. DE LUBAC, *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962.

E. RIDEAU, *La pensée de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1965.

b182) Bibliographie spéciale (Nicolai Hartmann)

1) Oeuvres :

Plato's Logik des Seins, 1909.

Zur Methode der Philosophiegeschichte, Kantst., 1910.

Philosophische Grundfrage der Biologie, 1912.

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, 2e éd., 1925.

Aristoteles und Hegel. Beitr. zu Philosophie der deutschen Idealismus, 1923 ; 2e éd., 1933.

Ethik, 1926 ; 2e éd., 1935.

Die philosophie der deutschen Idealismus, I, *Fichte, Schelling und Romantik*, 1923 ; — II, *Hegel*, 1929.

Das Problem des geistigen Seins, 1933.

Die philosophische Gedanke und seine Geschichte, (Preus. Akademie der Wissensch.), 1936.

Zur Grundlegung der Ontologie, 1935.

Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938.

Der Aufbau der realen Welt, 1940. *Neue Wege der Ontologie*, in « *Systematische Philosophie* », 1942.

2) Études :

H. KUHAUPT, *Das Problem der erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, Diss. Münster, 1938.

J. MÜNZURBER, *N. Hartmanns Ontologie und der philosophische Systematik*, Berlin, 1939.

A. GUGGENBERGER, *Der menschliche Geist und das Sein. Ein Begegnung mit N. Hartmann*, 1942.

I. M. BOCHENSKI, *La philosophie contemporaine en Europe*, (p, 181-192), Paris, 1951.

C. T. FREY, *Grundlage der Ontologie N. Hartmanns. Eine kritische Untersuchung*, Tübingen, 1955.

b183) Bibliographie spéciale (Paul Häberlin)

1) Oeuvres :

Wissenschaft und Philosophie.

Der Leib und die Seele.

Der Character.

Das Wunderbare (une philos. de la religion).

Philosophische Anthropologie.

Das Gute.

b184) Bibliographie spéciale (Maurice Blondel)

1) Oeuvres :

L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, 1893 (2e éd., 1950).

Une énigme historique : le « vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, 1930.

Le problème de la philosophie catholique, 1932.

La pensée : I, La genèse de la pensée et les paliers de son action spontanée ; II, Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement, 1934.

L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale, 1935.

L'Action : I, Le problème des causes secondes et le pur Agir, 1936 ; II,

L'action humaine et les conditions de son aboutissement, 1937.

La philosophie de l'esprit chrétien : I, Autonomie essentielle et connexion indéclinable, 1944 ; II, *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, 1946.

Exigences philosophiques du Christianisme, 1950.

Les premiers écrits de M. Blondel, Paris, P. U. F., 1956.

2) Études :

J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (p. 78-142),

Paris, 1924.

F. LEFÈVRE, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*, Paris, Spes, 1928.

P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre Philosophique de M. Blondel*, Paris, 1928.

P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondéliemane en forme de court traité de métaphysique*, Paris, 1946.

J. MAES, *De godsdienstphilosophie van Blondel*, Malines, 1934.

A. VALENSIN et Y. DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel*, Paris, 1934.

B. ROMEYER, *La philosophie religieuse de M. Blondel*, Paris, 1943.

H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action*, Paris, 1948 (Essai sur l'intellectualisme blondélien).

H. DUMÉRY, *Blondel et la Religion*, P. U. F., 1952.

J. PALIARD, *M. Blondel ou le dépassement chrétien*, Paris, 1950.

A. CARTIER, *Existence et Vérité. Philosophie de l'action et problématique existentielle*, Paris, P. U. F., 1955.

M. RITZ, *Le Problème de l'être dans l'ontologie de M. Blondel*, Fribourg, 1958.

J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. Blondel*, Louvain, Paris, 1959.

b185) Bibliographie spéciale (Rudolf Eucken)

1) Oeuvres :

Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit, 1888.

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896.

Der Wahrheitgehalt der Religion, 1901.

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907.

Der Sinn und Wert des Lebens, 1908.

Können wir noch Christen sein ? 1911.

Erkennen und Leben, 1912.

Mensch und Welt, 1918.

Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten, 1901.

2) Études :

H. HÖFFDING, *Philosophes contemporains*, Paris, 1907, p. 169-182.

R. SIÉBERT, *Eucken's Welt und Lebensanschauung*, Langensalza, 1926.
E. BÉCHER, *Eucken und seine Philosophie*, Leipzig, 1927.

b186) Bibliographie spéciale (John-Henry Newman)

THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre*.

H. BREMOND, *Newman*, Paris, 1906.

J. GUITTON, *La pensée moderne et le catholicisme*. Parallèles. Renan et Newman, Aix, 1938, 151 p.

M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Paris, 1934.

b187) Bibliographie spéciale (Gratry)

1) Oeuvres :

De la connaissance de Dieu.

Logique.

De la connaissance de l'âme.

La philosophie du Credo.

Les sophistes et la critique.

Les sources de la régénération sociale.

2) Études :

A. PERRAUD, *Le P. Gratry, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1900.

A. AUBIN, *Le P. Gratry, essai de biographie psychol.*, Paris, 1912.

B. POINTUD GUILLEMOT, *Essai sur la philosophie de Gratry*, Paris, 1918.

b188) Bibliographie spéciale (Léon Ollé-Laprune)

1) Oeuvres :

De la certitude morale, 1880.

La philosophie et le temps présent, 1890.

Le prix de la vie, 1894.

2) Études :

J. ZEILER, *Léon Ollé-Laprune*, Paris, 1932.

b189) Bibliographie spéciale (Louis Lavelle)

1) Oeuvres :

La dialectique du monde sensible (Diss.), Paris, 1921.

La perception visuelle de la profondeur (petite th.), 1921.

De l'être (1928).

La conscience de soi, 1933.

La présence totale, 1934.

Le moi et son destin, 1936.

De l'Acte, 1937.

L'erreur de Narcisse, 1939.

Le mal et la souffrance, 1940.

La parole et l'écriture, 1942.

La philosophie française entre les deux guerres, 1942.

Du temps et de l'éternité, 1945.

Les puissances du moi, 1948.

Traité des valeurs ; I, Théorie générale de la valeur, P. U. F., 1951. *Quatre saints*, 1951.

De l'âme humaine, Aubier, 1951.

2) Études :

A. De WAEHLENS, *Une philosophie de la participation. L'actualisme de L. Lavelle* (Rev. néoscol. de Phil.), Louvain, 1939.

G. TRUC, *De J. -P. Sartre à L. Lavelle*, Paris, 1946.

F. J. THONNARD, *L'augustinisme de L. Lavelle*, dans *S. Agostino e les grandi correnti della filos. contempor.*, 1956, cf. p. 278-286.

B. SARGI, *La participation à l'Être dans la philosophie de L. Lavelle* (Arch. de philos.), Paris, 1957.

J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. Lavelle*, Louvain-Paris, 1957.

P. LEVERT, *L'être et le réel selon L. Lavelle* (Phil. de l'Esprit), Paris, 1960.

b190) Bibliographie spéciale (René Le Senne)

1) Oeuvres :

Introduction à la philosophie, 1925 ; 2e éd., 1939.

Le mensonge et le caractère (Diss.), Paris, 1930.

Le Devoir (thèse), Paris, 1930.

Obstacle et valeur, 1934.

Traité de morale générale, 1942, 4e éd., 1961.

Traité de caractérologie, 1945.

La destinée humaine, Paris, Flammarion, 1951.

2) Études :

J. DELASALLE, *La philosophie de R. Le Senne*, (rev. néoschol. de Louvain), 1936.

René Le Senne : numéro spécial des *Études philosophiques*, N° 10, 1955.

Numéro spécial du *Giornale di Metafisica*, X, 15, 1955.

G. BERGER, *Notice sur la vie et les travaux de R. Le Senne*, (1882-1954), Paris, 1956.

b191) Bibliographie spéciale (Michele Frederico Sciacca)

1) Oeuvres :

Studi sulla filosofia antica.

Sulla fil. medievale e moderna, 1935.

Manuale di Storia della fil., (3 vol.), 1939-1941.

Linee di uno spiritualismo critico, 1936.

Problemi di filosofia, 1941.

Filosofia italiana. — Il secolo XX, 1941.

Il problema di Dio e della Religione nella filosofia attuale, 1944.

La filosofia oggi, 1945.

La filosofia italiana nell'età del Risorgimento.

La Chiesa e la civiltà moderna, 1948.

Sant' Agostino, 1949.

Filosofia e Metafisica, 1950.

L'Intériorité objective, 1951.

L'uomo questo squilibrato.

Atto ed Essere, 1956.

2) Études :

J. De FINANCE, *Le spiritualisme chrétien de M. F. Sciacca*, dans *Gregorianum*, 40, p. 500-515, 1958.

Studi in onore di M. F. Sciacca, éd. ANTONELLI et SCHIAVONE, Milano, 1959.

El pensamiento di M. F. Sciacca, Homenaje, 1908-1958, Buenos Ayres, 1959.

b192) Bibliographie spéciale (Reinhold Neibuhr)

1) Oeuvres :

Does Civilisation need Religion ? , 1927.

The Contribution of Religion to social Work, 1932.

Moral Man and Immoral Society, 1932.

An Interpretation of Christian Ethics ? , 1935.

Beyond Tragedy, 1937.

Christianity and Power Politics, 1940.

The Nature and Destiny of Man, 2 vol., 1941 et 1949.

The Children of Light and the Children of Darkness, 1944.

Discerning the Signs of Times, 1946.

Faith and History, 1949.

Christian Realism and Political Problems, 1953.

The Self and the Dramas of History, 1956.

2) Études :

G. P. VIGNAUX, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, Neuchâtel, 1957.

C. W. KEGLEY et R. W. BRETALL, *R. Niebuhr, His religious, social and political Thought*, New York, 1961.

b193) Bibliographie spéciale (Fulbert Cayré)

1) Oeuvres :

Patrologie et Histoire de la théologie, I, 1927 ; II, 1929 ; III, 1944.

La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin, 1927 ; 2e éd., 1954.

Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin, DDB ; 1933.

Les directions doctrinales de saint Augustin (Oeuvres de saint Augustin, Introd. générale), DDB, 1939 ; 2e éd., 1948.

Initiation à la Philosophie de saint Augustin, DDB, 1947.

Dieu présent dans la vie de l'esprit (preuve august. de l'existence de Dieu), DDB, 1951.

Nombreux articles dans *l'Année théologique*, 1940-1954.

2) Études :

G. FOLLIET, *Hommage au R. P. Fulbert Cayré* dans *Recherches augustinienne*, II (avec bibliogr.), Paris, 1962, p. 1-14.

b194) Bibliographie générale (Le Néothomisme)

1) Oeuvres :

Les Oeuvres principales sont indiquées au cours de l'exposé.

2) Études :

Léon XIII, *Encyclique Aeterni Patris*, 1879, éd. Bonne Presse, I, p. 42.

D. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, p. 435-475, 2e éd., Louvain-Paris, 1908.

J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, Paris, 1930.

G. Van RIEZ, *L'épistémologie thomiste*, 2e éd., Louvain, 1950.

G. Van RIEZ, *Problèmes d'Épistémologie*, Louvain, 1960.

J. LECLERCQ, *La philosophie morale de S. Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain, 1955.

J. Maritain, son oeuvre philosophique, dans *Rev. Thomiste*, fascic. I-II, 1948.

J. Maritain, dans *Recherches et débats*, N° 19, Paris, Fayard, 1957 (15

études sur M.).

P. VIOTTO, *J. Maritain*, Brescia, 1957.

H. BARS, *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset, 1959 ;

H. BARS, *La politique selon J. Maritain*, Paris, éd. ouvr., 1961.

A. SIMON, *Position philosophique du Card. Mercier*, (Mémoire de l'Académie royale), Bruxelles, 1962.

L. RAEYMAEKER, *L'oeuvre universitaire du Card. Mercier*, Barcelone, 1962.

A. MARCHESI, *N. Balthasar e l'ontologia di Lovanio*, Firenze, ed. di filos., 1962.

MARITAIN, MARROU, VIGNEAUX, etc., E. Gilson, *philosophe de la chrétienté*, (col. Rencontres), Paris, Cerf, 1949.

E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960.

E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, 1960.

L. FRAGA De ALMEIDA SAMPAIO, *L'intuition dans la philos. de J. Maritain*, Vrin, 1963 (Bibliog. à jour).

Fede e scienza nella vita e nell'opera di A Gemelli (hom.)

Riv. di filoso fia neoscolastica, 1960.

CARRERAS ARTAU et TUSQUETS TERRATS, *Apports hispaniques à la phil. chrétienne de l'Occident*, Louvain, Nauwelaerts, 1962 (p. 117-160 sur Balmès.)