Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/elementsdephilos01mari

for Father Carr.

Merry Xmas.

W. H. Murray

ÉLÉMENTS
DE
PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR :

La Philosophie bergsonienne, ÉTUDES CRITIQUES. (Rivière, 1914).

Art et Scolastique. (Librairie de l'Art catholique, 1920).

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

Éléments de philosophie, fascicule II : L'ORDRE DES CONCEPTS (*Logique.*)

EN PRÉPARATION :

Fascicule III : LE MONDE CORPOREL (*Philosophie de la Nature.*)

Fascicule IV : L'HOMME (*Psychologie.*)

Fascicule V : L'ÊTRE EN TANT QU'ÊTRE (*Métaphysique.*)

Fascicule VI : LES ACTES HUMAINS (*Morale.*) — L'ART.

Fascicule VII : HISTOIRE ABRÉGÉE DE LA PHILOSOPHIE.

N. B. — Pour alléger le texte et faciliter la lecture, on a reporté *à la fin du volume* toutes les notes, — numérotées (1), (2), (3) etc., — qui n'intéressent pas directement l'initiation philosophique d'un débutant.

Jacques MARITAIN
AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE

I

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PHILOSOPHIE

SIXIÈME ÉDITION
revue et corrigée

PARIS-6e
PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1921

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 30 1931

3468

AVANT-PROPOS

I

En composant ces *Éléments de Philosophie*, nous nous sommes donné pour fin d'exposer fidèlement la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, et de juger à sa lumière les grandes théories qui se sont succédé depuis trois siècles et les principaux problèmes agités par la philosophie moderne. Nous avons cherché d'autre part à adapter le mode de présentation des idées aux convenances de notre temps, surtout nous avons voulu suivre un ordre véritablement progressif, — autant que possible l'ordre de découverte — ne nous appuyant jamais sur une vérité qui ne soit déjà connue et comprise, et n'introduisant une notion ou une proposition nouvelle que lorsqu'elle est amenée et préparée par les précédentes. Nous avons dû ainsi nous écarter sur plusieurs points de la manière de procéder des *manuels* traditionnels, — et en particulier accroître beaucoup l'importance et l'étendue de l'Introduction générale à la philosophie. En cela nous n'avons fait que nous rapprocher de la méthode d'Aristote lui-même. Les trois premiers livres de la *Métaphysique* sont-ils à vrai dire autre chose qu'une longue introduction ?

Un travail de cette nature, pour être conduit honnêtement, exige certains développements, faute desquels l'enseignement auquel il prétend servir serait privé de toute valeur formatrice. Ce serait trahir la philosophie traditionnelle que de la réduire à quelques grandes thèses

devenues banales, et à quelques lieux communs spiritualistes, en négligeant de montrer ses fines arêtes intellectuelles et de mettre en valeur sa puissance de pénétration analytique.

Le présent ouvrage, il est vrai, s'adresse aux débutants, et avant tout aux élèves de l'enseignement secondaire qui préparent la deuxième partie du baccalauréat. Il ne saurait donc viser à la profondeur et à la richesse dialectique des traités écrits pour les spécialistes, et il reste strictement élémentaire. Il doit cependant conserver à l'exposé de la philosophie son caractère scientifique.

Une certaine manière de préparer au baccalauréat paraît au surplus, avouons-le, faire trop peu de confiance à l'intelligence des élèves. A viser uniquement le résultat pratique, on n'obtient, en dépensant parfois beaucoup de talent, que l'ennui et la médiocrité. Sans doute les intelligences moyennes ou paresseuses se rencontrent plus souvent que les autres, la faculté de connaître existe pourtant en tout homme, et ne demande qu'à s'exercer, à l'âge surtout où la fatigue de la vie ne l'a pas encore déprimée, où la fréquentation de l'erreur n'a pas encore affaibli bien des certitudes du sens commun, où enfin l'inquiétude du vrai est ordinairement le plus vive. Aussi bien, s'il est possible, par un enseignement sérieux bien qu'élémentaire, de satisfaire les bons esprits, n'arrivera-t-on jamais, quelque appauvrissement qu'on fasse subir à la philosophie, à contenter ceux qui ne veulent pas, ou ne peuvent pas, faire d'effort intellectuel.

Une difficulté subsiste toutefois, que nous ne songeons pas à dissimuler : c'est qu'à vrai dire il est presque impossible, avec la surcharge imposée par les programmes en matière scientifique, d'obtenir en une seule année d'études une instruction philosophique, même superficielle, suffisamment achevée; deux années seraient nécessaires. Pratiquement les professeurs se tirent d'affaire soit en se contentant d'initier leurs élèves à des généralités littéraires, soit, ce qui vaut mieux, en écourtant et sacrifiant délibérément certaines parties du programme. L'un et l'autre moyen sont évidemment refusés à l'auteur d'un manuel, — et surtout d'un manuel scolastique, qui prétend traiter

non seulement les questions inscrites au programme officiel, mais aussi toutes les questions qui *en soi* importent essentiellement à la philosophie, et sans l'étude desquelles la formation intellectuelle de l'élève resterait réellement incomplète.

La solution que nous avons adoptée est la suivante : le présent ouvrage formera un cours élémentaire *complet*, qui contiendra *plus* par conséquent que le programme officiel. Mais tous les développements qui comporteraient quelque difficulté, ou qui ne font que préciser certains points de détail, seront composés en petit texte, de plus et surtout *on marquera d'un astérisque tous les paragraphes dont l'étude n'est pas utile à la stricte préparation du baccalauréat.* Les élèves qui ne visent que la préparation pratique de l'examen pourront donc passer les paragraphes ainsi marqués. Ceux au contraire, — et il s'en trouve, même parmi les candidats au baccalauréat, — qui ont le zèle de savoir, et le désir de former leur esprit, auront profit à les lire. Quant à ceux qui, par suite de circonstances particulières, disposeraient pour la philosophie de deux années d'études, il va sans dire qu'ils ne devront faire aucune distinction entre les paragraphes « à astérisque » et les paragraphes « sans astérisque ».

Pour faciliter l'usage de ce manuel, nous aurons d'ailleurs soin d'indiquer le nombre de leçons que représente chacune de ses parties, et par conséquent le temps qu'elle exigerait approximativement pour être enseignée, dans le cas ordinaire d'un cours de philosophie d'une durée totale d'une année, ou plus exactement de huit à neuf mois. Nous mentionnerons également, après chaque grande division, la partie du programme officiel qui se trouve traitée dans celle-ci, et nous y joindrons quelques indications pratiques concernant la préparation du baccalauréat, notamment la dissertation.

Nos *Éléments de Philosophie* comporteront deux forts volumes in-8°, qui paraîtront par fascicules, chaque fascicule étant consacré à une des grandes divisions de la philosophie, selon l'ordre indiqué à la fin de l'*Introduction générale*, qui constitue à elle seule le premier fascicule. Nous avons supprimé, — nous l'espérons du moins, —

BD
32
.M29

tout développement inutile et tout vain bavardage. On comprend toutefois, après les explications précédentes, que nous ne pouvions pas faire plus court. Au reste, on trouvera encarté dans chaque fascicule un *résumé aide-mémoire* dont l'élève pourra se servir pour apprendre ses leçons, et qui lui rendra plus aisée la revision générale du cours à la fin de l'année. Tous ces résumés pourront être reliés ensemble, ils formeront alors un *memento* très court.

II

Sur l'ordre suivi dans ce manuel pour l'exposition des diverses parties de la Philosophie, on trouvera dans l'*Introduction générale* toutes les indications et explications nécessaires. Signalons seulement ici que nous avons cru devoir suivre l'exemple du P. Hugon (1) et du P. Gredt (2), et placer la Métaphysique générale ou Ontologie *après* la Philosophie de la Nature et la Psychologie. Comme le remarque très justement le P. Gény dans ses « Questions d'enseignement de philosophie scolastique », (3) l'habitude de placer l'Ontologie aussitôt après la Logique dérive en partie de considérations un peu trop sommaires de commodité pédagogique, en partie aussi des fausses conceptions introduites par Descartes, qui prétendait construire la métaphysique *a priori* (à partir de son *cogito*), et qui la regardait comme une introduction absolument nécessaire, mais comme une simple introduction destinée à fonder les certitudes de la science positive. Pour Aristote au contraire et pour saint Thomas, la métaphysique est le terme suprême des investigations du philosophe, et il convient de l'étudier après les autres parties de la philosophie spéculative (*a*) ; l'ordre naturel de la connaissance (qui est inverse de celui des choses) nous fait procéder en effet du moins abstrait au plus abstrait, du moins universel au plus universel, des réalités sensibles aux réalités qui ne tombent pas sous les sens, bref des choses qui sont plus connues

(*a*) Metaphysica, quae circa divina « versatur, inter omnes philosophiae partes est ultima addiscenda, » SAINT THOMAS, *Sum. contra Gent.*, I, 4.

« Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. » SAINT THOMAS, *Sup. Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 1.

et plus claires *pour nous* à celles qui sont plus intelligibles et plus claires par leur propre nature.

« La métaphysique, écrit le P. Hugon, traite des objets les plus difficiles, et qui n'ont plus rien de matériel. Or l'ordre naturel demande que nous partions du concret et du sensible, pour nous élever ensuite à l'abstrait et à l'invisible. La Philosophie naturelle doit donc précéder la Métaphysique. Il est vrai que bien des notions d'ontologie sont nécessaires dans les autres parties de la philosophie, et, à cause de cela nombre d'auteurs placent l'Ontologie après la Logique; mais ces notions peuvent être indiquées brièvement au cours des divers traités, sans qu'il soit nécessaire d'avoir vu toute la métaphysique. » (4) Pour répondre à ce qu'il y a de fondé dans les préoccupations pédagogiques des auteurs auxquels le P. Hugon fait allusion, nous croyons cependant qu'il convient d'initier avant tout les élèves à quelques notions d'ontologie vraiment primordiales, qu'on peut d'ailleurs réduire à un minimum fort peu encombrant — (notions d'essence, de substance et d'accident, de puissance et d'acte). On fera partout usage de ces notions, même en logique; il importe donc qu'elles soient dès l'origine clairement présentées à l'esprit. C'est pourquoi la meilleure disposition consiste selon nous à en donner dans une section de l'*Introduction générale*, et par conséquent avant même d'aborder la Logique, (5) un exposé sommaire et synthétique, qui, sans faire double emploi avec l'étude plus scientifique qui leur sera consacrée dans le traité d'Ontologie, permettra aux débutants d'en acquérir une intelligence suffisante

III

Faut-il ajouter quelques mots sur la doctrine elle-même exposée ici, et sur sa compatibilité avec la préparation du baccalauréat de l'enseignement secondaire? A vrai dire la question ne se pose pas, car les maîtres qui tiennent cette doctrine pour vraie sont par là même et en tout cas obligés en conscience de l'enseigner à leurs élèves. Il ne saurait évidemment venir à la pensée d'aucun maître d'enseigner, sous prétexte de faciliter la réussite à un examen, autre

chose que la vérité, et de livrer ainsi au scepticisme, ou à une incurable faiblesse en face de l'erreur, les esprits qui lui sont confiés. C'est pourquoi l'Église, convaincue de la vérité de la doctrine et des principes métaphysiques de saint Thomas, veut que dans l'enseignement chrétien ceux-ci soient fidèlement et saintement gardés, *sancte teneantur*. (*a*) Empressons-nous d'ailleurs de déclarer qu'on exagère d'ordinaire beaucoup les préventions antiscolastiques des examinateurs, et qu'après des expériences variées, et suffisamment prolongées, la preuve est faite *a posteriori* qu'une classe de force moyenne instruite dans la philosophie scolastique, — dès l'instant qu'on l'a suffisamment informée des systèmes modernes, — affronte l'examen du baccalauréat avec *au moins autant* de chances de succès qu'une classe instruite dans n'importe quel à peu près éclectique. Sans doute la discipline scolastique dispose mal aux amplifications sans lumière qui semblent appelées par certains sujets d'examen bizarrement choisis. Mais on peut tenir cet inconvénient pour négligeable au regard de la supériorité réelle dont une véritable formation intellectuelle est la ferme garantie.

Quelqu'un après cela s'effrayera-t-il de la terminologie scolastique? Il est aisé de répondre qu'aucune science, aucune discipline, aucun sport même et aucune industrie ne peut se constituer sans faire usage d'une terminologie spéciale, souvent beaucoup plus aride et beaucoup plus artificielle que le vocabulaire des philosophes. Demander, comme on le fait quelquefois, que le philosophe *parle comme tout le monde*, c'est supposer que la philosophie est une opinion de bonne compagnie, ou une rêverie pour après dîner, et non pas ce qu'elle est réellement, une

(*a*) Décret de la S. Congrégation des Etudes, 27 juillet 1914. — Cf. le canon 1366, § 2, du Nouveau Code de Droit canonique : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores *omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.* » — Cf. également le *Motu proprio* du 29 juin 1914 : « *Sancte inviolateque servanda sunt posita ab Aquinate principia philosophiae*, quibus et talis rerum creatarum scientia comparatur quae cum Fide aptissime congruat, et omnes omnium aetatum errores refutantur; et certo dignosci licet quae Deo soli sunt neque ulli praeter ipsum attribuenda; et mirifice illustratur tum diversitas tum analogia quae est inter Deum ejusque opera. »

science; c'est demander à un dessinateur de tenir le crayon « comme tout le monde », c'est-à-dire comme les maladroits qui ne savent pas le dessin. Ce qui est requis, c'est qu'on n'use d'aucun terme technique avant de l'avoir clairement défini; c'est aussi, en ce qui concerne le baccalauréat, que le professeur apprenne à ses élèves la manière dont il convient d'introduire dans une dissertation, au moment nécessaire, et non sans en justifier l'emploi, tel ou tel vocable tenu pour désuet par les modernes.

IV

Remarquons-le enfin, si la philosophie d'Aristote, reprise et approfondie par saint Thomas et par son école, peut être appelée avec raison la *philosophie chrétienne*, parce que l'Église ne se lasse pas de la recommander comme la seule vraie, et parce qu'elle s'accorde pleinement avec les vérités de la foi, pourtant ce n'est pas *parce que chrétienne*, c'est *parce que démonstrativement vraie*, qu'elle est proposée ici au lecteur. La convenance de cette philosophie fondée par un païen avec les dogmes révélés est sans doute un signe extérieur, une garantie extra-philosophique de sa véracité; mais ce n'est pas de cet accord avec la Foi, c'est de sa propre évidence rationnelle qu'elle tire son autorité *de philosophie*.

Cependant la raison et la foi, tout en étant *distinctes*, ne sont pas *séparées*, et puisque nous nous adressons principalement à des lecteurs chrétiens, nous ne nous sommes pas interdit de faire parfois allusion, pour mieux situer la philosophie dans leur esprit, et pour les aider à maintenir leur pensée dans l'unité, soit aux connaissances familières à tout catholique, soit à certaines applications théologiques des principes philosophiques. Il reste que dans nos démonstrations, et dans la structure même de notre exposé philosophique, ce n'est pas la foi, c'est la raison, et la raison seule, qui tient toute la place et qui a toute l'autorité.

J. M.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

A LA PHILOSOPHIE

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PHILOSOPHIE

Première notion de la Philosophie ..... N° 1

CHAPITRE I
Nature de la Philosophie..
I. Notions historiques. 2
II Conclusions..... 24

CHAPITRE II.
Division de la Philosophie..
I Les grandes parties de la Philosophie. 30
II. Principaux problèmes..... 32

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PHILOSOPHIE

PRÉLIMINAIRES

1. — Les philosophes s'appelaient autrefois des sages. C'est Pythagore, qui remarquant que la sagesse convient en propre à Dieu seul, et voulant pour cela être nommé non pas sage, mais seulement *ami* ou *désireux de la sagesse*, proposa le premier le mot de philosophie (φιλία τῆς σοφίας, *amour de la sagesse.*) (6) La modestie de Pythagore est elle-même très sage, car la hauteur et la difficulté des vérités suprêmes, comme la faiblesse de notre nature, « serve à tant d'égards, » font que la sagesse « n'est pas pour l'homme un bien reçu à titre de possession » (7) ou de propriété, c'est-à-dire dont il puisse user d'une façon tout à fait libre : à cause des multiples nécessités auxquelles il est soumis, il ne l'a jamais qu'à titre précaire; en sorte que nous sommes beaucoup moins des sages que des mendiants de sagesse. Il reste toutefois que la philosophie n'est pas autre chose que la sagesse même, telle qu'elle convient à la nature humaine.

Première notion de la philosophie.

Ce n'est pas une sagesse infuse en nous surnaturellement, et qui convienne à l'homme en raison d'une lumière surhumaine; ce n'est pas non plus une sagesse toute spontanée et irréfléchie (telle, dans ses limites propres, la prudence des animaux, telle encore la sagesse des simples), une sagesse qui convienne à l'homme en raison d'un pur instinct de nature. C'est la sagesse de l'homme en tant qu'homme, la sagesse qui convient à l'homme par l'effet du labeur de la raison : et c'est pour cela même que cette sagesse est acquise avec tant de peine et d'une façon si précaire, et que ceux qui y prétendent doivent s'appeler philosophes plutôt que sages.

Un philosophe est un sage (de la sagesse proprement humaine).

Telle est la notion de la philosophie que nous procure l'étymologie du mot, comme l'usage qu'en fait le langage commun. Un philosophe est un homme humainement sage. Et celui qui se donne pour philosophe s'engage par là même à fournir aux hommes, sur les grands problèmes qui préoccupent ceux-ci, les plus hautes lumières humaines.

La définition de la philosophie à laquelle nous nous tenons ici, — « sagesse humaine », — est une définition encore superficielle, définition *nominale*, c'est-à-dire qui permet de s'entendre sur le sens du mot. Pour passer à une définition plus profonde, définition *réelle*, c'est-à-dire qui fait connaître la nature de la chose, nous allons considérer dans la réalité historique la formation ou la *genèse* de ce que les hommes se sont accordés à appeler la philosophie.

Nous suivrons en cela, autant qu'il est possible dans un ouvrage d'exposition, la méthode même d'Aristote, trop souvent oubliée dans bien des livres où ses conclusions sont enseignées, mais où son esprit semble méconnu. Ce grand réaliste n'avançait rien *a priori*, et étudiait toujours l'évolution historique des problèmes avant de proposer ses solutions, qui apparaissent dès lors comme le terme normal d'un processus de découverte. Sans doute une telle méthode nous contraindra à une assez longue excursion historique, nous la tenons cependant pour indispensable.

D'une part, au point de vue pratique et pédagogique, l'exposé des *débuts* historiques de la pensée philosophique est ce qu'il y a de plus propre à initier des *débutants* aux problèmes de la philosophie, et à les introduire dans le monde tout nouveau pour eux de la spéculation rationnelle, non sans leur fournir en chemin plusieurs connaissances des plus utiles. Plus tard ils pourront discuter les différentes théories émises au sujet de la philosophie, étudier objections et réponses. Il faut d'abord qu'ils sachent *de quoi l'on parle*, et qu'ils aient des problèmes philosophiques, présentés dans leur état le plus simple, une notion suffisamment vive et précise.

D'autre part, et en droit, formuler d'emblée, avant tout examen préalable et sans aucune justification concrète, les thèses qui portent sur la nature de la philosophie, sur son objet, sur sa dignité, etc., serait présenter la conception traditionnelle sous un aspect arbitraire et aprioristique qui lui est complètement étranger, et risquer d'engager les esprits dans un pur verbalisme. En commençant au contraire par des indications sommaires sur l'histoire de la philosophie dans l'antiquité jusqu'à Aristote, c'est-à-dire jusqu'au terme de la période de *formation* de la philosophie, on montre celle-ci naissant et *se faisant*, et par là même on montre à la fois comment s'est effectuée la transition entre les positions du sens commun et la science des philosophes, comment les grands problèmes philosophiques ont surgi d'eux-mêmes, et comment une certaine notion de la philosophie, qu'on pourra plus tard éprouver par la controverse, mais qui se dégage déjà de cette recherche historique, s'impose naturellement à l'esprit. Ne craignons pas d'insister sur ces questions préjudicielles, que nous retrouverons, traitées à un autre point de vue, en Critique. Elles concernent l'existence même, et la nature, et la valeur de la philosophie.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE I — NATURE DE LA PHILOSOPHIE	Notions historiques	1. La Pensée philosophique avant la Philosophie proprement dite	*La tradition primitive*	N° 3
			Les Sémites et les Égyptiens	4
			Les Perses	5*a*
			Les Peuples de l'Inde. — Brahmanisme	5*b*, α
			Les Peuples de l'Inde. — Bouddhisme	5*b*, β
			Les Peuples de l'Inde. — Autres écoles	5*b*, γ
			Les Chinois	5*c*
		2. La Philosophie proprement dite	*Les premiers Sages de la Grèce*	7
			Les Antésocratiques — Les Ioniens — Thalès et ses successeurs	8
			Les Antésocratiques — Les Ioniens — Héraclite, Anaxagore, Démocrite	9
			Les Antésocratiques — Les Italiques : Pythagore	10
			Les Antésocratiques — Les Éléates : Parménide	11
			La Sophistique et Socrate — Les Sophistes	13
			La Sophistique et Socrate — Socrate	14
			Platon et Aristote — Les Petits Socratiques	15
			Platon et Aristote — Platon	16
			Platon et Aristote — Aristote	19
			Aristote et saint Thomas d'Aquin. La philosophie perennis	22
	II Conclusions		*Définition de la Philosophie*	24
			La Philosophie et les Sciences particulières	25
			La Philosophie et la Théologie	26
			La Philosophie et le Sens commun	27

CHAPITRE PREMIER

NATURE DE LA PHILOSOPHIE

I. — NOTIONS HISTORIQUES

SECTION I.

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE AVANT LA PHILOSOPHIE PROPREMENT DITE

2. — La recherche philosophique, précisément parce qu'elle est l'œuvre la plus élevée de la raison, est inconnue de tous les peuples dits primitifs, et même la plupart des civilisations antiques ou bien l'ont ignorée ou bien n'ont pas su découvrir sa vraie nature et son être propre; elle n'a commencé en tout cas que fort tard, vers le VIIIe et surtout le VIe siècle avant Jésus-Christ; et elle n'a trouvé la droite voie vers le vrai que par une réussite qui apparaît comme exceptionnelle, si l'on pense à la multitude des mauvais chemins où tant de philosophes et tant d'écoles se sont engagés.

Pourtant quelques-unes des vérités les plus simples

sur lesquelles s'exerce la philosophie ont été connues bien avant que la philosophie existât, et l'on retrouve, sous une forme plus ou moins rudimentaire et avec des altérations surajoutées plus ou moins graves, les principales d'entre elles chez tous les peuples anciens, aux temps les plus reculés. Mais ce n'est pas de la philosophie que ces peuples en tenaient la connaissance : c'est de cet exercice tout spontané et instinctif de la raison qui relève du *sens commun*, c'est aussi et surtout, en fait, de la tradition primitive.

La tradition primitive.

3. — Sur l'existence d'une tradition primitive commune aux divers rameaux humains et remontant jusqu'aux origines de notre espèce, les inductions les mieux fondées de l'histoire viennent rejoindre les conclusions des théologiens (8). Abstraction faite d'ailleurs de toute donnée positive, il est très raisonnable de penser que le premier homme a dû recevoir de Dieu la science en même temps que l'être, de telle sorte qu'il pût continuer par l'éducation l'œuvre de sa paternité.

Mais cette science, ainsi que la religion primitive avec laquelle elle faisait corps, pouvait-elle se garder intacte dans l'humanité? D'un côté, des vérités très élevées, transmises de génération en génération; de l'autre une intelligence dominée par les sens et par l'imagination : l'effet d'une telle disproportion devait être fatalement une altération progressive de la tradition adamique, rongée peu à peu par l'oubli, souillée d'erreurs, envahie par la corruption du polythéisme et des formes religieuses les plus dégradées (« animisme », « totémisme », idolâtrie, magie, etc.) En dépit des altérations subies cette tradition primitive a toutefois maintenu dans l'humanité, pendant des siècles, un trésor, de plus en plus réduit il est vrai, de vérités essentielles. Bien des notions *philosophiques*,

c'est-à-dire concernant les problèmes les plus élevés que la raison puisse résoudre, faisaient partie de ce trésor. Mais n'étant enseignées que par une tradition religieuse corroborant les connaissances instinctives du sens commun, nous dirons qu'elles se trouvaient là sous un mode d'être ou un état *préphilosophique*.

* 4. — Il n'est pas étonnant que tous les peuples, au stade primitif (*a*) de leur histoire, aient ignoré la spéculation philosophique. Il est plus remarquable que certaines civilisations l'aient ignorée également : nous pensons ici aux peuples sémitiques et aux Égyptiens, qui sont à ce point de vue dans le même cas que les Sémites. En dépit de la haute culture scientifique dont leurs élites intellectuelles étaient capables, les Égyptiens et les Chaldéens n'ont eu, semble-t-il, en fait de notions philosophiques, que certaines connaissances très générales impliquées par leur religion, et concernant la Divinité, l'âme humaine et sa condition après la mort, les préceptes moraux. Ces connaissances, qu'on trouve d'ailleurs chez eux (comme chez tous les peuples), d'autant plus pures qu'on remonte dans l'histoire à des temps plus anciens, ils ne les ont jamais soumises au traitement et aux spéculations de la raison; ils les recevaient seulement, comme leurs dogmes scientifiques eux-mêmes, d'une tradition sacrée. La religion ici tient donc lieu de philosophie : par elle ces peuples possèdent des vérités philosophiques; ils n'ont pas de philosophie.

Chez les Sémites en général, et chez les Egyptiens, pas de philosophie.

Les Juifs sont à ce point de vue dans le même cas que les autres peuples sémitiques. Dédaigneux de la

(*a*) *Primitif*, quant à tel ou tel rameau particulier du grand arbre humain, et quant à nos moyens d'investigation historique, mais non pas primitif *absolument*: car derrière ce que nous appelons l'état primitif des peuples connus de nous, il y a encore un long passé humain.

Les Juifs, peuple élu de la Révélation.

sagesse humaine et des œuvres de la pure raison, du reste mal doués pour elles, ils n'ont pas eu de philosophes, du moins jusqu'à Philon, qui vécut au temps du Christ; mais ils ont eu les prophètes, et la Loi de Dieu.

Chez les Aryens en général, effort vers la philosophie, mais impuissant à constituer une philosophie distincte de la religion.

* 5. — Les grandes civilisations aryennes au contraire laissent toutes voir, sous des formes d'ailleurs très variées, un effort vers la spéculation rationnelle et proprement philosophique. Mais sauf en Grèce (et très partiellement dans l'Inde) cet effort est partout resté impuissant à constituer une discipline scientifique autonome, distincte de la religion. Ici ce n'est pas la tradition religieuse qui tient lieu de philosophie, c'est bien plutôt la philosophie, nous voulons dire la sagesse de l'homme, qui pénètre la religion et se confond avec elle. Le sage accomplit une fonction sacrée, il n'est pas chef d'une école philosophique, il est fondateur d'une secte religieuse ou même d'une religion.

a) La philosophie persane (9). — Chez les Perses, dont la religion originelle, autant que les inscriptions nous la font connaître, était un monothéisme assez pur, Zoroastre, appelé aussi Zarathoustra, fonde le *mazdéisme* (vers le VIIIe ou le VIe siècle avant Jésus-Christ ?), doctrine puissante qui systématise (et déforme) certaines grandes vérités recueillies de la tradition primitive, en s'efforçant d'approfondir rationnellement l'immense problème qui s'impose dès l'abord à la pensée de l'homme, le problème du Mal. Ne voyant pas que Dieu est l'unique Principe suprême, et que tout ce qui est, dans la mesure où il est, vient de Dieu, à qui tout est soumis, et que le mal n'est qu'une « privation », non un être, et qu'il n'y a aucune chose créée qui soit mauvaise par nature, Zoroastre aboutit au *dualisme*, et enseigne l'existence de deux Principes coéternels et incréés, le Principe du Bien (Ormuzd) et le Principe du Mal (Ahriman), qui se partagent l'empire des choses et dont la lutte sans merci constitue l'histoire du monde. Dans la mesure où Ahriman s'identifie avec l'Ange rebelle de la tradition primitive, le mazdéisme tend ainsi à faire du diable un Dieu luttant contre Dieu.

b) La philosophie dans l'Inde. α) *Le Brahmanisme.* — Chez les peuples de l'Inde, dont l'histoire intellectuelle et religieuse est beaucoup plus complexe, (nous n'en présentons ici que l'interprétation qui nous paraît la plus vraisemblable, la certitude en ces matières n'étant pas encore possible), lorsque l'ancienne religion, — le védisme primitif (*a*), — apparaît comme incapable de satisfaire aux exigences intellectuelles et aux besoins sociaux d'une civilisation plus avancée, on voit, chose fort curieuse, des idées philosophiques qui semblent surtout provenir de spéculations sur le sacrifice et sur les rites liturgiques, mais qui sont élaborées dans un esprit hostile aux traditions antiques et au culte des dieux, pénétrer la classe sacerdotale et s'emparer de l'esprit des prêtres. Ceux-ci, pour accorder le maintien de leur office avec leurs nouvelles opinions, continuent les gestes de la religion, mais en les dirigeant vers les forces indéterminées et occultes de l'univers, et non plus vers les anciens dieux.

De là, après une période de confusion, la constitution d'une nouvelle doctrine, — *brahmanisme* (ou *hindouisme*), — qui en elle-même est une philosophie, une métaphysique, un fruit de la sagesse humaine, mais qui revêtue pour ainsi dire des ornements sacrés, paraît au jour avec la force et les attributs d'une religion : on confère aux livres qui la contiennent (Brahmanas et Upanishads) une origine divine, et ce sont les prêtres qui la distribuent. En sorte que le brahmanisme pourrait être appelé une métaphysique sacrée, hiératique, ou divinisée ; et que la domination de la caste sacerdotale chez les Hindous semble réaliser à sa façon, dès le VIIIe siècle avant notre ère, ce règne social et spirituel du philosophe-prêtre et de la science-religion auquel rêvaient certains penseurs du XIXe siècle.

Il est vrai que la science humaine que ces derniers voulaient diviniser était la science des phénomènes, ce qu'on appelle la « science positive », qui n'est pas une sagesse, même humaine, et qui ne peut produire l'ordre en rien, ainsi qu'Auguste Comte le déclarait si justement. Tandis que la science humaine divinisée par le brahmanisme est la science des réalités suprêmes, la métaphysique, la sagesse de l'homme proprement dite. Métaphysique vigoureuse, semble-t-il (pour autant qu'on en peut juger sur des documents dont l'interprétation reste en-

(*a*) Du nom des plus anciens livres sacrés hindous, appelés *Védas* (science). Le Rig-Véda ne semble pas remonter plus haut que le XIIe siècle avant J.-C.

Le védisme primitif apparaît comme une religion polythéiste peu cohérente et à tendance vaguement panthéiste.

core très incertaine), mais provenant d'une raison non encore disciplinée, incapable de *distinguer*, et d'échapper aux contradictions internes, entraînée par le rêve d'une connaissance intuitive du Tout plus angélique qu'humaine, et perdue par son ambition même.

Selon cette métaphysique, considérée du moins dans ses tendances prédominantes, le Principe du monde, appelé Brahmâ (*a*) ou Atman (*b*) est lui-même ce qui constitue l'intime réalité de tout ce qui est vraiment : d'où suit logiquement le *panthéisme*, ou confusion de Dieu et des choses (10). — Comment cependant essayer d'échapper au panthéisme ? Ce Principe suprême, qui ne possède ni personnalité ni connaissance, dont aucun attribut ne peut être dit, qui est enfin absolument inconnaissable par aucun concept, si universel soit-il, même par le concept d'être, en sorte qu'il faut le nommer *Non* ou *Non-être*, est l'unique vraie réalité : tout ce qui est multiple et limité, tout ce que nous connaissons par nos sens et même tout ce que nous connaissons par nos concepts, n'existe donc comme tel qu'en mode illusoire, est pure apparence : *idéalisme*, ou négation de la réalité propre du monde et des choses. Mais que cette apparence ou cette illusion soit, c'est un mal, c'est le mal même. L'existence des choses individuelles et de cette immense Déception qui s'appelle la nature (Maya), et qui nous tient captifs du multiple et du changeant, est essentiellement mauvaise, elle est la source de toute douleur.

Ainsi le problème du Mal paraît dominer toute la spéculation des métaphysiciens de l'Inde, comme celle des sages de la Perse Mais les Perses, tournés plutôt vers l'action, envisagent surtout le mal sous l'aspect péché, et obsédés par la distinction du bien moral et du mal moral, avec laquelle ils entreprennent de départager métaphysiquement l'être des choses, ils aboutissent au dualisme. Les Hindous au contraire, exclusivement tournés vers la contemplation, envisagent surtout le mal sous l'aspect douleur, ou plutôt privation, au sens que les métaphysiciens donnent à ce mot (11), et égarés par le sentiment

(*a*) Du nom de la force occulte et sacrée, faisant l'efficacité des rites et pénétrant toutes choses, qu'on regardait antérieurement comme la première émanation du Dieu suprême, et qui est devenue pour les brahmanes l'unique source de l'être. Le nom masculin Brahmâ désigne plutôt le Principe primordial comme Dieu, comme Seigneur, le nom neutre Brahman le désigne plutôt comme substance unique et impersonnelle.

(*b*) Du nom du principe de vie (« soi » transcendant aux apparences individuelles) qu'on regardait comme animant l'homme et l'univers.

profond d'une grande vérité qu'ils ne savent pas saisir (car il est bien vrai que mieux vaut pour nous n'être pas que d'exister sans être *unis* à Dieu, mais ils croient que mieux vaut pour toutes choses n'être pas que d'exister sans *être* Dieu), ils aboutissent à un *pessimisme*, qui, très différent sans doute du pessimiste romantique d'un Schopenhauer, apparaît avant tout comme le stérile renoncement d'une intelligence orgueilleuse, et qui veut se suffire.

Qu'est-ce donc que la sagesse enseigne aux hommes? Elle leur enseigne à se libérer de la douleur et de l'illusion. Et pour cela à se délivrer de toute existence individuelle. Les brahmanes professaient la doctrine de la transmigration des âmes ou *métempsychose;* ils croyaient que les âmes, à la mort de l'organisme qu'elles animent, passent en un autre organisme, vivant ainsi successivement dans des corps différents, d'hommes, d'animaux ou de plantes (12). Le châtiment des méchants et des insensés consiste dès alors à continuer à subir par de telles réincarnations la misère de l'existence individuelle. L'âme des sages au contraire est délivrée du joug de la transmigration, elle est absorbée ou résorbée en Atman, et là elle échappe aux douleurs du monde en perdant toute distinction personnelle.

La morale brahmaniste (13) enseigne les moyens de parvenir à cette délivrance, et le sage y tend dès cette vie par la contemplation. Car le brahmanisme n'ignore pas que la béatitude commence ici-bas par la contemplation. Mais comme il se trompe sur la nature de la béatitude, il se trompe de même sur celle de la contemplation. La contemplation à laquelle il prétend n'est à vrai dire qu'une contemplation métaphysique, ou plutôt une sorte de *vision supra-rationnelle* qu'il s'imagine réaliser par les forces naturelles de l'intelligence créée : contrairement à la contemplation chrétienne, elle est le fruit de l'intelligence seule, non de la charité surnaturelle, elle se fait pour la seule perfection de celui qui contemple, non pour l'amour de Celui qui est contemplé, par nature elle exclut absolument l'action, au lieu de la laisser déborder de sa surabondance ; et c'est par cette contemplation purement philosophique que le brahmanisme prétend nous faire commencer la possession de notre fin dernière et notre bienheureux état de délivrés. Voulant ainsi gagner par les forces humaines les sommets que la grâce peut seule atteindre, il s'achève en un pseudo-mysticisme naturaliste et panthéiste, — purement intellectuel d'ailleurs, à l'encontre d'autres formes pure-

ment affectives de pseudo-mysticisme, — où le sage, espérant non seulement adhérer à Dieu, mais encore se confondre substantiellement avec lui, s'enivre lui-même, non de Dieu, mais de son propre anéantissement. De là chez les Hindous tant de contrefaçons pathologiques de la mystique divine ; et tout un ensemble d'exercices et de procédés ascétiques ; et, aux degrés les plus inférieurs (*fakirs*), ces tours de force de mortification outrée, qui montrent que l'affliction de la chair, quand elle n'est pas réglée par la raison et dictée par l'amour, est aussi trompeuse que la volupté. *Naturalisme*, tel est donc le dernier caractère et le vice capital du brahmanisme (*a*), comme en général de tout mysticisme philosophique, que celui-ci provienne du brahmanisme, du bouddhisme, du néoplatonisme ou de l'Islam.

β) *Le bouddhisme.* — A partir du VIe siècle de nouvelles écoles naissent dans l'Inde, les unes orthodoxes, les autres hétérodoxes. De toutes ces écoles la principale est celle de Çakya-Muni surnommé le Bouddha (*b*) (l'illuminé, le sage). Le bouddhisme, doctrine essentiellement négative et dissolvante, — orientée d'ailleurs vers la pratique plus que vers la métaphysique et la spéculation, — peut être regardé comme la corruption et la déliquescence de la philosophie brahmanique.

Substituant ce qui passe à ce qui est, se refusant à dire qu'une chose est ou n'est pas, et ne voulant connaître qu'une succession de formations instables sans nul fondement fixe et nul principe absolu, en d'autres termes mettant avant l'être ce qu'on appelle le *devenir* ou le *fieri*, il apparaît, au temps même où Héraclite formulait en Grèce la philosophie du devenir, comme un parfait système *évolutionniste ;* aussi bien, s'il déclare que l'existence de Dieu, comme celle d'un *moi* substantiel ou d'une âme immortelle, est inconnaissable (*agnosticisme*), sa vraie tendance est-elle de nier l'existence de Dieu (*athéisme*), et de remplacer toute substance par un courant ou un flux — conçu d'ailleurs (*c*) comme réel en

(*a*) Nous ne voulons pas dire que le brahmanisme tombe dans l'adoration de la nature sensible, au-dessus de laquelle au contraire il prétend s'élever absolument ; nous entendons ici par le mot *naturalisme* la prétention de parvenir à l'union divine et à la perfection sans le secours surnaturel de la *grâce*.

(*b*) Il s'appelait en réalité Gautama. Le nom de Çakya-Muni signifie l'ascète ou le solitaire (*muni*) de la race ou du clan des Çakyas. Le *buddha* a vécu dans la seconde moitié du VIe siècle avant J.-C. Il serait mort vers l'an 477.

(*c*) Au moins par les premiers disciples du Bouddha.

lui-même — de formations ou phénomènes (*phénoménisme*) (*a*) : c'est ainsi que la métempsychose consiste pour lui dans la continuité d'une chaîne de pensées et de sentiments (« courant de conscience », comme on dirait de nos jours), qui passe d'un mode d'existence à l'autre en vertu d'une sorte d'élan vers la vie dû au désir d'être ; car c'est le désir qui est cause de l'existence, et « nous sommes ce que nous avons pensé. »

En même temps la doctrine de la libération de la douleur, qui domine tout dans le bouddhisme plus encore que dans le brahmanisme, change d'aspect et s'aggrave encore. Le mal n'est plus seulement d'avoir une existence individuelle ou personnelle, le mal est d'exister : il est mauvais d'être ; et le désir d'être est la source de toutes les douleurs. Le sage doit donc détruire en lui l'aspiration naturelle de l'homme vers l'être et vers la béatitude, ou plénitude d'être, il doit laisser toute espérance et éteindre tout désir. Il parviendra ainsi à l'état de vide ou d'indétermination totale appelé *nirvâna* (littéralement *nudité*, métaphoriquement « immortalité », « rafraîchissement », « rive d'au-delà... », — ce terme essentiellement obscur n'a jamais été défini par le Bouddha), qui le délivrera du mal d'être et du joug de la transmigration, et qui, suivant le développement logique des principes bouddhistes, devrait être regardé comme l'annihilation de l'âme elle-même : car l'âme n'est que la chaîne ou le courant des pensées et des sentiments qui doivent l'existence au désir d'être ; éteindre ce désir, est donc éteindre l'âme.

C'est vers ce nirvâna que le bouddhisme dirige tous les exercices ascétiques qu'il garde du brahmanisme (en les mitigeant considérablement), et tous les préceptes de sa morale (*b*), ordonnée ainsi non à Dieu mais à une sorte de Néant mystique comme fin dernière. La morale bouddhiste a d'ailleurs l'homme seul, et non pas Dieu, pour origine et pour règle suprême ; elle s'élève contre le régime des castes, qui, portant à l'excès les exigences de l'ordre social, crée entre les hommes comme des différences d'espèce, mais c'est pour dissoudre tout ordre social dans un égalitarisme et un

(*a*) « Tout est vide, tout est insubstantiel », disait le Bouddha.

(*b*) Entendons ici le mot *morale* en un sens très large (doctrine des mœurs). Si l'on entendait ce mot en un sens qui impliquât *l'obligation morale* (laquelle ne trouve son fondement dernier que dans la notion chrétienne de Dieu, créateur et transcendant), il faudrait dire que le bouddhisme, comme d'ailleurs toutes les doctrines orientales, — indiennes ou chinoises, — ne comporte pas de morale.

individualisme absolus ; elle prescrit enfin la bienveillance universelle (poussée jusqu'à l'interdiction de tuer les animaux, et au végétarisme obligatoire), l'aumône, l'oubli des injures, la non-résistance aux méchants, mais ce n'est pas pour l'amour du prochain lui-même, à qui l'on serait tenu de vouloir positivement du bien (c'est-à-dire de l'être), c'est afin de fuir soi-même la douleur, et d'éteindre toute activité et toute vigueur dans une sorte d'extase humanitaire. Le bouddhisme nous montre ainsi que la douceur et la pitié, quand elles ne sont pas réglées par la raison et dictées par l'amour, peuvent déformer l'homme autant que la violence, étant alors signes de lâcheté, non de charité.

Cette doctrine de désespoir n'est pas seulement une hérésie à l'égard du brahmanisme, elle est un fléau intellectuel pour l'humanité, car elle procède de la dissolution de la raison. Aussi trouve-t-on déjà en elle la plupart des grandes erreurs qui s'attaquent à la raison dans les temps modernes. Si elle est prônée de nos jours avec tant de faveur dans certains milieux européens, c'est que tous les esprits qui veulent tirer de l'humanitarisme une morale de bonté pour un monde sans Dieu sont déjà virtuellement bouddhistes.

γ) *Autres écoles indiennes.* — Le bouddhisme est une philosophie, agnostique et athée, mais qui usurpe les fonctions sociales et rituelles d'une religion. C'est à titre de religion qu'il s'est répandu chez tant de milliers d'hommes (*a*). Dans quelques-unes des autres écoles issues du brahmanisme, — écoles « orthodoxes » celles-là, — on trouve au contraire un effort vers la distinction normale de la philosophie et de la religion.

Ces *darshanas* se présentent d'ailleurs, semble-t-il, moins comme des systèmes différents que comme des points de vue complémentaires sur une seule et même doctrine, sur la métaphysique brahmaniste. Ne parlons pas du Vêdânta, suprême expression de cette métaphysique et de la doctrine de la délivrance ; ni de la Mîmânsâ, sorte de traité des rites, et des influences invisibles propagées par toute action ; ni du Sankhya, attribué à Kapila (v^e ou vi^e siècle avant J.-C. ?), qui traite du mode d'émanation des choses et qui paraît professer comme

(*a*) Toutefois dans la mesure où il a eu ainsi prise sur l'humanité, il a cessé d'être athée, pour tomber d'ailleurs dans les notions les plus dégradées de la divinité ; c'est ainsi que le bouddhisme vulgaire, pratiqué de nos jours dans beaucoup de régions de l'Asie, où il a pris les formes adaptatives les plus variées, n'est qu'un culte idolâtrique qui diffère entièrement du bouddhisme philosophique.

Platon le dualisme psychologique, expliquant la douleur par l'union que les âmes viennent contracter avec la matière ; ni du Yoga, qui enseigne les procédés pratiques conduisant à la contemplation, c'est-à-dire à la perte de toute conscience et à l'identification à l'Être universel (Ishwara) par une connaissance supra-rationnelle. Mais le *darshana* Vaisheshika, attribué à Kanada (vers le IVe siècle avant J.-C. ?) en esquissant une sorte de cosmologie et en s'appliquant à diviser tout ce qui est en un certain nombre de classes fondamentales ou catégories : substance, qualité, action, universalité, particularité, relation, et à expliquer les quatre éléments de la matière pondérable, terre, eau, air, feu, par l'union de particules indivisibles et indestructibles (« atomes » (14), en langage philosophique); et le *darshana* Nyâya, fondé par Gotama, en essayant de construire une théorie du raisonnement et de la démonstration, — c'est-à-dire une « Logique », — d'ailleurs très confuse et très incomplète, apparaissent comme les ébauches d'une œuvre proprement et uniquement philosophique. Rien d'achevé toutefois n'a jamais été tiré de ces ébauches, et la pensée des peuples de l'Inde n'est jamais parvenue à la constitution d'une discipline rationnelle autonome.

c) La philosophie chinoise. — Si l'on se tourne enfin vers l'extrême-orient, et vers la très antique civilisation chinoise (15), on constate que l'ancienne religion de la Chine, qui semble avoir été primitivement assez pure (16), s'étant grossièrement corrompue et matérialisée à partir du XIIe siècle avant J.-C., jusqu'à substituer le Ciel (17) à Dieu, à adorer le soleil et la lune, à rendre un culte divin aux âmes des ancêtres et aux Esprits, et à se laisser envahir par la magie et la sorcellerie, — les sages durent, ici encore, se mettre à l'œuvre pour essayer de remédier à une décadence qui vers le VIe siècle avant J.-C. menaçait de tout ruiner.

On a cru longtemps que les sages chinois n'ont été que des moralistes tout occupés à régler les actions des hommes, et complètement dénués de profondeur métaphysique. Ce jugement n'est vrai qu'à l'égard de Confucius et de son école ; il semble inexact à l'égard de Lao-Tseu, encore qu'il convienne d'user avec réserve des interprétations proposées par certains initiés modernes du taoïsme.

Au dire de ceux-ci Lao-Tseu, né en 604 avant J.-C., s'inspire lui-même d'une tradition dont le monument le plus ancien est le Yi-King, livre qui consiste essentiellement en soixante-quatre symboles graphiques (hexagrammes ou trigrammes

doubles) produits selon une série d'agencements mécaniques (18) par la combinaison de signes plus simples, et susceptibles d'une multitude d'interprétations (métaphysique, logique, mathématique, morale, politique, astronomique) qui se répondent analogiquement d'un plan à l'autre. Il semble que la métaphysique du Yi-King soit préoccupée avant tout de ce problème : comment l'Absolu, qui se suffit entièrement, peut-il agir et se manifester ? Elle admet dans le grand Principe unique, ou Perfection, deux aspects différents : *Khien*, source immobile et inconnaissable de toute activité, et *Khouen*, activité connaissable, qui manifeste éternellement la Perfection dans une évolution en spirale et un courant de formes sans fin ; mais ces deux aspects s'identifient dans une seule et même entité, et toutes choses, après avoir passé par toutes les formes de l'évolution (dont le cycle humain n'est qu'une des spires) doivent revenir à *Khien*. Cette métaphysique doit donc être caractérisée comme une sorte de *panthéisme* (19) *évolutionniste*. Elle fait le fond du système de Lao-Tseu, (taoïsme), qui y ajoute surtout un souci d'ésotérisme et d'ascèse (20). C'est par le *Tao* (la Voie), terme et moyen éternel de l'évolution, que passent toutes choses, pour parvenir enfin au non-agir suprême (nirvâna chinois, dit *nibban*), où elles sont réintégrées dans le non-être et s'identifient avec le Principe de toute activité. Le sage, imitateur de Tao, se retranche de toutes choses, car la Voie, qui a pourtant produit les êtres, ne participe pas à leurs mouvements. « Ayant bâti cette maison, elle n'y habite pas. » Détaché des richesses, des passions, de l'expérience sensible, sachant que le mal n'est qu'apparent, il s'élève dans la solitude, le secret, l'humilité (une humilité qui n'a rien de l'humilité chrétienne, et qui n'est que prudence et mépris à l'égard des hommes), jusqu'à un état de connaissance parfaite où il n'agit plus, sinon par la pure intelligence. La sagesse à laquelle conduit l'ascétisme taoïste, qui use de l'opium comme l'ascétisme bouddhiste use de l'hypnose, cette sagesse illusoire est pour les hommes principe de révolte; aussi faut-il la tenir cachée pour soi seul et pour un cercle étroit de disciples hermétiques (*a*).

Quant à Confucius (Khung-fu-tseu, 551-479 avant J.-C.,) qui, à l'encontre de Lao-Tseu, représente en Chine la sagesse moyenne et pratique, accessible à tous grâce à l'enseignement

(*a*) « Videz les têtes et remplissez les ventres, conseille Lao-Tseu à l'homme d'État, débilitez les esprits et fortifiez les os. Instruire le peuple c'est ruiner l'État. »

public et à l'activité, il néglige absolument toute question première, et s'enferme dans une morale purement humaine, sociale, terrestre et même terre-à-terre. « L'opportunisme, dit-il, est le trait distinctif du Sage. Excès et défaut sont deux vices également condamnables. Tout plan préconçu, tout parti pris d'avance, est un mal. Il faut suivre en tout une voie moyenne, marcher sans intention déterminée, ne rien embrasser avec passion, ne rien repousser par antipathie, faire ce qui convient le mieux, pour le moment, dans le cas donné, au fur et à mesure. » Le confucianisme, doctrine faite pour le grand nombre, a fini par tomber dans le pur matérialisme. Le taoïsme, qui prétend s'adresser à une élite, et qui, si l'interprétation ci-dessus résumée est exacte, constitue avec le brahmanisme un des efforts les plus singuliers que l'homme ait tentés pour atteindre, dans cette ignorance complète de l'amour qui paraît caractériser la pensée orientale, une sagesse exclusivement intellectuelle où il se déifierait lui-même par la métaphysique, — le taoïsme a connu en Chine des alternatives de triomphe et d'oppression ; il a organisé, dès les premiers siècles de notre ère semble-t-il, des sociétés secrètes, où il s'est réfugié définitivement depuis le XVIIe siècle, et où il est devenu un occultisme philosophique et politique des plus pernicieux.

d) Nous voyons, par cette brève revue historique, quelle importance ont dans la vie de l'humanité les sages et la sagesse humaine. Pour toutes ces nations assises au bord des ténèbres, sans enseignement divin de la vérité, il n'y avait de ressource, lorsque les religions plus ou moins corrompues détachées de la tradition primitive furent devenues impuissantes à satisfaire les besoins de l'âme et de la cité, qu'en la sagesse fournie par la raison humaine ; sagesse qui, dans les civilisations dont nous venons de parler, loin de se distinguer de la religion, entreprenait sur le domaine de celle-ci, et prétendait mener les hommes à leur fin dernière, — au point qu'on trouve réalisées dans l'Inde avec un plein succès, par le brahmanisme, cette divinisation de la métaphysique qui a menacé le monde gréco-latin sous l'empereur néo-platonicien Julien l'Apostat, et cette transfusion d'un système humain dans la religion, que la philosophie issue de Kant a tentée au XIXe siècle (modernisme), comme si l'opération qui a réussi sur le védisme pouvait réussir sur la religion de Jésus-Christ.

Nous voyons aussi comment cette sagesse humaine a partout fait faillite, et comment, avant même que la philosophie se

soit constituée en science autonome, la plupart des grandes erreurs philosophiques ont été formulées déjà. Dès l'abord ce sont les problèmes les plus élevés qui se dressent comme des montagnes devant la pensée de l'homme, problème du Mal, problème de l'Être, problème du Devenir et de l'Écoulement des choses ; comment s'étonner que cette pensée, qui risque l'erreur dès qu'elle s'élève au-dessus des vérités élémentaires perçues par le sens commun, pensée encore mal affermie et indisciplinée, et d'autant plus ambitieuse, ait trébuché dès le principe, et inauguré la haute spéculation par le Dualisme de Zoroastre, le Pessimisme hindou, le Panthéisme et l'Idéalisme des Brahmanes, l'Évolutionnisme athée du Bouddha, la Sagesse illusoire de Lao-Tseu ? ou au contraire qu'elle ne se soit fait modeste que pour tomber dans le positivisme moral de Confucius, en abdiquant toute grandeur et en renonçant à sa raison d'être ? Ne nous étonnons pas non plus si plus tard, après que la philosophie se sera formée, nous avons à retrouver les mêmes erreurs : l'erreur, à quelque époque de l'histoire humaine qu'elle se produise, provenant d'une défaillance de la raison, est comme un retour des premières faiblesses de cette même raison, et apparaît ainsi comme régressive par nature.

Mais ce qu'il faut remarquer ici, et ce que nous montre trop bien cette sorte de préhistoire de la philosophie, c'est que ces grandes erreurs ne constituent pas des menaces vaines et négligeables : elles *peuvent réussir*, pour le malheur des civilisations disgraciées qu'elles frappent de stérilité. La vérité (en tout ce qui dépasse les données du sens commun), la vérité n'est pas, comme le croiraient volontiers ceux qui ont eu le bonheur de naître en un monde formé par elle, donnée toute faite à l'homme, comme un bien de nature. Elle est difficile à atteindre, dure à garder, c'est une chance exceptionnelle de la posséder sans mélange d'erreur, et dans l'ensemble varié de ses aspects complémentaires. Combien donc il est juste de reconnaître le bienfait de l'enseignement révélé qui nous donne d'en haut, en même temps que la connaissance de la vérité surnaturelle inaccessible à la raison, la possession ferme et aisée des éléments essentiels de cette même vérité d'ordre naturel qui, de soi, est accessible à notre savoir, et que notre savoir est si habile à manquer ! Mais combien aussi doit nous être cher le labeur des hommes qui d'en bas, par l'effort de leur raison et sans le secours de la Révélation, ont réussi à dégager les principes et à asseoir les fondements immuables de cette même vérité d'ordre naturel, et à

constituer une *sagesse de l'homme* vraie et progressive (philosophie), qui rencontrée et surélevée par la vérité descendue du ciel, entrera un jour dans la contexture d'une sagesse supérieure (théologie), *sagesse de l'homme divinisé par la grâce*, sagesse par excellence ! Combien précieux doit être à nos yeux l'héritage sacré de la pensée hellénique.

6. — La Grèce est le seul point du monde antique où la sagesse de l'homme ait trouvé sa voie, et où, par l'effet d'un heureux équilibre des forces de l'âme, et d'un long travail pour acquérir la mesure et la discipline de l'esprit, la raison humaine soit parvenue à l'âge de sa force et de sa maturité. Aussi bien le petit peuple grec apparaît-il à cause de cela, parmi les grands Empires de l'Orient, comme un homme au milieu de géants enfants; et peut-on dire de lui qu'il est à la raison, et au verbe de l'homme, ce que le peuple juif est à la Révélation, et à la Parole de Dieu.

Les Grecs peuple choi de la raison.

C'est en Grèce seulement que la philosophie acquit une existence autonome, en se distinguant explicitement de la religion. Ainsi, du moins à l'époque la plus pure et la plus glorieuse de l'esprit hellénique, elle reconnaissait ses bornes et s'assignait un champ strictement limité, — investigation scientifique des vérités purement rationnelles, — tandis que la religion grecque, déjà très dégradée au temps d'Homère, devenait de plus en plus incapable de satisfaire aux besoins de l'intelligence et se corrompait chaque jour davantage.

Lorsque les Grecs, abusant avec orgueil de la philosophie et de la raison, voudront enfermer les choses divines dans les bornes de leur sagesse, et « s'évanouiront dans leurs pensées, » ils mériteront la condamnation portée par saint Paul contre la sagesse de ce monde, *quae est stultitia apud Deum*. Mais la philosophie elle-même, née de leur esprit, est pure de leurs souillures, n'ayant pour objet que la vérité.

SECTION II.

LA PHILOSOPHIE PROPREMENT DITE

7. Les sages. — Les premiers penseurs de la Grèce sont les *poètes*, interprètes des traditions religieuses. Faiseurs de mythes comme Hésiode ou Homère, parfois prophètes, comme cet Épiménide de Cnosse qui purifia Athènes de la peste en y élevant des autels sans dédicace, ils n'intéressent pas l'histoire de la philosophie proprement dite. La philosophie grecque, au témoignage d'Aristote, ne commence qu'avec Thalès de Milet, l'un des Sages ou Gnomiques qui vécurent au VIIe et au VIe siècles avant notre ère.

La philosophie *sententieuse* ou *gnomique* n'est pas une philosophie à proprement parler.

Ces Sages, que la tradition réunit sous le nombre sept, et dont les Anciens nous fournissent des listes variées, se proposaient avant tout d'amender les mœurs de leurs concitoyens; leurs sentences, dont Platon nous rapporte quelques-unes dans le *Protagoras*, ne font qu'énoncer les leçons pratiques qu'ils tiraient de leur expérience de la vie; c'étaient des hommes d'action, législateurs ou moralistes, des Prudents, ce n'étaient pas encore des Philosophes. Seul parmi eux Thalès aborda les études spéculatives. (Géomètre et Astronome, Thalès démontra que tous les angles inscrits dans le demi-cercle sont droits, et il aurait prédit, — grâce sans doute aux connaissances qu'il tenait de la science babylonienne, — l'éclipse centrale de soleil du 28 mai 585.)

Les philosophes qui viennent après lui sont encore pour la plupart des hommes publics, qui se passionnent pour la vie de la cité; mais cette activité pratique ne les empêche pas d'avoir dès l'origine une conscience assez nette de la vraie nature de leur sagesse.

En tout cas, sauf chez quelques personnalités exceptionnelles, telles qu'Empédocle thaumaturge, ou Pythagore fondateur d'une secte religieuse, la philosophie grecque se distingue tout de suite de la religion, elle se forme même en critiquant et combattant la mythologie populaire, et apparaît comme l'œuvre propre de la raison.

La phase de développement ascendant de cette philosophie, depuis Thalès jusqu'à Aristote, nous importe seule ici, car c'est alors que *la Philosophie*, avec sa valeur humaine absolument universelle, se constitua d'une façon définitive. Elle occupe environ trois siècles, et on peut la diviser en trois grandes périodes : période d'élaboration (les Philosophes antésocratiques), période de crise (les Sophistes et Socrate), période de maturité féconde (Platon et Aristote.)

A. — Les Philosophes antésocratiques.

§ 1. — *Les Ioniens.*

8. Thalès et ses successeurs. — Voilà donc la raison humaine qui, avec ses seules forces, se met en quête des principes et des causes des choses. Ce qui frappe d'abord l'intelligence de l'homme, c'est ce qu'il voit et ce qu'il touche, ce qu'il connaît par les sens. Et ce qu'il cherche d'abord quand il veut s'expliquer une chose quelconque, c'est de quoi cette chose est faite. Ainsi les premiers penseurs de la Grèce ne considèrent dans les choses que l'étoffe dont elles sont faites, leur matière, ce que nous appellerons plus tard la *cause matérielle*, qu'ils regardent naïvement comme ce qui suffit à tout expliquer. Au reste, le phénomène le plus général et le plus important présenté par la nature étant le changement, et avant tout le change-

Les « Physiciens » ou Philosophes de la Nature sensible (école d'Ionie principalement) veulent tout expliquer par quelque principe matériel.

ment par lequel un corps devient un autre corps (ainsi le pain devient chair, le bois devient feu, etc.), ils comprennent que la matière tout à fait première dont sont faits les différents corps doit être la même pour tous, étant le sujet commun de toutes les transformations des corps. Mais parce qu'ils ne savent encore admettre que ce qui se touche et se voit, ils s'imaginent trouver cette matière dans quelqu'un des éléments qui tombent sous nos sens.

Dès lors Thalès par exemple (624-546), s'inspirant des anciens mythes qui faisaient provenir toutes choses des eaux primordiales, et remarquant au surplus que les plantes et les animaux « se nourrissent d'humidité, » et que les germes vivants sont humides, déclarera que *l'Eau* est la substance unique, demeurant la même sous toutes les transformations des corps. Pour Anaximène (588-524) c'est *l'Air* qui jouera ce rôle, pour Héraclite (540-475?) c'est *le Feu*, pour Anaximandre (610-547) *l'Infini* (au sens d'*Indéterminé*, ἄπειρον), mélange de tous les contraires. Eau, Air, Feu, Infini, sont d'ailleurs tenus pour quelque chose d'actif, de vivant, d'animé, qu'une force intérieure rend capable d'une fécondité multiforme et sans limites. Tout est plein de dieux, πάντα πλήρη θεῶν, (21) disait Thalès en ce sens-là. Par cette toute primitive école d'Ionie, qu'on appelle hylozoïste parce qu'elle attribue la *vie* (ζωή) à la *matière* (ὕλη), nous voyons qu'on doit tenir pour ce qu'il y a de plus rudimentaire en philosophie des doctrines telles que le « monisme matérialiste », qui enseigne l'existence d'*une seule* substance *matérielle*, — et l' « évolutionnisme », qui veut expliquer toutes choses par le déroulement historique, le développement, ou l'*évolution* de quelque chose de préexistant.

L'évolutionnisme, que la métaphysique allemande d'un côté, Spencer et Darwin de l'autre ont rendu si célèbre au XIX' siècle, est déjà professé en Grèce par les « Physiciens » du

VIe et du Ve siècles avant J.-C. (a). Anaximandre en particulier enseignait l'évolution éternelle des mondes « qui se lèvent et se couchent à de longs intervalles »; pour lui les animaux sont nés de la vase marine, entourés d'abord, comme d'une sorte de carapace, d'une écorce épineuse dont ils se sont dépouillés sur la terre ferme (22), et l'homme provient d'animaux d'espèce différente (23), s'étant formé originellement au-dedans de poissons où il s'est développé et d'où il a été rejeté une fois devenu assez grand pour se suffire à lui-même (24).

Plus tard Empédocle d'Agrigente (493-433 ?) dont la pensée est sur d'autres points en progrès sur celle des Ioniens (b), expliquait l'origine des êtres vivants par la production séparée d'organes et de membres, têtes, yeux, bras, etc., qui se sont réunis au hasard selon toutes sortes de combinaisons, dont celles-là seules ont persisté qui étaient aptes à vivre. (Cf. le principe darwinien de la « persistance du plus apte ».)

Noter qu'avant Démocrite, Anaximandre et Empédocle cherchent aussi, comme fera l'évolutionnisme pseudo-scientifique des temps modernes, à expliquer toutes choses *mécaniquement*, c'est-à-dire par la simple agrégation d'éléments matériels produite par le mouvement local.

9. Héraclite, Démocrite, Anaxagore. — A ces « Physiciens » comme les appelle Aristote, ou Philosophes de la Nature sensible, se rattachent trois grands penseurs : Héraclite, Démocrite, Anaxagore.

1.) Héraclite, d'Ephèse, (c) génie altier et solitaire, contempteur de la multitude et de la religion vulgaire, porte héroïquement jusqu'à ses premiers principes métaphysiques la pensée des philosophes de l'Ionie, et par là même il fixe une fois pour toutes l'un des termes extrêmes de l'effort spéculatif, et de l'erreur. Une cer-

(a) Dans l'Inde, vers la même époque, le bouddhisme formulait, nous l'avons vu, la religion de l'évolutionnisme.

(b) Empédocle admet, au lieu d'une substance corporelle unique, quatre éléments spécifiquement différents, — les quatre éléments devenus classiques dans l'ancienne chimie : terre, eau, air, feu. Et surtout il cherche à l'évolution des choses une cause efficiente (qui consiste pour lui dans les deux grandes Forces motrices de l'Amour et de la Haine). — Empédocle fut mage, médecin, poète, orateur, homme d'Etat, autant que philosophe. Aristote lui attribue la fondation de la rhétorique.

(c) La date de la naissance et celle de la mort d'Héraclite ne sont pas connues avec certitude. Il était dans son ἀκμή (dans la fleur et la force de l'âge) vers l'an 500 avant le Christ.

taine réalité perçue dans les choses l'a saisi avec tant de force qu'il en devient le captif pour toujours. Cette réalité, c'est le Changement, ou le Devenir. Il voit tellement toutes choses changer qu'il proclame que tout est changement. Πάντα ῥεῖ, tout s'écoule, — et les hommes sont des fous de se complaire en la sécurité de leur faux bonheur : « Ceux qui sont nés veulent être vivants pour devenir morts et pour se reposer, et ils laissent des fils sur la terre pour devenir des morts à leur tour ». Nous ne touchons pas deux fois le même être, nous ne nous baignons pas deux fois dans le même fleuve. Au moment où nous portons la main sur une chose, elle a déjà cessé d'être ce qu'elle était. Ce qui est change, par là même qu'il est.

Héraclite est le Philosophe du Devenir pur.

C'est dire qu'il n'y a sous le changement aucun sujet stable et permanent, identique à lui-même, comme une bille d'ivoire qui demeure bille d'ivoire tandis qu'elle se meut. Dès lors il faut avoir le courage d'affirmer que *ce qui est* (*la chose* qui change) en même temps *n'est pas* (puisqu'il n'y a *rien* qui demeure sous le changement) : « Nous descendons dans le même fleuve et nous n'y descendons pas, nous sommes et nous ne sommes pas ». Il faut dire aussi que les contraires se confondent : « L'eau de la mer est la plus pure et la plus souillée... le bien et le mal sont une seule et même chose ». — « Il est impossible, écrira là-dessus Aristote en un texte célèbre, 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. La cause de l'opinion de ces philosophes, c'est qu'ils n'ont admis comme être que les choses sensibles, et comme ils voyaient que la nature sensible est dans un perpétuel mouvement, certains comme Cratyle (*a*) ont pensé qu'il ne fallait rien

(*a*) Un des plus célèbres disciples d'Héraclite. Cratyle fut le premier maître de Platon. (ARISTOTE, *Mét.* I, 6.)

dire : il se contentait de remuer le doigt (25) ». Scepticisme qui découle fatalement de la métaphysique de la pure Mobilité professée par Héraclite, bien que celui-ci personnellement ait cru avec force à la vérité : « Si vous n'attendez pas l'inattendu, disait-il, vous n'atteindrez pas la vérité, qui est difficile à discerner, à peine accessible. »

Ainsi Héraclite est le philosophe de l'Évolution et du Devenir pur. Toutes choses par suite sont à ses yeux les différenciations, — produites par la Discorde ou la Guerre (Πόλεμος πατὴρ πάντων), — d'un seul principe en mouvement, qu'il s'imagine sous la forme du feu, d'un Feu éthéré, vivant et divin. On voit par là dès l'origine apparaître avec éclat la nécessité qui rive au Monisme (*a*) et au Panthéisme (*b*) toute philosophie du Devenir pur. — « Si l'on dit que tous les êtres sont un, écrit Aristote, (26) on ne fait que revenir à l'opinion d'Héraclite. Désormais tout se confond, le bien et le mal sont identiques, l'homme et le cheval ne font qu'un. Mais alors ce n'est plus affirmer vraiment que les êtres sont un, c'est affirmer qu'ils ne sont rien. »

2.) Né quelques années après la mort d'Héraclite, Démocrite d'Abdère (470-361 ?), esprit beaucoup moins profond, et qui cherche les idées faciles, essaie bien de discerner dans l'écoulement des phénomènes sensibles quelque chose de fixe et de stable, mais il demande cet élément stable à l'imagination, non à l'intelligence. La seule réalité qu'il reconnaisse est ainsi quelque chose qui tout en dépassant la perception des sens externes, tombe néanmoins sous l'imagination, — à savoir la pure *quantité* géométrique, comme telle sans qualités (sans couleur, sans odeur, sans saveur, etc.) et qui ne comporte que l'extension dans les trois dimensions de l'espace. Tout devra donc à ses yeux s'expliquer par le *plein*, qu'il confond avec

(*a*) Doctrine qui fait de toutes choses *un seul* être.
(*b*) Doctrine qui confond le monde et Dieu.

l'être, et par le *vide*, qu'il confond avec le non-être; le *plein* étant divisé en portions d'étendue indivisibles (« atomes »), qui sont séparées par le vide et éternellement en mouvement, et qui ne diffèrent entre elles que par la figure, (*a*) l'ordre (*b*) et la situation (*c*); et il attribue à la nécessité aveugle du hasard l'ordre de l'univers, comme la structure de chaque être. Démocrite (27) est donc en Grèce, au temps même de Socrate, le fondateur de l'*atomisme*, et plus généralement de la philosophie appelée *mécaniste*, qui érige la géométrie en métaphysique, réduit toutes choses à l'étendue et au mouvement, et prétend expliquer par un amas de circonstances fortuites l'organisation des choses. On « expliquerait » ainsi le Parthénon ou les tragédies de Racine en disant qu'il a suffi pour avoir l'un de jeter des pierres les unes sur les autres pendant un nombre indéfini d'années, et pour obtenir les autres de brasser longtemps pêle-mêle des caractères d'imprimerie.

3.) Enfin Anaxagore de Clazomène (500-428), qui était dans sa maturité au moment où naissait Démocrite, et où Héraclite venait de mourir, et qui fut l'ami de Périclès, oriente la philosophie grecque vers une lumière supérieure, et redresse, plutôt qu'il ne la continue, la pensée ionienne, à l'aide de concepts qu'à vrai dire il élabore mal ou qu'il ne sait pas employer.

D'une part il remarque que le principe matériel dont sont constitués tous les corps et que les Ioniens confondaient avec tel ou tel élément, doit déjà contenir en lui d'une certaine manière toute la diversité qui proviendra de lui : si tout n'était pas dans tout, rien ne pourrait venir de rien (28). Et il croit que par suite le principe en question consiste en un mélange infini de toutes les natures et de toutes les qualités, en sorte

(*a*) Comme A diffère de N par exemple.
(*b*) Comme AN diffère de NA.
(*c*) Comme N diffère de la même lettre autrement située : Z.

que chaque particule corporelle contient en soi des éléments (« homéoméries ») de tout le reste, (chaque particule du pain que nous mangeons par exemple contient en soi des éléments invisibles d'os, de sang, de chair, et de tout le reste, qui se retrouveront tous, leur proportion relative seule étant changée, dans chaque particule d'os, de sang, de chair etc.); concept étrange et infirme en lui-même, mais qui annonce à sa façon la grande idée aristotélicienne de la *matière première*, qui n'est rien « en acte » et qui est tous les corps « en puissance ».

D'autre part et surtout il comprend que le principe matériel, *de quoi* les choses sont faites, ne suffit pas pour expliquer les choses. Il faut encore faire connaître l'agent qui les produit (« cause efficiente » ou « cause motrice ») et le but pour lequel cet agent agit (« cause finale »). Pour montrer pourquoi Socrate est assis dans sa prison, suffit-il, comme dira Platon plus tard, d'expliquer qu'il a des os, des jointures et des muscles disposés de telle façon? Il faut dire encore *qui* fait que ces os et ces muscles sont ainsi disposés, — c'est Socrate lui-même, par sa volonté — et *pourquoi* il le veut.

Anaxagore, parce qu'il a été conduit à reconnaître, par delà les éléments matériels du monde, l'existence nécessaire d'une Intelligence séparée (νοῦς) ordonnatrice des choses, est seul, selon le mot d'Aristote, à avoir « gardé la sobriété » parmi tous les autres philosophes de son temps, auxquels le vin des apparences sensibles a tourné la tête, et qui « parlent au hasard » (29).

§ 2. — *Les Italiques.*

10. — A côté du courant de la philosophie ionienne, le vi^e^ et le ve siècles ont vu encore dans le monde grec deux grands courants philosophiques, le courant pythagoricien et le courant éléatique.

Pythagore de Samos (572-500, ou selon d'autres 582-497), fondateur d'une société philosophique, religieuse et politique, qui prit le pouvoir dans quelques cités de la Grande Grèce (Italie méridionale) et fut plus tard dispersée par la violence (30), a compris qu'il y a des réalités plus hautes que ce qui tombe sous les sens. Mais c'est la science des Nombres qui lui a révélé ces réalités invisibles, dont l'ordre immuable domine et commande le cours du devenir, et il ne connaît désormais que les nombres; il ne dit pas seulement qu'il y a dans les choses et dans le monde un principe caché de mesure et d'harmonie, il enseigne que les Nombres, — par lesquels cette harmonie se manifeste à nos sens, — sont l'unique réalité véritable : et il les donne pour l'essence même des choses. Non seulement Pythagore était initié aux grandes spéculations de l'astronomie orientale , mais lui-même, par la découverte fondamentale du rapport de la hauteur des sons avec la longueur des cordes vibrantes, il avait soumis à la fixité d'une loi numérique un phénomène aussi fugitif que le son. Qu'on se représente l'émerveillement avec lequel il devait entrevoir, derrière le flux des apparences sensibles, ces proportions intelligibles, immobiles, immatérielles, qui rendent raison pour le mathématicien des régularités que nous constatons. Qu'on réfléchisse d'autre part à la mystérieuse valeur symbolique des nombres, attestée par les traditions sacrées de l'humanité, et par les philosophes les plus positifs (depuis Aristote, qui rendra hommage à la sainteté du nombre 3, jusqu'à Auguste Comte, qui construira toute une mythologie des nombres premiers) ; et l'on comprendra comment la pensée de Pythagore et de ses disciples a pu glisser tout naturellement du *signe* à la *cause*, et faire du symbole un principe de réalité.

Dès lors les principes des nombres sont les principes de tout ce qui est ; de l'opposition du terminé

et de l'indéterminé (infini) dérivent toutes les contrariétés fondamentales, — avant tout impair et pair, éléments du nombre, puis un et multiple, droite et gauche, mâle et femelle, repos et mouvement, droit et courbe, lumière et ténèbres, bien et mal, carré et quadrilatère à côtés inégaux, — qui commandent la nature et l'activité des choses ; toute essence à son nombre, et toute essence est un 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 8 de l'harmonie, le nombre 5 de l'union des sexes, le nombre 10 de la perfection); aux nombres, qui de soi ne sont ni ici ni là, donnez une *position*, vous avez les corps. Et toute spéculation sur l'origine ou la nature des choses s'évanouit en une spéculation sur le genèse des nombres et sur leurs propriétés.

Ainsi Pythagore et son école, à qui la Mathématique, la Musique et l'Astronomie sont si redevables, n'arrivent pas à la vraie notion de la Philosophie première ou Métaphysique; placés à un degré d'abstraction supérieur à celui où se tenaient les Ioniens, ils ne confondent pas, comme faisaient ceux-ci, la Métaphysique avec la Physique, mais ils la confondent avec la science du Nombre (qu'ils chargent elle-même d'interprétations qualitatives), et ils demeurent par là, malgré leur effort vers le pur intelligible, dans les liens de l'imagination. S'ils voient d'autre part que les choses sont réglées intrinsèquement par des principes immatériels plus réels et plus vrais que ce qui se touche et se voit, ils ne réussissent pas encore à dégager l'idée de *cause formelle*, qu'Aristote seul mettra en pleine lumière.

C'est à Pythagore, nous l'avons rappelé plus haut, qu'est dû le mot même de *philosophie*. On voit par un passage de Diogène Laërce (VIII, 8) qu'il faisait consister la dignité de la science dans son caractère purement spéculatif et désintéressé :

point sur lequel Aristote, au début de la *Métaphysique*, insistera avec tant de force. « Cette vie, disait-il, peut-être comparée aux solennités des jeux publics, où s'assemblent diverses sortes de personnes, ceux-ci pour s'y disputer la gloire et les couronnes, ceux-là pour y commercer, et d'autres, plus nobles, seulement pour jouir du spectacle. De même, dans la vie, les uns travaillent pour la gloire, les autres pour le profit, un petit nombre pour la seule vérité : ce sont les philosophes... »

Pythagore semble avoir professé l'unité de Dieu, comme d'un esprit présent à toutes choses, et dont nos esprits émaneraient ; il fut le premier à donner à l'ensemble des choses le nom de κόσμος, qui, comme celui de *mundus* implique l'idée de beauté et d'harmonie.

La plus célèbre — et la plus moquée — de ses doctrines est la doctrine de la transmigration des âmes on métempsychose, qu'il tenait vraisemblablement, non pas de l'Égypte, comme l'indique Hérodote, mais bien plutôt de l'hindouisme (par l'intermédiaire de la Perse) (31), et dans laquelle, en Grèce, l'orphisme et le pythagorisme confluèrent de bonne heure. « Passant un jour auprès d'un jeune chien qu'on rouait de coups, écrit de lui le vieux Xénophane en un quatrain cruel, il se lamenta sur son sort et s'écria plein de compassion : Arrête, ne frappe pas ! C'est l'âme d'un de mes amis, je le reconnais à sa voix. »

Les Pythagoriciens croyaient également que le cycle des périodes cosmiques devait amener éternellement, à longs intervalles, le retour de toutes choses, identiquement reproduites jusque dans les moindres détails. « Selon les Pythagoriciens, disait Eudème à ses disciples, un jour viendra où tous ceux qui sont là seront de nouveau réunis, exactement les mêmes, vous assis à cette place, pour m'écouter, moi dissertant devant vous comme je fais à présent, ma baguette à la main... (32) »

L'astronomie est une des sciences qui reçurent de l'école pythagoricienne les plus remarquables développements. Philolaos, qui faisait tourner la terre, le soleil et tous les astres autour d'un mystérieux centre du monde occupé par le feu, peut être regardé comme un lointain précurseur de Copernic. Mais c'est là aussi que les Pythagoriciens trahissent de la façon la plus typique les vices de l'esprit exclusivement mathématique : « Vivant et se mouvant dans la science des nombres, écrit Aristote (33), ils ont rassemblé et coordonné toutes les concordances qu'ils pouvaient constater entre les nombres et les harmonies d'une part, les phénomènes célestes et l'ensem-

ble de l'univers d'autre part. Et si en quelque endroit se trouvait une lacune, ils usaient d'une douce violence pour que tout fût bien d'accord dans leur théorie. Comme, par exemple, la décade était pour eux la perfection, et renfermait en elle toute la nature des nombres, ils soutenaient que les planètes sont au nombre de dix ; mais comme, en réalité, on n'en voit que neuf, ils ont inventé l'Antiterre pour faire la dixième », « ne considérant pas les phénomènes pour en rechercher les causes et y conformer la théorie, mais modelant les phénomènes sur leurs théories et leurs opinions préconçues, et prétendant aider Dieu à fabriquer le monde. »

§ 3. — *Les Eléates.*

11. — C'est à l'école d'Élée qu'il appartient, non pas précisément d'avoir fondé la métaphysique, car elle ne s'est pas tenue dans la vérité, mais du moins d'avoir élevé la pensée grecque jusqu'au niveau propre de la métaphysique, et au degré d'abstraction que comporte cette science. Le plus ancien des Éléates est Xénophane, rhapsode vagabond, né vers 570 à Colophon, d'où il se rendit à Élée, dans l'Italie méridionale, chassé sans doute par les invasions perses.

Xénophane se moquait de la mythologie des poètes et des opinions du vulgaire. « Notre sagesse, disait-il en raillant les honneurs décernés aux athlètes, vaut mieux que la vigueur des hommes et des chevaux... » Il professait l'unité absolue de Dieu, mais il confondait Dieu avec les choses, disant dans un sens panthéistique que Dieu est *un et tout*, ἓν καὶ πᾶν.

Mais le philosophe le plus profond, et le vrai fondateur de cette école est son disciple Parménide d'Élée (né en 540), le grand Parménide comme l'appelle Platon. Dépassant le monde des apparences sensibles et celui même des formes ou essences mathématiques et des nombres, il parvient à ce qui dans les choses est purement et proprement l'objet de l'intelligence. Ce que l'intelligence voit partout dans les choses, n'est-ce pas tout d'abord qu'elles sont, n'est-ce pas

Parménide est le philosophe de l'Etre pur.

l'être? L'idée de l'être, ainsi dégagée, s'impose à Parménide avec tant de force qu elle l'éblouit. Comme Héraclite à la même époque est le captif du Changement, Parménide est le captif de l'Être. Il ne voit plus qu'une chose : ce qui est est, et ne peut pas ne pas être; l'être est, le non-être n'est pas. Parménide est ainsi le premier philosophe qui ait dégagé et formulé le *principe d'identité cu de non-contradiction*, principe suprême de toute la pensée.

Contemplant donc l'Être pur, il comprend que cet Être est parfaitement un et parfaitement immuable, éternel, non devenu, incorruptible, indivisible, intact et entier dans son unité, en tout égal à lui-même, infini (34), contenant en lui toute perfection (35). Mais tandis qu'il découvre ainsi les attributs de Celui qui est, il refuse d'admettre qu'aucun autre être puisse exister, et rejette comme un scandale l'être mélangé de néant, parce que tiré du néant, de tout ce qui est créé.

Les Eléates absorbent toute réalité dans l'Etre un et immobile.

Il s'égare dès lors au point d'attribuer à l'être du monde ce qui est propre à l'Être incréé. Et plutôt que d'abandonner ce qu'il croit requis par les exigences de l'être et de la raison, il préfère héroïquement nier le témoignage des sens, et déclarer qu'il n'y a dans le monde ni changement ni multiplicité. Le changement, le mouvement, le devenir, comme la diversité des choses, n'est qu'une apparence illusoire. Il n'y a que l'Être et que l'Un.

Le changement ne suppose-t-il pas que tout en étant on n'était pas (ce qu'on devient), et que tout en continuant d'être on cesse d'être (ce qu'on était)? La multiplicité ne suppose-t-elle pas que ce qui est (ceci) n'est pas (cela)? Et donc la multiplicité et le changement ne sont-ils pas en contradiction avec le principe suprême que ce qui est possède en soi l'être et non le non-être?

C'est pour défendre la doctrine de Parménide sur l'impossibilité du changement que son disciple Zénon d'Élée (*a*) (né

(*a*) Ne pas confondre Zénon d'Élée avec Zénon le stoïcien, qui vécut beaucoup plus tard (350-264) et qui est né à Cittium dans l'île de Chypre.

en 487) formula les arguments célèbres où il prétend montrer que la notion même du mouvement implique contradiction : arguments erronés sans doute, mais singulièrement graves, et auxquels on ne peut répondre que par la doctrine d'Aristote. (Nous étudierons en cosmologie ces arguments de Zénon.)

Ainsi Parménide se porte à l'extrême opposé d'Héraclite, fixant lui aussi une fois pour toutes l'un des termes ultimes de l'effort spéculatif, — et de l'erreur, et montrant que toute philosophie de l'Être pur, par là même qu'elle nie cette sorte de non-être qu'Aristote appellera la puissance et qui est propre à toute chose créée, doit absorber tout être en l'Être par excellence, absorber le monde en Dieu, et conduit au Monisme et au Panthéisme non moins fatalement que la philosophie du Devenir pur.

B. — La Sophistique et Socrate.

12. — Pendant le long effort d'élaboration succinctement retracé ci-dessus, des résultats essentiels avaient été acquis pour la pensée humaine. Mais si, après coup, et connaissant la grande synthèse où tant de vérités partiellement aperçues se sont rejointes et équilibrées, nous pouvons admirer comment se formaient peu à peu les points vitaux et les lignes de force de ce qui sera la Philosophie, en fait, dans la Grèce du ve siècle, ces bons résultats étaient masqués par la confusion des théories contradictoires, comme par l'abondance et la gravité des erreurs, et c'est seulement en face du désordre et du chaos que l'on croyait se trouver.

On était parti pour tout savoir, et pour escalader d'un coup le ciel de la connaissance. A cause même de cette ambition immodérée, et parce qu'on ignorait la discipline et la mesure dans le maniement des idées, on n'arrivait qu'à heurter confusément les concepts et

à opposer sans fin vraisemblance à vraisemblance. Le résultat immédiat et apparent semblait la faillite de la pensée spéculative. Il n'est pas étonnant que cette période d'élaboration ait abouti à une crise intellectuelle, pendant laquelle un certain mal de l'esprit allait tout mettre en péril. Ce mal de l'esprit, c'est la sophistique, ou la corruption de la philosophie.

§ 1. — *Les Sophistes.*

13. — La Sophistique n'est pas une doctrine, c'est plutôt une attitude vicieuse de l'esprit. Les sophistes étaient en apparence les continuateurs et les disciples des sages de l'âge précédent, — le mot même de sophiste ne comportait à l'origine aucune nuance péjorative, — en réalité ils différaient d'eux essentiellement, parce qu'ils donnaient pour but et pour règle à leur science non plus ce qui est (ou l'*objet* à connaître), mais les intérêts du *sujet* qui connaît. Aussi bien, professeurs ambulants récoltant honneurs et argent, conférenciers, encyclopédistes, journalistes si l'on peut dire, surhommes ou dilettantes, les sophistes sont-ils tout, excepté des sages. Hippias, qui brillait également dans l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique, la phonétique, la rythmique, la musique, la peinture, l'ethnologie, la mnémotechnie, l'épopée, la tragédie, l'épigramme, le dithyrambe et les exhortations morales, qui fut ambassadeur d'Élis et qui apprit tous les métiers (il se rendit aux jeux olympiques avec un costume entièrement fait de sa main) fait penser à quelque héros de la Renaissance italienne. D'autres font penser aux « philosophes » du XVIIIe siècle ou aux « scientistes » du XIXe. De tous, ce qu'on peut dire de plus caractéristique, c'est qu'*ils voulaient les profits de la science sans vouloir la vérité.*

Les Sophistes détournant la science de son objet, et la soustraient à sa règle.

Ils voulaient les profits de la science, en tant que celle-ci signifie pour celui qui la possède puissance et domination, ou volupté intellectuelle. A ce point de vue-là ils faisaient figure de rationalistes et de savants universels; ils avaient pour toutes choses des explications faussement claires (36), et ils prétendaient tout réformer, — jusqu'aux règles de la grammaire et au genre des substantifs (37). Aussi bien s'intéressaient-ils de préférence aux choses humaines, qui sont les plus complexes et les moins sûres de toutes, mais où l'homme peut le mieux réaliser sa science en pouvoir et en gloire : à l'histoire, au droit, à la casuistique (38), à la politique, à la rhétorique. Et ils se donnaient pour des professeurs de « vertu ».

Ils ne voulaient pas la vérité. Ne demandant au labeur de l'intelligence qu'un moyen de faire apparaître, à leurs yeux comme à ceux des autres, leur propre supériorité, ils devaient être amenés fatalement à faire consister la science la plus enviable dans l'art de nier et de détruire par le raisonnement, la destruction étant pour les hommes comme pour les enfants la plus facile manière de manifester leur force; et aussi dans l'art de soutenir le pour et le contre avec une égale vraisemblance, — autre marque de force et d'habileté. C'est dire que la science se déréglait entre leurs mains, ce qui chez leurs prédécesseurs était simple défaut de discipline intellectuelle devenant chez eux propos arrêté d'user des concepts sans nul souci de leurs exigences précises et délicates, mais pour le seul plaisir de les heurter et de les froisser dans un jeu d'apparences : de là leurs *sophismes* ou raisonnements trompeurs. Leur morale était à l'avenant, ils déclaraient convention arbitraire toute loi imposée à l'homme, et la « vertu » qu'ils enseignaient se réduisait finalement soit à l'art de réussir, soit à ce que les nietzschéens appellent aujourd'hui la « volonté de puissance ».

Ainsi donc, 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, ils ne tendaient plus vers ce qui est. Si l'on peut ainsi parler, ils croyaient à la science sans croire à la vérité. Pareil phénomène historique s'est revu depuis lors, et dans des proportions bien amplifiées...

Dans ces conditions il est naturel que la seule doctrine à laquelle la sophistique ait pu aboutir ait été ce qu'on nomme le *relativisme* et le *scepticisme*. Protagoras d'Abdère (480-410) déclarait, par exemple, que « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas », ce qui signifiait dans sa pensée que tout est relatif aux dispositions du sujet et que le vrai est ce qui paraît tel à chacun. Et dans le livre qu'il écrivit *De la nature ou du non-être*, son contemporain Gorgias de Leontini (mort en 375), orateur très célèbre, enseignait 1° que l'être n'est pas, ou en d'autres termes que rien n'existe : le non-être *est* le non-être, donc il *est*, disait-il en jouant sur le mot *est* (espèce de jeu dont Hegel fera plus tard le sport métaphysique par excellence); donc l'être, qui est son contraire, n'est pas...; 2° que si quelque chose existait on ne pourrait pas le connaître; 3° que si quelqu'un pouvait connaître quelque chose, il ne pourrait pas communiquer cette connaissance à autrui.

§ 2. — *Socrate.*

14. — C'est Socrate (469-399) qui sauva la pensée grecque du danger mortel où la mettait la sophistique. A cette différence près qu'il ne faisait pas payer sa sagesse, son genre de vie ressemblait extérieurement

à celui des sophistes, il passait comme eux son temps à discourir avec les jeunes gens, et un observateur superficiel comme Aristophane a pu le confondre avec eux. Il leur livrait pourtant une guerre sans pitié ni trêve, et entre eux et lui l'opposition est totale. Les sophistes prétendaient tout savoir, et ils ne croyaient pas à la vérité; Socrate fait profession d'ignorance, et il apprend à ceux qui l'écoutent à ne chercher que la vérité. Toute son œuvre a été ainsi une œuvre de *conversion*, il a redressé la raison philosophique, et l'a tournée vers la vérité pour laquelle elle est faite.

Socrate redresse la pensée philosophique, il la discipline, et lui impose la recherche des essences et des définitions.

Cette œuvre était pour l'avenir de l'intelligence humaine d'une importance si considérable, qu'on ne s'étonne point que Socrate s'en soit acquitté comme d'une mission reçue d'en haut. Il y avait en lui, non seulement une grande puissance de contemplation philosophique (Aulu-Gelle et Platon racontent qu'il lui arrivait de passer des journées et des nuits entières immobile, absorbé dans la méditation), mais encore, ainsi qu'il disait lui-même, quelque chose de « démonique » ou d'inspiré, une ferveur ailée, une vigueur libre et mesurée, et même peut-être à certains moments un instinct intérieur et supérieur, qui semblent relever de cette assistance extraordinaire à propos de laquelle Aristote dit que ceux qui sont mus par l'impulsion divine ne doivent pas être conseillés par la raison humaine, ayant en eux un principe meilleur (39). Il se comparait lui-même à un aiguillon chargé de piquer et réveiller les Athéniens, et de forcer leur raison à un perpétuel examen de conscience : office que les Athéniens devaient rétribuer par la ciguë, offrant ainsi au vieux Socrate déjà tout près de la mort l'occasion du plus beau trépas que puisse conditionner la sagesse purement humaine.

1.) Socrate n'était pas un métaphysicien, mais bien plutôt un praticien, un médecin des âmes. Son affaire n'était pas de construire un système, mais de mettre

les intelligences en travail. Et c'est ainsi qu'il pouvait le mieux triompher de la sophistique, dont le principe était beaucoup moins dans un vice de doctrine que dans une déformation de l'âme.

C'est avant tout sur le problème de la conduite de la vie humaine, sur le problème moral, que portaient ses discours. Sa morale, pour autant qu'on peut la juger à travers Platon et Xénophon, semble au premier abord s'inspirer de considérations assez étroitement utilitaires. Cela est à faire pour moi, qui m'est bon, et ce qui m'est bon, c'est ce qui m'est utile, — vraiment utile. Mais par là même surgit aussitôt la nécessité de discerner ce qui est vraiment utile à l'homme : là-dessus Socrate contraint les gens à se rendre compte que cette utilité ne peut se déterminer que par rapport à un Bien absolu et incorruptible. Posant ainsi constamment la question de la fin dernière (40), et tournant les hommes vers leur souverain Bien, il dépasse tout utilitarisme, et avec la pleine vigueur d'un intègre bon sens il affirme le primat du bien honnête et de nos grands intérêts éternels; sa morale débouche ainsi dans l'ordre *métaphysique*. En second lieu Socrate montre de toutes les manières que pour pouvoir se conduire l'homme doit d'abord *savoir;* il va même jusqu'à soutenir que la vertu s'identifie avec la science, en sorte que tout pécheur n'est qu'un ignorant. Quoi qu'il en soit de cette erreur, il reste que pour lui la morale n'est rien si elle n'est pas un ensemble de vérités démonstrativement établies, une vraie et authentique *science*. — Par ce double caractère, métaphysique et scientifique, de son enseignement moral, il s'oppose foncièrement aux sophistes, et on peut le regarder comme le fondateur de la science morale.

2.) Mais pouvait-il fonder la morale comme science sans préciser en même temps les lois de toute science

en général? Voilà l'essentiel de la réforme socratique. En se retournant vers la raison elle-même, pour étudier les conditions et la valeur de sa marche vers le vrai, c'est-à-dire pour faire œuvre de réflexion *logique* et *critique*, Socrate a discipliné l'intelligence philosophique, il lui a montré l'attitude qu'elle doit prendre et les procédés qu'elle doit employer à l'égard de la vérité.

Pour cela il lui fallait d'abord purifier les esprits de la fausse science, qui croit tout épuiser avec quelques idées faciles. C'est pourquoi il commençait toujours par amener ceux qui tombaient sous le filet de ses questions à confesser leur ignorance au sujet de ce qu'ils pensaient le mieux savoir (*ironie* socratique). Toutefois ce n'était là que le premier moment de sa méthode. Bientôt les questions se presseront de nouveau, mais pour amener l'interlocuteur, dont elles dirigent l'attention là où il faut, à découvrir de lui-même cette vérité qu'il avouait ignorer. C'est là le procédé proprement socratique, la *maïeutique*, « l'art d'accoucher les esprits ». Et Socrate sent si bien que la prise de possession du vrai est une opération vitale et personnelle, où le maître ne fait qu'aider l'intelligence du disciple comme le médecin « aide la nature », mais où l'intelligence du disciple a le rôle d'«*agent principal*», (41) qu'il compare l'acquisition de la science à l'éveil d'un souvenir endormi dans l'âme, comparaison dont Platon tirera plus tard sa célèbre théorie de la réminiscence.

Mais comment la maïeutique a-t-elle *formé* l'intelligence philosophique? — En précisant son objet propre, en lui apprenant à chercher les *essences* et les *définitions* des choses (42). Sans répit Socrate ramène la raison vers cet unique objet : *ce qu'est* la chose dont on parle, *ce qu'est* le courage, la piété, la vertu, l'art du fabricateur de navires ou l'art du cor-

donnier, et ainsi de suite; toutes ces choses ont un être qui leur est propre, une essence ou une nature, que l'intelligence humaine doit pouvoir découvrir, et exprimer dans une définition, en la distinguant de tout ce qui n'est pas elle. Parce que Socrate exige ainsi que l'on distingue sans cesse l'essentiel de l'accidentel, et parce qu'il exerce infatigablement l'esprit à la chasse aux essences, on peut dire que sa philosophie est la philosophie des essences. Il ne s'agit plus de tout réduire à l'Eau, au Feu, aux Nombres, ni à l'Être absolu, ni de trouver un concept indéfiniment extensible où l'on enveloppe toutes choses 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.

En même temps Socrate enseigne à la raison, sinon sous une forme théorique achevée, et en construisant une Logique du syllogisme et de la démonstration, comme fera plus tard Aristote, au moins pratiquement et d'intention, à user des concepts pour suivre docilement les contours et les articulations du réel, et non plus pour trancher au hasard dans les choses, selon les jeux barbares des sophistes ; et par là il crée la dialectique, instrument de savoir encore insuffisant sans doute, mais qui préparait la vraie notion de la science, et que Platon compare à l'art du bon cuisinier, qui découpe une volaille en suivant et en distinguant avec soin les moindres jointures naturelles.

3.) C'est ainsi que ce perpétuel discuteur, en dépit de ses allures de sceptique, a une confiance invincible en l'intelligence et en la science, — mais en une intelligence disciplinée, et humble en face des choses, en une science qui connaît ses limites, et qui ne progresse avec force et sécurité dans la possession du vrai que dans la mesure même où elle rend hommage à la sou-

veraineté du réel, et se sent environnée d'ignorance. Socrate apparaît à ce point de vue comme le maître de l'*esprit scientifique*, en même temps que de cette philosophie que nous apprendrons à connaître sous le nom d'*intellectualisme mesuré*.

Par son effort logique et critique, il a forgé l'instrument nécessaire aux progrès de l'esprit, et il a fait tourner la crise de la sophistique au bien et au salut de la raison. Par son effort moral, il n'a pas seulement fondé la science de l'Éthique, mais il a aussi délivré la pensée de la fascination du sensible, et il a orienté, sans le savoir peut-être lui-même, la spéculation philosophique vers la métaphysique et vers la sagesse proprement dite, du seul fait qu'il élevait la philosophie (c'est là la vraie portée du *connais-toi toi-même* socratique) de l'étude exclusive du monde corporel (43) à la considération de l'homme et des choses humaines, qui comportent un élément spirituel supérieur à tout l'ordre des astres et à tout le monde des corps.

Mais Socrate n'est qu'un admirable initiateur. Il a donné l'élan, il n'a pas touché le but, à sa mort tout reste encore en suspens; car la méthode ne suffit pas, il faut la doctrine; et Socrate, riche en germes féconds, n'a pas de doctrine proprement dite, sinon en ce qui concerne les fondements de l'éthique. La consommation doctrinale de son œuvre, et l'instauration de la vraie philosophie, étaient réservées à Platon et Aristote.

C. — Platon et Aristote.

15. Les petits socratiques. — L'enseignement de Socrate était si peu dogmatique que ceux qui l'avaient reçu le développèrent en des directions très divergentes . Les philosophes qu'on appelle les *petits socra-*

tiques, s'attachant à certains aspects fragmentaires de la pensée du Maître, et l'altérant plus ou moins, sont ou bien de simples moralistes (comme les Cyrénaïques (*a*), qui faisaient consister la fin dernière de l'homme dans la Volupté du moment, et comme les Cyniques, (*b*) qui, par un excès contraire, divinisaient la Force ou Vertu), ou bien des logiciens, purs amateurs de dispute (éristiques), comme les néo-sophistes d'Élis et surtout de Mégare (*c*), qui tendaient à ruiner toute science, et qui, par la nécessité où ils ont mis les philosophes de réfuter leurs arguments, ont contribué indirectement aux progrès de la logique.

Les Mégariques niaient qu'on pût dans aucun jugement attribuer une chose à une autre, ce qui revenait selon eux à affirmer que *l'un* est *l'autre* et que tout se confond ; par suite cette seule proposition : l'Être est, demeurait légitime, et la métaphysique des Éléates était la seule vraie.

§ 1. — *Platon.*

16. — C'est à Platon, le socratique par excellence, et à ses disciples (*d*), qu'on réserve le nom de *grands socratiques*. Platon (427-347) dont le père était de race royale et dont la mère descendait de Solon, voulant lui-même faire œuvre de roi dans le domaine de l'intelligence, s'efforce de rassembler dans la puissante unité d'un système original tout le peuple des pensées que les philosophes grecs ont dispersées avant lui.

(*a*) Les principaux philosophes de cette école sont Aristippe de Cyrène, Théodore l'athée, Hégésias et Anniceris.

(*b*) Ce nom vient de celui du gymnase (Κυνόσαργες) où Antisthène enseignait à Athènes. Les principaux cyniques sont Antisthène (né en 445 avant Jésus-Christ), Diogène de Sinope (400-323), Cratès de Thèbes.

(*c*) L'école d'Elis a pour principaux représentants Phédon et Ménédème ; celle de Mégare, Euclide de Mégare (ne pas le confondre avec Euclide le géomètre), Eubulide de Milet, Diodore Cronos et Stilpon.

(*d*) Après avoir voyagé beaucoup, Platon se fixa à Athènes, où il acheta le champ d'un certain Academus pour y fonder son école. De là le nom d'*académie* donné à celle-ci.

Avec lui la philosophie devient maîtresse d'elle-même. Mais l'œuvre qu'il a tentée, et que la réforme socratique avait rendue possible, reste imparfaite et déficiente. Sous l'impulsion de son génie magnifique et téméraire l'intelligence vole trop vite et trop haut, et n'arrive pas encore à s'assurer, par une victoire définitive, la conquête du réel.

Platon tente une grande synthèse doctrinale de la pensée grecque, synthèse prématurée, et entachée d'erreur, mais qui enveloppe un germe sans prix.

Platon sait comme Parménide que le métaphysicien doit contempler, dans les choses, l'être même. Mais il n'absorbe pas tout ce qui est, dans l'unité de l'Être immuable et absolu, il reconnaît qu'il y a des degrés dans l'être. Et là-dessus il découvre de grandes vérités métaphysiques, il comprend que s'il y a des choses plus ou moins parfaites, plus ou moins belles et bonnes, plus ou moins dignes d'amour, des choses en qui la bonté se trouve d'une façon mélangée, et qui « participent » la bonté, comme on dit en philosophie, il faut nécessairement qu'il y ait un être en qui la bonté, la beauté, la perfection soient à l'état pur, et qui soit la raison de la beauté et de la bonté de tout le reste. Et il monte ainsi jusqu'au vrai Dieu, transcendant et distinct du monde, qui lui apparaît comme la Bonté même, le Bien absolu, le Bien en personne si l'on peut dire.

Mais ce n'est pas là encore l'aspect le plus saillant du platonisme. La philosophie de Socrate, disions-nous plus haut, — philosophie plutôt suggérée en pratique que formulée en théorie, — est la philosophie des essences : la philosophie de Platon, avant tout, est la *philosophie des Idées.*

Socrate avait montré que ce qu'il faut chercher et saisir à tout prix, ce sont les essences des choses, que l'esprit, lorsqu'il les a saisies, exprime dans une définition. Qu'est-ce donc que l'intelligence voit ainsi, lorsqu'elle se saisit de l'essence de l'homme, ou du triangle, ou du blanc, ou de la vertu? N'est-ce pas

l'Homme, abstraction faite de Pierre, Paul, Jean, etc., et de leurs caractères particuliers, n'est-ce pas le Triangle, abstraction faite de tel ou tel triangle isocèle ou rectangle, n'est-ce pas le Blanc, la Vertu, etc.? En outre l'idée de l'Homme ou du Triangle ne demeure-t-elle pas la même, lorsque je l'applique à une foule d'hommes ou à une foule de triangles qui diffèrent individuellement les uns des autres? En d'autres termes ces idées ne sont-elles pas *universelles?* Ne sont-elles pas d'autre part immuables et éternelles, en ce sens que si aucun triangle par exemple n'existait, l'idée du Triangle, avec toutes les vérités géométriques qu'elle implique, demeurerait toujours la même? Et ne nous donnent-elles pas à contempler à l'état pur l'Humanité, la Triangularité, etc., qui se trouvent à l'état participé dans les différents êtres appelés hommes, triangles, etc.? Faute d'analyser avec assez d'exactitude la nature de nos idées et celle de l'abstration, et d'autre part appliquant trop vite son grand principe que ce qui est dans les choses à l'état participé doit se trouver quelque part à l'état pur, Platon conclut qu'il existe dans un monde suprasensible une multitude de Modèles immatériels ou d'Archétypes, immuables et éternels, l'Homme en général ou l'Homme en soi, le Triangle en soi, la Vertu en soi, etc., qu'il appelle Idées, et qui sont l'objet saisi par l'intelligence, faculté du vrai, — qui sont donc la Réalité.

Mais alors que devient le monde sensible? Que faut-il penser des choses que nous voyons et touchons, et qui sont individuelles, changeantes et périssables? N'étant pas les idées, elles ne sont pas la Réalité. Elles sont pur Devenir, comme le voulait Héraclite. Platon ne nie pas leur existence, mais il les tient pour des images affaiblies et trompeuses de la Réalité, objet d'opinion (δόξα), non de science ou de connaissance

certaine, et aussi inconsistantes que des ombres passant sur un mur : aussi l'homme, captif du corps et des sens, est-il comparable à un prisonnier enchaîné dans une caverne, sur le fond de laquelle il regarderait défiler les ombres des vivants qui se meuvent derrière lui dans la lumière du soleil, — les ombres fuyantes et insaisissables des Idées-substances, qu'éclaire le Soleil du monde intelligible, Dieu ou l'Idée du Bien.

Une métaphore toutefois vaut-elle une explication? Les Idées platoniciennes sont ce par quoi les choses sont constituées dans leur espèce, l'Homme en soi ou l'Humanité est ce qui fait que Socrate est homme, le Beau en soi ou la Beauté est ce qui fait qu'Alcibiade ou Callias sont beaux, etc., en d'autres termes les Idées platoniciennes sont les essences des choses et de leurs perfections. En même temps néanmoins elles sont séparées des choses, elles habitent un autre monde qu'elles. Comment donc expliquer le rapport des choses à leurs Idées? Platon répond qu'elles en sont des *ressemblances* ou des *participations*. Mais ces mots qui recevront plus tard, chez les scolastiques, une signification profonde, n'ont dans le système de Platon lui-même qu'un sens métaphorique sans valeur proprement intelligible. Après cela il faudrait dire pourquoi et comment il existe autre chose que les Idées, c'est-à-dire que la Réalité pure; en d'autres termes il faudrait dire quelle est la chose qui « participe » aux Idées, qui reçoit leur ressemblance ou leur reflet? Platon répond que c'est la matière (ou l'infini, ἄπειρον.) Et comme les Idées sont *ce qui est*, il est forcé de désigner la matière comme *ce qui n'est pas*, comme une sorte de non-être existant, concept fécond qui entre les mains d'Aristote sera purifié de toute contradiction interne, mais qui, tel que Platon le présente, semble répugner à lui-même, d'autant plus que Platon le confond ailleurs avec l'espace pur des mathématiciens.

17. — Quoi qu'il en soit de ces difficultés métaphysiques, Platon poursuit logiquement la construction de son édifice doctrinal. La théorie des Idées entraîne tout un ensemble systématique, concernant la connaissance, l'homme, le monde physique.

La connaissance humaine se divise en deux genres absolument différents : l'imagination (εἰκασία et l'opinion (δόξα) d'une part, qui portent sur ce qui, par nature, ne peut pas être objet de science, sur le monde visible et corruptible et sur ses ombres décevantes; la connaissance intellectuelle d'autre part (νόησις), qui porte sur les choses intelligibles et qui comprend elle-même la raison (διάνοια) dont les nombres mathématiques sont l'objet propre, et l'intelligence (νοῦς), qui s'élève par la dialectique à la contemplation intuitive des Idées-Essences, et, par dessus tout le reste, à la contemplation de Dieu, le Bien suressentiel.

Comment maintenant expliquer la connaissance intellectuelle, ou l'origine des idées qui sont en nous, et qui sont l'image des Idées éternelles? Ces idées ne peuvent pas venir des sens, rivés à l'illusion, il faut donc qu'elles nous viennent directement d'en haut, et qu'elles soient *innées* dans notre âme : dans une existence antérieure, avant d'être unie au corps, notre âme a contemplé les Idées, et possédé intuitivement la Science. Cette science demeure en nous, mais offusquée et obscurcie par la vie du corps; elle est là, comme un souvenir endormi, et en la réveillant peu à peu, l'effort vers la sagesse nous fait reconquérir l'intuition primitive de la vérité. Ainsi l'homme est un pur esprit conjoint de force à un corps, et comme un ange emprisonné dans la chair (*dualisme psychologique*). L'âme humaine a vécu déjà avant d'animer le corps, auquel elle est unie en punition de quelque faute antérieure, bien plus elle passe, à l'instant de la mort, dans un autre corps, et Platon ne professe la croyance à l'immortalité de l'âme qu'en la liant au

dogme pythagoricien de la transmigration ou métempsychose.

Quant au monde physique, puisqu'il n'est pas objet de science, Platon n'en peut traiter que par des fables ou des mythes, qu'il développe avec toutes les ressources d'un art exquis, mais qui ne font que masquer l'impuissance de sa doctrine à l'égard de la réalité corporelle.

C'est dans ces mythes qu'il attribue la production ou plutôt l'organisation du monde à un *démiurge*, — regardé par beaucoup d'interprètes comme distinct de Dieu et inférieur à lui; — et qu'il expose cette étrange idée que tous les organismes vivants proviennent de l'homme : les premiers hommes produits par les dieux étaient du sexe masculin; ceux qui ont mal vécu ont été après leur mort changés en femmes, qui à leur tour, si elles ont continué à pécher, ont été changées en animaux sans raison, et même peut-être en végétaux...

En ce qui concerne enfin les actes humains, Platon, après Socrate, mais plus clairement que lui, établit la vérité fondamentale de la philosophie morale : ce n'est pas le plaisir ni la vertu, ni aucun bien particulier, c'est Dieu même et Dieu seul qui est le Bien de l'Homme. Mais comment l'homme prend-il possession de son Bien? En se rendant autant que possible, répond Platon, semblable à lui, par le moyen de la vertu et de la contemplation. Platon approfondit aussi, bien que d'une manière insuffisante, la notion de la vertu et il ébauche la théorie des quatre vertus cardinales, Prudence, Justice, Force, Tempérance; il enseigne qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre; et dans la *République* (44) il fait du juste persécuté un portrait si noble et si pur qu'on y croit voir passer on ne sait quel reflet du divin Visage. Mais son intellectualisme outré lui fait méconnaître la différence qui sépare les actes de l'intelligence pratique et ceux de l'intelligence spéculative, et confondre la

vertu, qui suppose la rectitude de la volonté, avec la science, qui perfectionne la seule raison. En conséquence il applique à faux ce principe, vrai en lui-même, que la volonté suit toujours la conduite de l'intelligence, et il déclare que le péché n'est imputable qu'à un défaut de science, et que personne ne fait le mal en le voulant : « tout pécheur n'est qu'un ignorant ». Théorie qui conduit, malgré Platon d'ailleurs, à ruiner le libre arbitre. — Dans sa philosophie de la société, la même tendance idéaliste et rationaliste lui fait appliquer à faux ce principe vrai que la partie est pour le tout, en sorte que dans sa République idéale, gouvernée par les philosophes, tous les individus sont pour le bien exclusif de l'État, à qui appartiennent tous les droits, et qui dispose souverainement de tout ce qui peut être possédé à un titre quelconque, depuis les biens matériels jusqu'aux femmes et aux enfants, à la vie et à la liberté des citoyens (*communisme absolu*).

18. — Les erreurs de Platon dérivent surtout, semble-t-il, de son parti-pris passionné pour la culture mathématique, qui le conduit à mépriser la réalité empirique. Elles dérivent aussi d'une conception trop ambitieuse de la philosophie, en laquelle Platon, bien qu'avec plus de mesure et de discrétion que les Sages de l'Orient, voudrait trouver la purification et le salut, et la vie de tout l'homme.

Aussi bien est-ce à cause des principes d'erreur latents dans le platonisme que l'on verra se rattacher à Platon, plus ou moins directement, toutes les grandes chimères philosophiques qui tendront d'une manière ou de l'autre à traiter l'homme comme un esprit pur.

Mais chez Platon lui-même on peut dire que ces principes d'erreur ont été maintenus dans une atmosphère trop pure pour pouvoir donner tout leur fruit

et vicier l'essence même de la pensée. C'est pourquoi un saint Augustin pourra tirer tant de vérités du vieux trésor platonicien.

La pensée de Platon travaille en amplitude, et cherche à embrasser toutes choses en une seule étreinte. Mais sa sagesse supérieure et merveilleusement intuitive l'empêche d'arrêter d'une manière irréparable et de figer en une doctrine définitive bien des attitudes qui restent chez lui mouvantes. Là où se trouve un point faible, et où un autre insisterait, il passe. En sorte que ce qui est en soi une marque d'imperfection, — le vague, l'imprécis, l'inachevé où il demeure si souvent, et ce mode d'exposition plus esthétique que scientifique, qui ne procède que par métaphores ou symboles, et que saint Thomas juge à bon droit sévèrement, (45) — en fait lui est salutaire, et préserve d'une déformation trop dommageable les vérités qu'il a su conquérir. A ce point de vue on pourrait dire que le platonisme est faux si on le prend comme système, à l'état d'*être*, mais que si on le prend à l'état de *devenir*, comme mouvement menant à un terme autre que lui, il a été dans la genèse de la vraie philosophie une précieuse forme de passage.

§ 2. — *Aristote.*

19. — Pour dégager toutefois cette vérité, il a fallu le puissant redressement opéré par Aristote. En mettant en pièces le système de son maître, Aristote a su ajuster au réel les principes formels que celui-ci avait découverts et qu'il appliquait à faux, et ramener les grandes vues de Platon à la mesure d'un *bon sens* transcendant; et il a ainsi sauvé de la pensée de Platon tout ce qui avait en soi principe de vie.

Aristote, corrigeant Platon, réussit à assurer d'une façon définitive les prises de l' intelligence humaine sur la réalité.

Il a fait bien plus encore. Il a fondé pour toujours la vraie Philosophie. S'il a sauvé ce qu'il y avait

de juste et de bon, non seulement en Platon, mais dans tous les anciens penseurs de la Grèce, et s'il a mené à bien la grande œuvre de synthèse que Platon avait tentée prématurément, c'est qu'il a réussi à assurer d'une façon définitive les prises de l'intelligence humaine sur la réalité. Son œuvre n'est pas seulement le fruit parfait de la sagesse grecque, purifiée des erreurs de Platon, et des traces étrangères qu'on rencontre chez lui, elle contient aussi le germe entièrement formé, et dont les virtualités comportent un développement illimité, de la sagesse universellement humaine.

On peut dire que jusqu'à Aristote la philosophie était en état de formation embryonnaire ou de *devenir*. Désormais, une fois formée, elle pourra se développer sans fin. *Inventum philosophicum semper perfectibile.*

En fait cependant, après Aristote, la pensée grecque en décadence ne saura pas rester fidèle à la vérité. Elle recevra encore beaucoup d'enrichissements matériels, mais pour l'essentiel elle fera dévier la philosophie au lieu de la perfectionner (46).

1.) Pendant vingt ans Aristote a suivi les leçons de Platon. Mais c'était un disciple redoutablement armé pour la critique : personne n'a réfuté avec plus de force que lui l'idéalisme platonicien, ni mieux montré l'impossibilité d'un système qui met hors des choses la substance de celles-ci.

Il est bien vrai que les essences des choses sont, comme le voulait Socrate, l'objet premier de l'intelligence, bien vrai aussi, comme l'a vu Platon, que l'essence de Pierre, de Paul et de Jean c'est l'humanité ou *nature humaine*, abstraction faite des caractères individuels propres à Pierre, Paul ou Jean en particulier. Mais cette essence n'existe sous cet *état* universel que dans une intelligence, — dans notre esprit (47) qui la tire ou l'*abstrait* des choses, en lesquelles elle existe sous un *état* d'individualité (48), — et d'autre part c'est seulement dans sa constitution intelligible (comme ne

pouvant être pensée qu'avec tels attributs), ce n'est pas dans son existence réelle qu'elle est éternelle et nécessaire. En sorte que les essences des choses périssables n'existent pas séparées des choses ou à l'état pur, et que tout le monde platonicien des Idées-Archétypes est simple fiction.

Ce qu'il faut dire, comme nous le verrons plus tard en détail, c'est qu'il y a dans les choses un élément intelligible et immatériel, — appelé « forme » par Aristote, — en raison duquel elles ont telle ou telle nature ou essence. Mais ce principe n'est pas séparé des choses, il est dans les choses elles-mêmes, il entre dans la constitution de leur substance. Et dès lors les choses individuelles, changeantes et périssables, ne sont plus des ombres illusoires, elles sont la réalité.

S'il y a des réalités plus hautes, il n'y en a pas de plus immédiatement accessibles pour nous. Si le monde sensible est comme une ressemblance imparfaite de la pure spiritualité de la vie divine, c'est là un être qui ressemble à un autre être, et non une simple image ne subsistant pas en soi. Si ce monde est soumis au devenir, il n'est pas devenir pur, mais il y a en lui des réalités stables et substantielles. S'il n'y a pas de science du singulier sensible *comme tel*, une science est possible pourtant de la réalité sensible, parce qu'il y a, incarné pour ainsi dire dans cette réalité, quelque chose d'intelligible et d'immatériel.

Ainsi le monde des corps n'est pas objet de pure opinion, exprimable seulement en mythes et en apologues, il est objet de science, d'une science qui est la Physique. Aristote est le véritable fondateur de la Physique (*a*). Avec une puissance incomparable il a soumis la mobilité à l'immuable lumière de l'intelli-

(*a*) La Physique expérimentale d'Aristote (science des phénomènes) est un magnifique édifice intellectuel complètement ruiné par des erreurs de fait. Mais sa Physique philosophique (science de l'être mobile comme tel) contient les fondements et les principes de toute vraie philosophie de la nature.

gence, en montrant qu'il y a dans ce qui change des lois qui ne changent pas, en nous livrant la nature du mouvement lui-même, de la génération et de la corruption, en distinguant enfin les quatre sortes de causes qui sont en jeu dans le monde sensible.

Résumant lui-même, en termes singulièrement roides et sévères, sa longue argumentation contre la théorie des Idées, — Platon, dit-il, méconnaît entièrement la vraie nature de la cause formelle, en la séparant des choses. « En croyant découvrir la substance des choses visibles, il n'a fait qu'imaginer d'autres substances à côté d'elles. Et quant à savoir comment les Idées ainsi posées sont les substances de ces choses, il ne répond que par des mots vides, la « participation » qu'il invoque n'étant rien du tout. » — Dès lors il ne peut plus rien dire de satisfaisant sur la nature, et transférant aux Idées toute causalité comme toute réalité véritable, il demeure incapable d'assigner le rôle de la causalité efficiente et de la causalité finale dans l'activité des choses. « Il néglige » donc « la cause efficiente principe du changement. » — « Il laisse également de côté ce pour quoi agissent toute intelligence et toute nature, la cause finale... C'est que de nos jours les Mathématiques ont absorbé la Philosophie, et qu'on prétend expliquer avec elles tout le reste des choses... »

« Quant au mouvement, si les Idées sont immobiles, » il n'y a pas de Mouvement-Archétype dans le monde des Idées; mais alors « d'où le mouvement peut-il venir » selon le système platonicien? « Or en ôtant le mouvement on supprime du même coup toute investigation de la nature (49) ».

2.) La réfutation de la théorie des Idées entraîne logiquement la critique et la rectification de toutes les autres parties du système platonicien. En ce qui concerne la connaissance humaine, Aristote montre que

la Physique, la Mathématique et la Métaphysique ou Philosophie première sont bien trois sciences différentes, mais différentes par leur objet, non par la faculté qu'elles mettent en œuvre, et qui est pour elles trois la raison. Il montre aussi et surtout, par cette admirable analyse de l'*abstraction*, qui commande toute la philosophie, que nos idées ne sont pas innées, comme les souvenirs de ce que nous aurions vu avant de naître, mais qu'elles viennent des sens par l'effet de l'activité de l'esprit.

En ce qui concerne l'âme humaine, si, par réaction contre la métempsychose platonicienne, et par excès de prudence scientifique, il s'abstient de rien rechercher sur la condition où elle se trouvera après la mort, il fonde du moins sur des bases inébranlables la doctrine spiritualiste, en établissant d'une part, — contre le dualisme de Platon, — l'unité substantielle de l'être humain, composé de deux parties substantielles incomplètes et complémentaires, d'autre part, — contre les matérialistes, — la spiritualité des opérations de l'intelligence (et de la volonté); et il crée ainsi la seule psychologie capable d'assimiler et d'interpréter l'immense matériel de faits qu'accumulera l'expérimentation moderne.

En ce qui concerne enfin les actes humains, il fait voir, par sa distinction du jugement spéculatif (qui dépend de l'intelligence seule) et du jugement pratique (qui dépend aussi de la volonté) comment le libre arbitre est possible et comment le pécheur fait le mal qu'il connaît; il met au point le concept et la théorie de la vertu, et il fixe, en ce qui concerne surtout les vertus cardinales et l'analyse des actes humains, les traits principaux de ce que sera dans l'ordre naturel l'enseignement moral chrétien.

20. — Mais ce n'est pas seulement dans son rapport avec Platon, c'est dans son rapport avec *ce qui est*, et

d'une manière absolue, qu'il faut voir Aristote. Car Platon n'a fait que lui fournir l'occasion de se mesurer lui-même avec l'être. Aristote est sorti vainqueur de ce combat, nous donnant par ses grands concepts de la *Puissance* et de l'*Acte*, de la *Matière* et de la *Forme*, des *Catégories*, des *Transcendentaux*, des *Causes*, les armes qu'il nous faut pour le mener à notre tour, et nous apprenant, vrai maître de sagesse, à nous élever de la considération des choses visibles et périssables à celle du vivant impérissable qui ne change pas. « Immobile dans son activité pure, cet être n'est soumis à aucune sorte de changement... Tel est le principe dont dépend le ciel et la nature. Son bonheur ressemble aux joies suprêmes que nous ne pouvons goûter qu'un instant, mais lui il le possède éternellement. Son bonheur c'est son acte... c'est l'acte de la souveraine intelligence, la pensée pure se pensant elle-même... Il est admirable que Dieu ait toujours la joie que nous n'avons que parfois, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore; or c'est ainsi qu'il l'a. Et il a la vie. Car l'acte de l'intelligence est une vie. Or Dieu est cet acte même à l'état pur. Il est donc sa propre vie : cet acte subsistant en soi, telle est sa vie éternelle et souveraine. C'est pourquoi l'on dit qu'il est un vivant éternel et parfait; parce que la vie qui dure éternellement existe en Dieu, car il est cela, la vie même. (50) » Et ce Dieu est parfaitement un, absolument unique. « Ceux qui prennent pour principe le nombre mathématique, et une suite indéfinie d'essences sans lien entre elles, font de l'univers une collection décousue de choses agissant sans ordre. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés, et, selon le mot d'Homère, *la pluralité des chefs ne vaut rien. Qu'il n'y ait qu'un chef.* (51) »

C'est ainsi qu'Aristote, comme le remarque Alexandre d'Aphrodise dans un beau passage de son *Commentaire sur la Métaphysique* (52), « nous conduit

des choses qui sont les dernières en elles-mêmes, et qui pour nous sont les plus connues, jusqu'au père qui a fait toutes choses, à Dieu très vénérable, et nous montre que de même que le fondeur est la cause qui fait l'unité de la sphère et de l'airain, de même la puissance divine, faiseuse d'unité et fabricatrice des choses, est pour tous les êtres la cause qui fait qu'ils sont ce qu'ils sont. »

Aristote est en même temps l'esprit le plus positif et l'esprit le plus métaphysicien. Logicien rigoureux, mais aussi réaliste toujours en éveil, il se plie sans effort aux exigences de ce qui est, et accueille en sa pensée toutes les variétés de l'être sans jamais rien forcer ni déformer, avec une puissance et une liberté d'esprit qui ne seront surpassées que par la candeur limpide et la force angélique de saint Thomas d'Aquin. Mais toute cette richesse est ordonnée dans la lumière des principes, assujettie, classée, mesurée, dominée par l'intelligence; et c'est là l'œuvre même de la sagesse, sagesse encore tout humaine, et qui, toutefois, placée en haut, embrasse d'un seul regard l'universalité des choses.

Pourtant la pensée d'Aristote travaille moins en amplitude qu'en profondeur. Il s'inquiète peu de faire voir les proportions et les vastes ensembles de sa doctrine; il s'applique avant tout à saisir avec une méthode absolument sûre et une précision sans défaut ce que chaque nature à connaître a de plus original et de plus intime, de plus *elle-même*. C'est ainsi qu'il n'a pas seulement organisé la science humaine, et établi sur leurs bases la Logique, la Biologie, la Psychologie, la Philosophie naturelle, la Métaphysique, l'Éthique et la Politique, mais qu'il a aussi taillé le diamant d'une multitude de définitions ou de sentences précieuses où resplendissent les feux du réel.

Aussi bien doit-on dire sans hésiter qu'Aristote est

tout à fait unique parmi les philosophes, unique par le génie, par les dons, par l'œuvre. Il est dans l'ordre que ce qui est beau soit difficile, et que ce qui est difficile soit rare. Mais s'il s'agit d'une œuvre extraordinairement difficile, et en elle-même, et par les conditions qu'elle suppose, il est à croire qu'un seul ouvrier se rencontrera pour s'en acquitter. D'autre part un édifice bien construit n'est pas élevé d'ordinaire sur le plan de plusieurs architectes, mais sur le plan d'un seul. Si donc la sagesse humaine ou philosophie devait être un édifice suffisamment bien construit, il fallait qu'après une longue préparation historique, les fondements en fussent posés un jour par un seul. Sur ces fondements des milliers d'artisans pourront construire à leur tour, car la science ne grandit que par l'effort commun des générations humaines, et elle ne sera jamais achevée. Mais il aura fallu un seul maître-architecte (53).

C'est pourquoi, malgré les erreurs, imperfections ou insuffisances qui marquent chez lui les limites de la raison humaine (54), Aristote est bien par excellence le Philosophe, comme saint Thomas est le Théologien (55).

21. — Aristote est né en 384 à Stagire en Thrace (56). Il était fils d'un médecin appelé Nicomaque, de la famille des Asclépiades, qui, dit-on, remontait jusqu'à Esculape. A dix-huit ans il devint l'élève de Platon, et jusqu'à la mort de celui-ci (347) il suivit ses leçons. Après la mort de Platon il se rendit à Atarnée en Mysie, où régnait Hermias, puis à Mytilène, ensuite il séjourna huit ans auprès de Philippe roi de Macédoine. Alexandre l'eut pour précepteur. Après qu'Alexandre eût commencé à régner, Aristote vint à Athènes et fonda son école au Lycée (gymnase dédié à Apollon Lycien). Il

enseignait en se promenant avec ses élèves sous les ombrages du Lycée, de là le nom de Péripatéticiens donné à ses disciples. Il séjourna douze ans à Athènes. Le parti antimacédonien ayant porté contre lui l'accusation d'impiété, à l'occasion d'un hymne jadis composé par lui sur la mort de son ami Hermias, il se retira à Chalcis où il mourut âgé de soixante-trois ans (322).

On rapporte que son amour pour l'étude lui suggéra l'idée de travailler en tenant dans la main une boule de cuivre qui, s'il venait à s'endormir, le réveillait en tombant dans un bassin de métal. Philippe et Alexandre mirent leurs immenses ressources à sa disposition pour favoriser ses recherches. Il écrivit des livres destinés au public (dialogues), qui sont tous perdus, — Cicéron vantait leur éloquence, *flumen aureum orationis fundens Aristoteles* (Acad. II, 38, 119), — et des livres « acroamatiques » où est résumé l'enseignement oral qu'il réservait à ses disciples, et dont la plupart nous sont parvenus (57).

Ces livres ont une histoire fort curieuse, qui nous est racontée par Strabon, et qui illustre aussi bien que les remarques de Pascal sur le nez de Cléopâtre le rôle des petites causes dans les destinées humaines. A la mort du philosophe ils passèrent avec sa bibliothèque à son disciple et successeur Théophraste, ensuite à un élève de Théophraste nommé Nélée, ensuite aux héritiers de Nélée. Ceux-ci, de crainte qu'on ne les leur prît pour la bibliothèque des princes de Pergame, les enfouirent dans un souterrain. Ils moururent à leur tour. Les manuscrits d'Aristote étaient perdus. — Ils restèrent perdus pendant un siècle et demi ; et ce n'est qu'à la bonne fortune d'un heureux bibliophile qu'ils durent de revoir le jour. Vers l'an 100 avant J.-C., les descendants des héritiers de Nélée les ayant découverts, (en fort mauvais état, comme bien on pense) les vendirent à prix d'or à un riche amateur de livres, Appellicon de Téos, qui les publia avec une foule de fautes ; en 86 avant J.-C., lors de la prise d'Athènes par les Romains, ils passèrent aux mains de Sylla. Le grammairien Tyrannion les eut entre les mains, et les utilisa ; enfin Andronicus de Rhodes en dressa le catalogue et les édita (58). Alexandre d'Aphrodise (IIe siècle de notre ère), les néoplatoniciens Porphyre (IIIe siècle) Thémistius, (IVe siècle) Simplicius, Philopon (VIe siècle) les commentèrent.

La culture scolastique, qui s'est développée à partir du VIIIe siècle dans l'occident chrétien, ignora longtemps les livres originaux d'Aristote, exception faite pour l'*Organon* (traités concernant la Logique) que Boèce (480-526) avait traduit en latin (59). Elle n'ignorait pas cependant sa pensée, que tant d'auteurs secondaires avaient vulgarisée, et qui faisait partie intégrante de cette grande culture philosophique de l'antiquité, à dominante platonicienne il est vrai, que les Pères, saint Augustin surtout, avaient recueillie, et mise au service de la foi. Dans les écoles chrétiennes on enseignait la logique d'Aristote, sur le texte de Boèce. Mais c'est seulement vers la fin du XIIe siècle que les écrits du Philosophe (Physique, Métaphysique, Éthique) commencèrent d'arriver aux scolastiques, grâce surtout, semble-t-il, à l'ardente polémique menée à cette époque par les Docteurs chrétiens contre la philosophie des Arabes, auxquels ces écrits avaient été transmis, (avec les commentaires des néoplatoniciens, dans une version syriaque traduite elle-même ensuite en arabe), et qui prétendaient se fonder sur eux. Accueillis d'abord avec grande défiance, (60) à cause de la voie même par laquelle ils arrivaient, et des erreurs dont les affublaient les commentateurs arabes, tous les livres d'Aristote furent bientôt traduits en latin, d'abord sur le texte arabe, ensuite (61) sur le texte grec (62).

22. — Alors se fit la rencontre de la sagesse humaine et de la Vérité divine, d'Aristote et de la Foi. Toute vérité appartient de droit à la pensée chrétienne, comme les dépouilles de l'Égypte appartenaient aux Hébreux. *Quaecumque igitur apud omnes praeclara dicta sunt, nostra christianorum sunt* (63), parce que, selon le mot de saint Ambroise souvent cité par saint Thomas, *toute vérité, qui que ce soit qui la dise, est du Saint-Esprit* (64). Mais il faut que quelqu'un réalise cette

prise de possession, il a fallu que quelqu'un fît passer au service royal du Christ la merveilleuse intellectualité d'Aristote. Cette œuvre, commencée par Albert le Grand (1193-1280) fut conduite, achevée et consommée par saint Thomas d'Aquin (1225-1274). Elle supposait réunies les conditions les plus rares : la fleur de civilisation du temps de saint Louis, l'admirable organisation de l'Ordre de Saint-Dominique, le génie de saint Thomas (*a*).

Saint Thomas introduit la philosophie d'Aristote dans la lumière du Christ.

Saint Thomas, que l'Église a proclamé Docteur par excellence, *Doctor communis Ecclesiae*, et dont elle a fait le maître universel de son enseignement, n'a pas seulement transporté dans le domaine de la pensée chrétienne la philosophie d'Aristote en son intégrité, pour en faire l'instrument d'une synthèse théologique incomparable; il a encore et du même coup surélevé et pour ainsi dire transfiguré cette philosophie.

Il l'a purifiée de toute trace d'erreur, — dans l'ordre philosophique s'entend, car dans l'ordre des sciences d'observation ou sciences des phénomènes, saint Thomas ne pouvait pas plus qu'Aristote éviter les erreurs admises de son temps, erreurs sans portée du reste en ce qui concerne la philosophie elle-même; il l'a fortement et harmonieusement systématisée, il en a approfondi les principes, dégagé les conclusions, élargi l'horizon, et s'il n'en a rien retranché, il y a ajouté beaucoup, l'enrichissant de l'immense trésor

(*a*) Pour que cette œuvre pût s'accomplir il fallait aussi que la pensée chrétienne se trouvât déjà puissamment constituée dans l'ordre philosophique et théologique, — grâce aux Pères et grâce à la scolastique antérieure à saint Thomas. C'est ainsi que l'œuvre d'Albert le Grand et de saint Thomas a consisté non à *changer* mais au contraire à *achever* la philosophie chrétienne, à lui donner la *forme* de l'âge parfait. Si les contemporains ont été frappés surtout de la *nouveauté* de cette œuvre, — nouveauté d'achèvement, non d'altération, — c'est que tout passage à l'état parfait doit nécessairement surprendre ceux qui y assistent de près, et qui peuvent être attachés par routine à certains aspects de l'état imparfait comme tel. On trouvera quelques indications sur l'accueil fait à saint Thomas par ses contemporains dans le résumé historique que nous donnerons à la fin de ces Eléments de Philosophie.

de la tradition latine et chrétienne, restituant à leur juste place bien des vues de Platon, créant sur certains points fondamentaux (sur la question de l'essence et de l'existence par exemple), des ensembles tout nouveaux, et faisant preuve en tout cela d'un génie philosophique aussi puissant que celui d'Aristote. Enfin et surtout, par son génie proprement théologique usant de la philosophie d'Aristote comme d'un *instrument* de la science sacrée, laquelle est en nous « comme une impression de la science de Dieu (65) », il a élevé cette philosophie au-dessus d'elle-même, en l'attirant dans une lumière supérieure qui en fait resplendir la vérité d'une façon plus divine qu'humaine. Entre Aristote vu dans Aristote, et Aristote vu dans saint Thomas, il y a la même différence qu'entre une cité aperçue à la lueur de torches promenées par les hommes, et la même cité apparue dans les rayons du soleil du matin.

C'est pourquoi, encore que saint Thomas soit avant tout un théologien, il convient de dire *philosophie thomiste*, aussi bien, et mieux peut-être, que *philosophie aristotélicienne* (*a*).

Notes, ou signes extérieurs de la vraie Philosophie :

23. — Cette philosophie d'Aristote et de saint Thomas est à vrai dire, selon le mot d'un philosophe moderne, la *philosophie naturelle de l'esprit humain;* elle développe en effet et porte à sa perfection ce qu'il y a de plus profondément et de plus authentiquement naturel en notre intelligence, en ses connaissances premières comme en son mouvement vers le vrai.

Philosophie naturelle de l'esprit humain,

Elle est aussi la *philosophie de l'évidence*, fondée à la fois sur l'évidence expérimentale des données des

Philosophie de l'évidence,

(*a*) Ajoutons qu'il convient de *commencer par la Somme théologique la lecture de saint Thomas*. C'est là un conseil sur lequel on ne saurait trop insister. L'étude de la Philosophie doit précéder celle de la Théologie, mais à côté des études proprement dites, et pour le profit de l'esprit, la lecture de la Somme théologique, — bien que l'ordre qui y est suivi soit tout différent de l'ordre philosophique, — pourrait et devrait être commencée aussitôt après la première année de philosophie, et poursuivie dès lors d'une manière continue.

sens et sur l'évidence intellectuelle des premiers principes, — la *philosophie de l'être*, s'appuyant tout entière et se réglant sur ce qui est, et se pliant fidèlement à toutes les exigences du réel, — *la philosophie de l'intelligence*, à qui elle se confie comme à la faculté du vrai, et qu'elle forme par une discipline souverainement purificatrice. Par là même elle apparaît aussi comme *universelle*, en ce sens qu'elle n'est pas l'expression d'une nationalité ni d'une classe ni d'un groupe ni d'un tempérament ni d'une race ni d'une ambition ni d'une mélancolie ni d'un besoin pratique, mais l'expression et le fruit de la raison, qui est partout la même; en ce sens également qu'elle est capable de conduire les intelligences d'élite jusqu'à la science la plus haute et la plus ardue, sans jamais manquer à ces certitudes vitales, spontanément acquises par toute raison droite, qui constituent le domaine universellement humain du *sens commun*. Elle apparaît encore comme *continue et perdurable* (*philosophia perennis*) en ce sens qu'avant qu'Aristote et saint Thomas l'aient constituée scientifiquement et comme philosophie, elle existait depuis le premier jour dans sa racine, à l'état préphilosophique, comme instinct de l'intelligence, et comme connaissance naturelle des premières conclusions de la raison; et en ce sens que depuis sa fondation comme philosophie elle est demeurée stable et progressive dans sa grande vie traditionnelle, tandis que toutes les autres philosophies se succédaient sans durer. Elle apparaît enfin comme incomparablement *une*, tant parce qu'elle est la seule à assurer au savoir humain — métaphysique et sciences — son harmonie et son unité, que parce qu'elle réalise elle-même le maximum de cohérence dans le maximum de complexité, et qu'on ne peut négliger le moindre de ses principes sans fausser, par les répercussions les plus imprévues, toutes sortes d'aspects du réel.

de l'être,

de l'intelligence,

Philosophie universelle,

perdurable,

et une.

Tels sont quelques-uns des signes extérieurs qui nous manifestent sa vérité, avant même que nous ayons pu la pénétrer, et constater directement son évidence intrinsèque et sa nécessité rationnelle.

II. — CONCLUSIONS (*a*)

La philosophie est

24. Définition de la philosophie. — La philosophie nous était apparue tout d'abord comme la *sagesse humaine*. Maintenant que nous savons mieux, par l'histoire même de sa genèse, en quoi consiste cette sagesse et de quoi elle s'occupe, nous pouvons essayer de dire avec plus de précision ce qu'est la philosophie.

[Considérons pour cela la philosophie *par excellence* (Philosophie première ou Métaphysique). Ce que nous dirons d'elle en un sens absolu (*simpliciter*) pourra s'appliquer sous un certain rapport (*secundum quid*) aux autres parties de la philosophie.]

1.) La philosophie est-elle une « sagesse » *de conduite ou de vie*, qui consisterait à *bien agir*, au sens où nous appelons parfois *sage* celui qui est *vertueux?* (Les Anglais, en ce sens-là, disent *bon.*) Non, la philosophie est une sagesse qui consiste à

CONNAITRE.

2.) Connaître *comment?* — Connaître au sens plein et parfait du mot, c'est-à-dire *avec certitude*, et en pouvant dire *pourquoi* la chose est telle qu'on la dit, et ne peut pas être autrement,

la connaissance scientifique

CONNAITRE PAR LES CAUSES.

La recherche des causes est en effet la grande affaire

(*a*) Les controverses concernant les conclusions indiquées ici, seront étudiées dans la Logique Majeure et dans la Critique.

des philosophes, et la connaissance dont ils s'occupent n'est pas une connaissance simplement probable, comme celle que procurent les orateurs par leurs discours, c'est une connaissance capable de nécessiter l'intelligence, comme celle que les géomètres procurent par leurs démonstrations. Mais qu'est-ce qu'une connaissance *certaine par les causes?* C'est ce qu'on appelle une science. La Philosophie est une science.

3.) Connaître *par quel moyen*, grâce à quelle lumière? Connaître par la raison, grâce à ce qu'on appelle

que la raison naturelle

LA LUMIÈRE NATURELLE

de l'intelligence humaine. C'est là le caractère commun de toute science purement humaine (par opposition à la théologie.)

Ce qui règle la philosophie, le critérium de vérité qu'elle emploie, c'est donc l'*évidence* de l'objet.

Le moyen ou la lumière *par quoi* une science atteint les choses, c'est ce qu'on nomme en langage technique le *lumen sub quo* de cette science, la lumière sous laquelle elle saisit l'objet qu'elle connaît, (appelé lui-même *objet quod*). Les diverses sciences ont chacune une lumière distincte (*lumen sub quo, medium seu motivum formale*) qui répond aux principes formels moyennant lesquels elles atteignent leur objet. Mais ces divers principes ont ceci de commun qu'ils sont tous connus de nous par l'exercice spontané de notre intelligence, prise comme moyen naturel de connaître, autrement dit par la *lumière naturelle de la raison*, — et non pas, comme les principes de la théologie, par une communication surnaturelle faite aux hommes (révélation) et par la lumière de la foi.

C'est maintenant l'objet *quod* de la philosophie qu'il nous reste à considérer.

4.) Connaître *quoi?* Pour répondre à cette question, rappelons-nous de quoi s'occupent les divers philosophes dont nous résumions plus haut les doctrines.

Ils s'occupent de toutes choses, — de la connaissance elle-même et de ses procédés, de l'être et du non-être, du bien et du mal, du mouvement, du monde, des êtres vivants et non vivants, de l'homme, de Dieu...

nous procure de toutes choses (objet matériel de la philosophie)

La philosophie s'occupe donc de toutes choses, c'est une *science universelle*. Est-ce à dire que la philosophie absorbe en elle toutes les sciences, et qu'elle est la science unique dont toutes les autres ne seraient que des parties, ou bien qu'elle s'absorbe elle-même dans les autres sciences, dont elle ne serait que la collection ordonnée ou la systématisation? Non, elle a sa nature et son objet propres, et elle est distincte des autres sciences; sinon elle ne serait rien, et les divers philosophes dont nous résumions plus haut les doctrines auraient traité de problèmes inexistants (66). Or que la philosophie soit quelque chose de réel, et que les problèmes dont elle s'occupe soient les plus nécessaires à étudier, cela ressort avec évidence de l'impossibilité naturelle où se trouve l'esprit humain de ne pas se poser les questions traitées par les philosophes, et qui engagent des principes auxquels sont liées les certitudes de toutes les sciences.

« Vous dites qu'il faut philosopher? disait Aristote dans un dilemme célèbre. Alors il faut en effet philosopher. Vous dites qu'il ne faut pas philosopher? Alors il faut encore philosopher (pour le démontrer). De toute manière il est nécessaire de philosopher. » (67)

Mais comment la philosophie peut-elle être *une science à part*, si elle s'occupe de toutes choses? Ici il faut nous demander *à quel point de vue* elle s'occupe de toutes choses, ou encore qu'est-ce qui *directement et par soi-même* l'intéresse en toutes choses : si elle s'occupe de l'homme par exemple, est-ce pour savoir le nombre de ses vertèbres ou les causes de ses maladies? Non, c'est l'affaire de l'anatomie et de la méde-

cine, la philosophie s'occupe de l'homme pour savoir par exemple s'il a une intelligence qui le distingue absolument des autres animaux, s'il a une âme, s'il est fait pour jouir de Dieu ou pour jouir des créatures, etc. Lorsqu'on sait cela, on ne peut pas aller poser d'autres questions plus loin et plus haut. Disons que la philosophie va chercher dans les choses, non pas le pourquoi le plus rapproché des phénomènes qui tombent sous nos sens, mais au contraire le pourquoi le plus éloigné de ces phénomènes, le pourquoi le plus élevé, celui au delà duquel ne peut pas remonter la raison. C'est ce qu'on exprime en langage philosophique en disant que la philosophie ne s'inquiète pas des *causes secondes* ou *des raisons prochaines* (*a*), mais au contraire des *causes premières*, ou des principes suprêmes, ou des *raisons les plus élevées*.

De plus nous avons vu que la philosophie connaît les choses par la lumière naturelle de la raison. Disons donc qu'elle s'inquiète des causes premières ou des principes suprêmes qui concernent *l'ordre naturel*.

Lorsque nous disions que la philosophie s'occupe de *tout*, de tout ce qui est, de tout ce qu'on peut connaître, nous ne parlions pas d'une manière assez précise, nous montrions la matière sur laquelle elle porte, ou son *objet matériel*, nous ne faisions pas voir à quel point de vue et sous quelles déterminations cette matière l'intéresse, nous n'assignions pas son *objet formel* ou son *point de vue formel*. L'objet formel d'une science est la détermination moyennant laquelle elle atteint quelque chose, ou encore c'est ce qui *par soi-même* et *avant tout* est considéré par elle, et ce en raison de quoi elle considère tout le reste (*b*) : et ce que la philosophie considère ainsi formellement dans les

par les causes premières (objet formel de la philosophie).

(*a*) *Prochaines*, c'est-à-dire proches du détail des phénomènes qui tombent sous nos sens

(*b*) « Quod per se primo haec scientia considerat et sub cujus ratione caetera omnia cognoscit. »

choses, et au point de vue de quoi elle considère tout le reste, ce sont

LES CAUSES PREMIÈRES

ou les principes suprêmes des choses, en tant que ces causes ou principes se rapportent à l'ordre naturel.

L'objet matériel d'une faculté, d'une science, d'un art, d'une vertu, c'est tout simplement la chose ou la matière — sans plus — à laquelle s'applique cette faculté, cette science, cet art, cette vertu. Ainsi la chimie a pour *objet matériel* les corps non vivants ; le sens de la vue, les choses placées devant nous. Mais cela ne suffit pas à distinguer la chimie de la physique par exemple, qui s'occupe aussi des corps non vivants, ni à distinguer la vue du toucher. Pour définir exactement la chimie il faudra dire qu'elle a pour objet les changements profonds (changements substantiels) des corps non vivants; de même il faudra dire que la vue a pour objet la couleur. On aura ainsi assigné leur *objet formel* (*objectum formale quod*), c'est-à-dire ce qui *par sa nature même et immédiatement*, ou encore *par soi-même et directement*, ou encore *nécessairement et avant tout* (ces expressions s'équivalent et répondent à la formule latine *per se primo*) est atteint ou considéré dans les choses par cette science, cet art ou cette faculté, et ce en raison de quoi ils atteignent ou considèrent tout le reste.

Ainsi, parmi toutes les connaissances humaines la philosophie seule a pour objet *tout ce qui est*. Mais elle ne cherche en tout ce qui est que les *premières causes*. Les autres sciences au contraire ont pour objet *telle ou telle partie* de ce qui est, dont elles ne cherchent que les *causes secondes* ou les *principes prochains*. C'est dire que la philosophie est la plus haute des connaissances humaines.

C'est dire aussi que la philosophie est bien une *sagesse*, car le propre de la *sagesse* est de considérer les causes les plus élevées, *sapientis est altissimas causas considerare*. Ainsi dans un petit nombre de principes elle tient la nature entière, et elle enrichit l'intelligence sans la charger.

5.) Tout ce que nous venons de dire convient purement et simplement à la Philosophie première ou Métaphysique, mais peut être étendu à la philosophie tout entière, prise comme un ensemble dont la Métaphysique est la partie capitale. (68) On dira alors que la philosophie prise en général est un *corps de sciences* universel (69), qui a pour *point de vue formel* (70) les causes premières (soit les causes *absolument* premières, les principes *absolument* premiers : objet formel de la Métaphysique ; soit les causes premières *dans un certain ordre*, les principes suprêmes *dans un ordre donné*, objet formel des autres sciences philosophiques). On dira également que la Métaphysique mérite le nom de sagesse purement et simplement (*simpliciter*), et que les autres parties de la philosophie le méritent sous un certain rapport (*secundum quid*).

Conclusion I. — *La philosophie est la connaissance scientifique qui par la lumière naturelle de la raison considère les causes premières ou les raisons les plus élevées de toutes choses;* ou encore : *la connaissance scientifique des choses par les premières causes, selon que celles-ci concernent l'ordre naturel.*

a) La difficulté d'une telle connaissance est précisément en raison de sa hauteur. C'est pourquoi le philosophe, qui s'applique à la connaissance la plus élevée, doit être personnellement le plus humble des hommes d'étude ; — ce qui ne saurait l'empêcher de défendre comme c'est son devoir la dignité de la sagesse, et sa primauté sur toutes les sciences.

b) Sous l'empire de cette considération que la philosophie a un domaine *universel*, Descartes (XVIIe siècle) voyait en elle

la science unique (*a*), dont toutes les autres ne seraient que des parties ; Auguste Comte au contraire et les positivistes (XIXe siècle) voulaient l'absorber dans les autres sciences, dont elle ne serait que la « systématisation ». On voit que les uns et les autres se sont trompés parce qu'ils n'ont pas distingué l'objet *matériel* et l'objet *formel* de la philosophie.

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

La Philosophie et l'ensemble des autres sciences ont le même objet *matériel* (tout ce qui est connaissable). Mais la Philosophie considère *formellement* les causes premières, les autres sciences considèrent formellement les causes secondes.

Descartes.

La Philosophie absorbe les autres sciences, — la Philosophie est toute science.

Auguste Comte.

Les sciences absorbent la Philosophie, — il n'y a pas de Philosophie.

c) Nous avons dit plus haut que la philosophie est une *science*, et qu'elle connaît *avec certitude*. Nous ne prétendons pas, en parlant ainsi, que la philosophie résout avec certitude *toutes* les questions qui peuvent se poser dans son domaine. Sur bien des points le philosophe doit se contenter de solu-

(*a*) Descartes employait le mot philosophie dans son acception ancienne. Pour les Anciens comme pour Descartes, le mot Philosophie désignait *l'ensemble de la connaissance scientifique*. Mais les Anciens partageaient la philosophie ainsi entendue en *plusieurs sciences distinctes*, parmi lesquelles la Métaphysique méritait par excellence le nom de Philosophie. Descartes au contraire tenait la philosophie, entendue toujours comme *l'ensemble de la connaissance scientifique*, pour une science *spécifiquement une*, (dont la Métaphysique, la Physique, la Mécanique, la Médecine et la Morale seraient les principales parties). Dès lors il ne reconnaissait plus qu'une Science unique. Pour nous, la philosophie est un corps de sciences qui tient de son point de vue *formel* (causes premières) son unité, et sa distinction d'avec les autres sciences. La partie capitale de ce corps de sciences est la Métaphysique, science spécifiquement une, dont l'objet *formel* est universel (l'être en tant qu'être).

tions probables, soit que la question dépasse la portée actuelle de sa science, comme en maintes parties de la philosophie naturelle et de la psychologie, soit qu'elle ne comporte par elle-même aucune autre solution (comme en ce qui concerne l'application des règles morales aux cas particuliers). Mais cet élément simplement probable est accidentel à la science comme telle. Et la philosophie comporte plus de certitudes, et des certitudes (certitudes métaphysiques) plus parfaites que n'importe quelle autre science purement humaine.

25. La philosophie et les sciences particulières. — Comment préciser la relation de la philosophie (et avant tout de la philosophie première ou métaphysique) avec les autres sciences?

1.) Toute science est maîtresse chez elle, en ce sens qu'elle a les moyens nécessaires et suffisants d'établir la vérité dans son domaine, et que personne n'est fondé à nier les vérités ainsi établies.

Les sciences particulières sont soumises à la philosophie, en ce sens qu'il appartient à la philosophie de les juger,

Mais il peut arriver qu'une science ou plutôt qu'un savant *se trompe* par accident dans son propre domaine. En ce cas la science en question peut sans doute se juger et se rectifier elle-même, mais il est clair qu'une science plus élevée est fondée aussi à la juger et à la rectifier, à supposer que l'erreur commise vienne heurter quelqu'une de ses vérités et tomber ainsi sous sa lumière. Or la philosophie et avant tout la philosophie par excellence ou métaphysique est la science la plus élevée. Donc il lui appartient de

JUGER

toutes les autres sciences humaines, en ce sens qu'elle condamne comme fausse toute proposition scientifique incompatible avec ses propres vérités.

Soit une proposition de physique par exemple, qui paraît incompatible avec une vérité de philosophie (*a*). Il n'appar-

(*a*) C'est ainsi qu'on peut se demander si le *principe d'inertie* tel qu'il est formulé depuis Galilée et Descartes est compatible avec le principe philosophique : *quidquid movetur, ab alio movetur.*

tient pas seulement à la Physique de juger cette proposition à la lumière de la Physique, *il appartient aussi à la Philosophie de juger cette proposition à la lumière de la Philosophie*, en déterminant si et dans quelle mesure elle est vraiment incompatible avec la vérité philosophique en question. (Si cette incompatibilité est réelle, évidemment la proposition de physique dont il s'agit n'est pas vraie, car une vérité ne peut pas être contraire à une autre vérité. Le Physicien devra donc en pareil cas s'incliner devant la Philosophie, et reprendre sur nouveaux frais son raisonnement ou ses expériences) (*a*).

Soit au contraire une proposition de philosophie qui paraît incompatible avec une vérité de physique (*b*). Il appartient à la Philosophie de juger cette proposition à la lumière de la Philosophie, et de déterminer si et dans quelle mesure elle est vraiment incompatible avec la vérité de physique en question. Mais il n'appartient pas à la Physique de juger cette proposition à la lumière de la Physique. (Si l'incompatibilité dont il s'agit est réelle, évidemment cette proposition de philosophie est fausse, car une vérité ne peut pas être contraire à une autre vérité. Le philosophe s'inclinera donc en pareil cas, non pas précisément devant la Physique, mais devant la Philosophie se jugeant elle-même au moyen de la Physique, et il devra reprendre son raisonnement sur nouveaux frais.)

de les diriger.

2.) En outre si les principes d'une science sont subordonnés aux principes d'une science plus élevée, il est clair que cette science plus élevée a une fonction de *direction* par rapport à la science inférieure. Or les principes de la philosophie (de la Philosophie première ou Métaphysique) étant les principes absolument

(*a*) Il est vrai qu'en fait nous sommes en présence, non de la Philosophie mais de philosophes, et les philosophes sont faillibles : un philosophe peut se tromper en jugeant une proposition de physique; — mais cela ne prouve pas qu'il n'a pas le droit de la juger.

Un physicien peut donc être fondé en certains cas à maintenir une proposition de physique contre un philosophe qui la déclare incompatible avec une vérité philosophique. Mais c'est qu'alors l'évidence qu'il a lui-même de cette vérité de physique lui fait conclure que le philosophe s'est trompé en portant son jugement, ou en d'autres termes qu'il n'a pas porté ce jugement *ut philosophus*, comme organe de la Philosophie. Ce n'est pas qu'il soit fondé à dénier au philosophe comme philosophe le droit de porter un tel jugement.

(*b*) C'est ainsi que la thèse philosophique du *libre arbitre* semble aux mécanistes incompatible avec le principe physique de la *conservation de l'énergie*.

premiers de toute connaissance humaine, tiennent d'une certaine manière sous leur dépendance les principes de toutes les autres sciences humaines. Donc la philosophie (la Philosophie première ou Métaphysique)

DIRIGE

les autres sciences.

a) *Les principes de la philosophie (de la Philosophie première ou Métaphysique) étant les principes absolument premiers de toute connaissance humaine, tiennent d'une certaine manière sous leur dépendance les principes de toutes les autres sciences humaines.* — Sans doute ces derniers ne dépendent pas directement des principes de la Métaphysique, comme une conclusion dépend des prémisses qui la rendent vraie. Ils sont connus spontanément par la lumière naturelle (*principia per se nota*). Mais ils ne sont pas premiers *absolument parlant*, (*simpliciter*). Et par conséquent bien qu'ils s'imposent à l'esprit indépendamment de la métaphysique, néanmoins ils supposent en réalité les principes de la métaphysique et *se résolvent* en eux ; ils peuvent être *connus* sans que soient explicitement connus les principes de la métaphysique, mais ils ne pourraient pas *être vrais* si ceux-ci d'abord n'étaient vrais. Ils leur sont en ce sens indirectement subordonnés. C'est ainsi que le principe mathématique : « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles » *se résout* en ce principe métaphysique, dont il est une « contraction » : « deux êtres identiques à un même troisième sont identiques entre eux. »

Pour cette raison, on dit, comme nous le verrons en Logique Majeure, que les sciences sont toutes *improprement* « *subalternées* » à la métaphysique.

En outre elles ont parfois à user elles-mêmes des principes tout à fait communs et universels de la métaphysique. En ce sens-là on dit qu'elles lui sont « subalternées » *sous un certain rapport* (*secundum quid.*)

b) Diriger une chose c'est lui assigner son but ou sa fin. Les sciences ne sont pas dirigées par la philosophie vers leur fin propre, en ce sens qu'elles n'ont pas besoin d'elle pour tendre vers leur objet, l'arithmétique n'a pas besoin de la philosophie pour être dirigée vers les vérités concernant les nombres, elle s'y dirige d'elle-même ; mais la philosophie assigne la fin propre des diverses sciences en ce sens qu'elle dé-

termine spéculativement ce qui constitue l'objet propre de chacune, et ce qui fait leur unité et leur distinction, (classification des sciences) (*a*). Et par là même elle détermine l'ordre des sciences entre elles. Toutes les sciences sont ainsi ordonnées *par* la sagesse, *sapientis est ordinare.* — Dès lors si une science, ou plutôt un savant, dévie par accident de sa fin propre, en empiétant sur le domaine et sur les droits d'une autre science (71), il appartient à la philosophie d'empêcher ce désordre. A ce titre elle *dirige* bien *les sciences* (*vers leur fin propre*), non pas en donnant l'inclination mais en réprimant les écarts.

D'autre part la connaissance en laquelle l'esprit trouve son bien ultime, c'est-à-dire la connaissance la plus haute, peut être regardée comme la fin commune et transcendante vers laquelle convergent toutes les sciences particulières. Or c'est la philosophie, — science des causes premières, — qui procure cette connaissance ; à ce titre encore elle *dirige* donc *les sciences* (*vers la fin commune* à laquelle est subordonnée la fin propre de chacune). Toutes les sciences sont ainsi ordonnées *à la sagesse.*

On comprend par tout ce qui vient d'être dit que pour avancer dans les sciences il n'est pas besoin d'être philosophe ni de se fonder sur la philosophie, et que les savants n'ont pas en cultivant leur science à demander conseil à la philosophie, ni à tendre à devenir des philosophes; mais que « sans elle ils ne pourront jamais se rendre compte de la place ni de la portée de leur spécialité dans l'ensemble des connaissances humaines », ni avoir « aucune idée des principes de l'expérience elle-même ni des fondements réels des sciences particulières » (72); et que dans la société humaine une période de culture intellectuelle où la philosophie n'exerce pas sur les sciences sa primauté de *scientia rectrix* (73), entraîne fatalement pour l'intelligence un état de désordre et une débilitation générale.

c) Descartes, par là même qu'il absorbait toutes les sciences dans la Philosophie, et qu'il regardait la Science comme purement et simplement une, croyait que les principes de toutes les sciences dépendent *directement* de ceux de la Philosophie première (Métaphysique). En ce cas c'est par la Métaphysique, ou par le faîte même de la connaissance, qu'il faut *commencer* l'étude des sciences et de la Philosophie elle-même.

(*a*) Question étudiée en Logique Majeure.

L'erreur opposée consiste à croire que les principes des sciences sont *absolument indépendants* de ceux de la Philosophie. Dès lors il ne peut plus y avoir de *scientia rectrix*, et les sciences ne forment pas un édifice ordonné mais un chaos. Il est étonnant qu'Auguste Comte, qui voulait réduire la Philosophie à la simple « systématisation » des sciences particulières, n'ait pas vu que cet office même de classer et systématiser les sciences (dans ce qu'il appelle la « synthèse objective ») n'est possible que si la Philosophie est une science à part, supérieure, et dont les autres dépendent d'une certaine manière (74).

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Les principes des sciences particulières sont subordonnés à ceux de la philosophie, mais seulement d'une manière *indirecte*. Dès lors la Philosophie *dirige* les autres sciences, mais d'une direction qu'on pourrait appeler *politique*, (les sciences particulières sont autonomes).

L'étude de la philosophie première (Métaphysique) ne doit pas se placer au début mais au terme de la recherche intellectuelle.

Philosophie de Descartes.

Les principes des sciences particulières sont *directement* subordonnés à ceux de la Philosophie. Dès lors celle-ci *dirige* les autres sciences, d'une direction qu'on pourrait appeler *despotique*.

L'étude de la Philo-

Philosophie des négateurs de la Philosophie.

Les principes des sciences particulières ne sont subordonnés à ceux d'*aucune* science plus élevée. Dès lors ces sciences ne sont *nullement dirigées*, et se trouvent dans un état qu'on peut appeler *anarchique*.

[*Philosophie de Descartes.*]

sophie première (Métaphysique) doit se placer au début de la recherche intellectuelle.

[*Philosophie des négateurs de la Philosophie.*]

Il n'y a pas de science suprême ou de Philosophie première (Métaphysique).

3.) Enfin si une science développe ses démonstrations à partir de certains principes ou de certaines données qu'elle ne peut ni élucider ni *défendre*, il faudra bien que l'office de défendre ces principes et ces données appartienne à une science supérieure. C'est ainsi que la science de l'architecte défend celle du maître-maçon. Or il est clair que toutes les sciences, sauf la plus haute, développent leurs démonstrations à partir de certains principes ou de certaines données qu'elles ne peuvent ni élucider ni défendre. Les Mathématiques par exemple ne se demandent pas ce qu'est la quantité, ou le nombre, ou l'étendue, la Physique ne se demande pas ce qu'est la matière. Et si quelqu'un survient qui nie que le monde sensible existe, ou que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, ou que l'espace a trois dimensions, ce n'est ni la Physique ni les Mathématiques qui pourront lui répondre, puisqu'au contraire elles *supposent* ces principes ou ces données. Il faut donc qu'il appartienne à la Philosophie (à la Philosophie première ou Métaphysique) de

et de les défendre.

DÉFENDRE

contre tout adversaire possible les principes de toutes les sciences humaines.

C'est du sens commun, ou des évidences naturellement fournies par l'intelligence et par l'expérience, que les sciences tiennent leurs principes. Et cela suffit sans doute pour qu'elles se constituent sur ces principes, mais cela ne suffit pas pour qu'elles soient assurées et protégées contre les erreurs qui s'attaqueraient à ceux-ci. Cela ne suffit pas non plus à la per-

fection, à la stabilité, et aux exigences essentielles de la connaissance humaine. La connaissance humaine resterait excessivement imparfaite et fragile, et elle manquerait son but premier, si de tels principes n'étaient pas élucidés, discutés et défendus scientifiquement.

4.) Ainsi la philosophie, (et avant tout la Philosophie première ou Métaphysique) à titre de sagesse, et de science suprême, juge, dirige et défend les autres sciences. Mais le chef est-il *sous la dépendance* de ceux auxquels il commande? Assurément non, et il faut dire que la philosophie est indépendante des sciences inférieures, ou du moins qu'elle n'en dépend que comme le supérieur, lorsqu'il n'est pas assez fort pour se suffire à lui-même, dépend des ministres ou des instruments qu'il emploie. C'est pourquoi Aristote la regardait comme la science

LIBRE par excellence.

a) La philosophie s'appuie sur les faits, sur les données de l'expérience. Pour se procurer les matériaux dont elle a ainsi besoin elle se sert, comme d'*instruments*, des vérités fournies par l'évidence sensible, et des propositions établies par les sciences. Elle dépend des unes et des autres comme un supérieur qui ne peut se suffire à lui-même dépend des serviteurs qu'il emploie.

Une telle dépendance est une dépendance *purement matérielle*, en ce sens que le supérieur ne dépend de l'inférieur que pour se servir de lui, et non pour le servir. Aussi juge-t-il à sa propre lumière ce que lui apporte le serviteur dont il a besoin. C'est ainsi qu'un des plus sagaces observateurs des abeilles, François Huber, qui était aveugle, jugeait à la lumière de son intelligence ce que voyaient les yeux de son domestique.

Mais de plus cette dépendance purement matérielle de la philosophie, si elle est absolument nécessaire à l'égard de l'évidence sensible, n'est à l'égard des sciences que relative et contingente. De l'évidence sensible en effet la philosophie tient des propositions fondamentales dont elle use, — en les jugeant à sa lumière — comme de prémisses dans ses démonstrations, et pour établir ses propres vérités. C'est ainsi que cette vérité de fait, constatée par les sens, et jugée à la lumière

de la philosophie, « il y a du mouvement dans le monde », sert de prémisse à Aristote pour établir que l'être se divise en acte et puissance, et qu'il y a un premier moteur acte pur (Dieu). Dès lors il est clair que la philosophie ne peut absolument pas se passer de ces propositions; et que les propositions ainsi choisies comme prémisses doivent être absolument vraies, sinon les conclusions que la philosophie en tire ne seraient pas certaines. — S'agit-il au contraire des propositions ou conclusions fournies par les sciences, ces propositions si elles sont vraies viennent sans doute enrichir le trésor des matériaux que la philosophie met en œuvre, mais de ces propositions la philosophie (et avant tout la Philosophie première ou Métaphysique) n'est pas tenue d'user et doit même ne pas user pour *établir* ses propres conclusions, au moins quand il s'agit de ses conclusions *certaines*, (bien qu'elle puisse en user pour les *confirmer*). Elle a besoin d'avoir à sa disposition *des* propositions de cette sorte, et en nombre le plus grand possible, parce qu'elle ne peut bien développer ses principes qu'en les voyant incarnés pour ainsi dire dans des exemples sensibles. Mais elle n'a pas besoin de *cette* proposition scientifique en particulier plutôt que de celle-là, du moment que ne dérogeant pas à sa nature et n'aliénant pas sa liberté de science supérieure, elle fait dériver ses conclusions de ses propres principes et des propositions fondamentales fournies par l'évidence sensible, et non pas des propositions fournies par les sciences. Ces dernières propositions en effet ne doivent pas être les prémisses, mais les *illustrations* dont la philosophie use pour parvenir à ses propres certitudes. Une philosophie sainement construite peut donc se passer de tel système de propositions scientifiques dont elle use pourtant en fait, selon l'état de la science en un temps donné; et si ce système de propositions scientifiques est un jour trouvé faux, la vérité de cette philosophie n'en sera pas atteinte pour cela, son langage seulement, et les illustrations sensibles en lesquelles elle « enrobait » ses certitudes, devront être modifiés.

Ces remarques sont importantes. Elles montrent comment le donné expérimental sur lequel se fonde avant tout la philosophie répond bien à ses exigences de science suprême et universelle : ce donné lui est fourni par un instrument — l'évidence sensible — antérieur à l'observation scientifique, infiniment plus sûr que les inductions des sciences, et naturellement à la portée de tous les hommes; et il consiste en vérités de fait tellement simples qu'elles ont une valeur absolument générale, tellement immédiates et tellement évidentes

que leur certitude dépasse celle des conclusions scientifiques les mieux établies (*a*).

Ces remarques font aussi comprendre pourquoi les erreurs d'ordre purement scientifique que l'on peut rencontrer dans les exposés anciens de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, exposés nécessairement conçus en fonction de l'état des sciences en ce temps-là, ne portent aucune atteinte à la vérité de cette philosophie. C'est qu'aucune philosophie n'est plus fidèle que celle d'Aristote et de saint Thomas aux règles de pensée qui garantissent la pureté et la liberté de la Philosophie.

Il est vrai que la philosophie, si elle est *distincte* des sciences particulières, n'est pas *séparée* ni *isolée* d'elles. Elle a le devoir au contraire d'exercer son office de *scientia rectrix*, en projetant constamment sa lumière sur les découvertes, les théories, l'activité incessante et le mouvement des sciences, et l'une des conditions premières de sa vie et de son progrès dans le monde, c'est son contact intime avec les disciplines inférieures dont elle interprète et féconde les données.

Dans la mesure où elle s'emploie ainsi à interpréter à l'aide de ses propres vérités les données de fait ou les théories que la science positive tient pour établies, les erreurs ou les insuffisances de la science positive peuvent introduire par accident dans une doctrine philosophique vraie des parties caduques, signe et rançon pour ainsi dire du développement *humain* de la philosophie; elles ne peuvent *fausser* une philosophie que dans la mesure où celle-ci manque à sa nature et s'enchaîne elle-même aux disciplines inférieures (*b*).

(*a*) A ce donné fondamental peuvent venir s'ajouter, — mais à titre secondaire et pour servir de confirmations parfois précieuses, — les *faits* plus particuliers découverts, contrôlés, mesurés par l'observation et l'expérimentation scientifiques. Noter que les vérités absolument évidentes en lesquelles consiste le donné primitif et fondamental de la philosophie doivent être distinguées avec soin de certaines *interprétations* de l'expérience fournies par la connaissance vulgaire et qui ne sont que des *propositions pseudo-scientifiques*. Si par exemple en Philosophie naturelle on faisait appel, pour prouver la réalité des changements substantiels, à cet argument que l'eau est un corps *liquide* tandis que l'hydrogène et l'oxygène sont des corps *gazeux*, un tel raisonnement reposerait, non sur une vérité d'évidence sensible, mais sur une *erreur* d'ordre scientifique (les mêmes corps inorganiques en effet peuvent se trouver sous les trois états solide, liquide et gazeux). Une information scientifique suffisante aide évidemment le philosophe à éviter semblables méprises.

(*b*) Le « péché » des scolastiques décadents du XVIe et du XVIIe siècles est d'avoir cru et fait croire que la philosophie d'Aristote et de saint Thomas est liée ainsi aux erreurs de la science antique, dont elle est en réalité pleinement indépendante.

b) On voit par tout ce qui précède qu'en raison de la nature et des exigences de la philosophie il faut que le philosophe soit *aussi informé que possible de l'état des sciences de son temps,* à condition toutefois que la vérité philosophique demeure en lui *libre* à leur égard. Si en effet le philosophe comme tel n'a pas à user des propositions fournies par les sciences particulières pour *établir* ses propres certitudes, il doit user de ces mêmes propositions 1° pour *illustrer* convenablement ses principes, 2° pour *confirmer* ses conclusions, 3° pour *interpréter,* éclairer et assimiler les résultats acquis par les sciences, dans la mesure où ils intéressent les problèmes philosophiques. Il doit enfin user des propositions scientifiques, 4° pour *réfuter* les objections et les erreurs qui prétendraient s'appuyer sur les résultats de la science.

A un autre point de vue encore l'étude des sciences est nécessaire au philosophe : en tant que la formation du philosophe lui-même demande, en raison des conditions de la nature humaine, qu'il s'élève progressivement de l'imparfait au parfait, et qu'il passe par la discipline des sciences avant de s'exercer à la sagesse (*a*).

C'est ainsi que tous les grands philosophes ont été versés dans les sciences de leur temps; quelques-uns même ont été de grands savants (Aristote par exemple, Albert le Grand, Leibniz), et quelques découvertes scientifiques, parmi celles dont l'importance est capitale, ont eu des philosophes pour auteurs, par exemple les découvertes mathématiques de Pythagore, de Descartes, ou de Leibniz.

Remarquons ici qu'il y a beaucoup plus d'avantages pour la formation philosophique, à posséder sérieusement et pratiquement une seule science, avec laquelle on prenne soi-même un contact direct, qu'à en connaître un grand nombre d'une façon superficielle et par des ouvrages de seconde main. Sans espérer, ce que la spécialisation des sciences dans les temps modernes rend bien impossible, posséder jamais toutes les sciences avec la perfection du savant proprement dit, le philosophe doit tendre toutefois à acquérir de l'ensemble des

(*a*) L'étude des sciences est aussi nécessaire au philosophe pour le mettre en état de distinguer facilement les *évidences premières* de l'expérience d'avec certaines *interprétations vulgaires et en réalité pseudo-scientifiques* de l'expérience, telles par exemple que l'hypothèse du mouvement du soleil autour de la terre ou l'opinion irréfléchie que tel corps inorganique serait essentiellement liquide et tel autre essentiellement solide ou gazeux. (Voir note *a* de la page précédente.)

sciences particulières une connaissance suffisamment approfondie, idéal qui de soi n'est pas inaccessible, comme le montre l'exemple de quelques puissants esprits.

> CONCLUSION II. — *La Philosophie est la plus haute des connaissances humaines, et elle est vraiment une sagesse. Les autres sciences* (humaines) *lui sont soumises, en ce sens qu'elle les juge, qu'elle les dirige, et qu'elle défend leurs principes. Elle-même est libre à leur égard, et ne dépend d'elles que comme* d'INSTRUMENTS *dont elle se sert.*

26. LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE. — La Philosophie est la plus haute des sciences humaines, c'est-à-dire des sciences qui connaissent les choses par la lumière naturelle de la raison. Mais il y a une science au-dessus d'elle. S'il existe en effet une science qui soit chez l'homme une participation de la science propre à Dieu lui-même, cette science sera évidemment plus haute que la plus haute science humaine. Or c'est le cas de la théologie.

Le mot Théologie signifie science de Dieu : la science de Dieu que nous pouvons naturellement acquérir par les seules forces de la raison, et qui nous fait connaître Dieu *par le moyen des créatures,* comme auteur de l'ordre naturel, est une science philosophique, — la partie la plus élevée de la métaphysique, — qu'on appelle théodicée ou théologie naturelle. La science de Dieu que nous ne pouvons pas naturellement acquérir par les seules forces de la raison, mais qui suppose que Dieu s'est lui-même « raconté » aux hommes par la révélation, en sorte que notre raison éclairée par la foi tire ensuite de cette révélation les conclusions qu'elle implique, est la « *théologie surnaturelle* » ou simplement *la Théologie.* C'est de cette science que nous parlons maintenant.

Elle a pour *objet* quelque chose d'absolument inaccessible au regard naturel de n'importe quelle créature, c'est-à-dire

Dieu connu *en lui-même*, dans sa propre vie divine ou, comme on dit, « sous la raison de Déité », et non plus Dieu comme cause des créatures et auteur de l'ordre naturel ; et tout ce qu'elle connaît, elle le connaît en fonction de Dieu ainsi considéré, tandis que tout ce que connaît la métaphysique, y compris Dieu lui-même, elle le connaît en fonction de l'être en général.

Elle a pour *principes* les vérités formellement révélées par Dieu (dogmes ou articles de foi) et pour principal *critérium* de vérité l'autorité de Dieu révélant.

Elle a pour *lumière*, non plus la simple lumière naturelle de la raison, mais la lumière de la raison éclairée par la foi, la *révélation virtuelle* disent les théologiens, c'est-à-dire la révélation en tant qu'elle contient virtuellement les conclusions que la raison peut en tirer.

Par la hauteur de son objet, comme par la certitude de ses principes et par l'excellence de sa lumière, la théologie est donc au-dessus de toutes les sciences purement humaines. Et bien qu'elle ne jouisse pas de l'évidence de ses principes, qui sont *crus* par le théologien, tandis que les principes de la philosophie sont *vus* par le philosophe, elle est une science plus élevée que la philosophie : l'argument tiré de l'autorité est en effet, comme dit saint Thomas, le plus faible de tous, s'il s'agit de l'autorité des hommes ; mais l'argument tiré de l'autorité de Dieu révélant est plus fort et plus efficace que tous les autres (75).

La théologie enfin, parce qu'elle considère en lui-même celui qui est au-dessus de toutes les causes, mérite à un titre beaucoup plus élevé que la métaphysique le nom de Sagesse. Elle est la sagesse par excellence (76).

Quelles sont maintenant les relations de la philosophie avec la théologie?

1.) A titre de science supérieure, la théologie

JUGE

la philosophie de la même manière que la philosophie juge les sciences (*a*). Par là elle exerce à son égard un

(*a*) Voir plus haut p. 71-72. — Le philosophe et le savant ne sauraient jamais récuser les droits que *la Théologie* a sur la philosophie et sur les sciences. Ils peuvent être fondés toutefois à récuser en tel ou tel cas particulier, non pas certes l'autorité de l'Eglise, mais le jugement *de tel ou tel théologien*, le théologien n'étant pas nécessairement l'organe de la Théologie, et pouvant se tromper.

rôle de *direction*, mais *négative*, qui consiste à déclarer fausse toute proposition philosophique incompatible avec une vérité théologique. La théologie contrôle ainsi et tient sous sa dépendance les *conclusions* émises par les philosophes.

La philosophie est dans ses conclusions, non dans ses principes, soumise à la théologie.

2.) Mais les *principes* de la philosophie sont indépendants de la théologie, les principes de la philosophie étant les vérités premières dont l'évidence s'impose par elle-même à l'intelligence, tandis que les principes de la théologie sont les vérités révélées par Dieu. Les principes de la philosophie se suffisent à eux-mêmes et ne dérivent pas des principes de la théologie. De même la *lumière* par laquelle la philosophie connaît son objet est indépendante de la théologie, cette lumière étant la lumière de la raison, qui vaut par elle-même (77). C'est pourquoi la philosophie n'est pas *dirigée positivement* par la théologie (78), et n'a pas besoin non plus de la théologie pour la *défense* de ses principes, (tandis qu'elle-même défend les principes des autres sciences.) Elle se développe dans son domaine d'une manière autonome, bien qu'elle soit soumise au contrôle extérieur et à la régulation négative de la théologie.

On voit donc que la philosophie et la théologie sont parfaitement *distinctes*, et qu'il serait ridicule au philosophe d'invoquer pour prouver une thèse de philosophie l'autorité de la révélation, comme il serait ridicule à un géomètre de vouloir démontrer un théorème à l'aide d'un moyen physique, en pesant par exemple les figures qu'il compare. Mais si la philosophie et la théologie sont parfaitement distinctes, elles ne sont pas *séparées ;* et la philosophie, tout en étant bien, parmi toutes les sciences humaines, la science libre par excellence, en ce sens qu'elle se développe suivant des principes et des lois qui ne dépendent d'aucune science supérieure, est limitée dans sa liberté, — *dans sa liberté de se tromper*, — en ce sens qu'elle est soumise à la théologie, qui la contrôle du dehors.

Au XVIIe siècle, la réforme philosophique de Descartes eut

pour résultat de *séparer* la Philosophie de la Théologie (79), en refusant à la théologie son droit de contrôle et sa fonction de norme négative à l'égard de la philosophie : ce qui revenait à dire que la Théologie *n'est pas une science*, mais une simple discipline pratique, et que la Philosophie ou sagesse de l'homme est la Science *absolument* suprême, et qui n'en souffre aucune au-dessus de soi. — Ainsi le cartésianisme, en dépit des convictions religieuses de Descartes, introduisait le principe de la philosophie *rationaliste*, qui prétend interdire à Dieu de nous faire connaître par la révélation des *vérités* qui dépassent la portée naturelle de notre raison ; si en effet Dieu nous révèle de telles vérités, alors nécessairement la raison humaine éclairée par la foi travaillera sur elles comme sur des *principes* de connaissance et constituera ainsi une *science*, qui sera la théologie. Et si la théologie est une science, alors il faudra bien qu'elle ait fonction de norme négative à l'égard de la philosophie, la même chose ne pouvant pas être vraie en philosophie et fausse en théologie (80).

3.) D'autre part la philosophie rend à la théologie les plus grands services, en tant qu'elle est employée par la théologie. La théologie *use* en effet, pour ses propres démonstrations, de vérités établies par la philosophie. En ce cas la philosophie devient l'instrument de la théologie, et c'est à ce titre, et lorsqu'elle sert au raisonnement théologique, qu'elle est appelée *ancilla theologiae*. En elle-même en effet, et lorsqu'elle travaille à établir ses propres conclusions, elle n'est pas servante, mais libre, et soumise seulement au contrôle extérieur et à la régulation négative de la théologie.

a) La philosophie, on l'a vu plus haut, est dans la nécessité naturelle d'user, comme d'instrument, de l'évidence sensible, et même, en un certain sens, des conclusions des sciences particulières. La théologie *considérée en elle-même*, comme science subalternée de la science de Dieu et des bienheureux, n'est pas ainsi tenue d'user de la philosophie, elle est absolument indépendante.

En fait pourtant, *en raison du sujet où elle se trouve*, c'est-à-dire à cause de l'infirmité de l'esprit humain, qui ne peut raisonner sur les choses de Dieu que par analogie avec les créatures, elle ne peut se développer qu'en se servant de la philosophie. Et ici il n'en est pas de la philosophie à l'égard du théologien comme des sciences à l'égard du philosophe (81). On a vu plus haut que le philosophe doit user des propositions ou conclusions qu'il emprunte aux sciences non pour fonder ses propres conclusions, (là du moins où il s'agit de conclusions métaphysiquement certaines), mais seulement pour illustrer ses principes, et que par suite un système philosophique n'a pas besoin pour être vrai que soit nécessairement vrai le matériel scientifique qu'il emploie. Le théologien au contraire se sert à chaque instant de propositions philosophiques pour *établir* ses propres conclusions. Il ne serait donc pas possible qu'un système théologique fût vrai si la métaphysique dont il use était fausse. De là pour le théologien la nécessité absolue de posséder une philosophie vraie, conforme au sens commun de l'humanité.

b) La philosophie *prise en elle-même* précède normalement la théologie. Certaines grandes vérités d'ordre naturel sont en effet comme le *préambule* de la Foi. Ces vérités qui sont connues *naturellement* de tous les hommes par le sens commun, sont connues et établies *scientifiquement* par la Philosophie. La Théologie, qui est la Science de la Foi, suppose donc avant elle la connaissance philosophique de ces mêmes vérités.

c) La philosophie *prise comme instrument de la théologie* sert à la théologie de trois manières principales. La théologie use d'elle, d'abord pour établir les vérités qui portent sur les fondements de la Foi, dans cette partie de la théologie qui s'appelle l'apologétique (82) et qui démontre par exemple que les miracles prouvent bien la mission divine de l'Église ; ensuite pour donner quelque intelligence des mystères de la Foi à l'aide d'analogies empruntées aux créatures, — c'est ainsi que la théologie usera de la doctrine philosophique du *verbe mental* (*a*) pour illustrer le dogme de la Trinité ; enfin pour réfuter les adversaires de la Foi, — c'est ainsi que la théologie expliquera par exemple par la théorie philosophique

(*a*) Doctrine étudiée en Psychologie.

de la *quantité* (*a*) comment le mystère de l'Eucharistie ne répugne en rien à la raison.

d) Noter que si la philosophie sert à la théologie, elle reçoit elle-même de la théologie d'appréciables secours.

En premier lieu, en tant que prise en elle-même elle est soumise au contrôle extérieur et à la régulation négative de la théologie, elle est *protégée* par la théologie contre un grand nombre d'erreurs : si sa liberté de se tromper est ainsi plus restreinte, sa liberté d'aller au vrai est d'autant plus fortifiée (*b*).

En second lieu, en tant que prise comme instrument de la théologie elle sert celle-ci, elle est amenée à préciser et affiner certains concepts et certaines théories importantes que, livrée à ses seules forces, elle aurait risqué de négliger. Ainsi par exemple la philosophie thomiste doit à la théologie d'avoir été amenée à mettre en lumière la théorie de la Nature et de la Personne, ou à pousser à sa perfection la théorie des *habitus*, etc.

CONCLUSION III. — *La Théologie ou science de Dieu selon qu'il s'est fait connaître à nous par la révélation est au-dessus de la Philosophie. La Philosophie lui est soumise non dans ses principes ni dans son développement mais dans ses conclusions, sur lesquelles la Théologie exerce un contrôle, étant ainsi règle négative pour la Philosophie.*

(*a*) Théorie exposée en Cosmologie.

(*b*) La raison livrée à ses seules forces peut bien éviter l'erreur sur n'importe quel point pris en particulier du domaine philosophique, mais, étant donné la faiblesse de la nature humaine, elle ne peut pas sans le secours de la grâce éviter toute erreur *sur tous ces points pris ensemble* : en d'autres termes elle ne peut pas sans une grâce spéciale ou sans la régulation négative de la révélation et de la théologie, constituer une sagesse humaine *parfaite*. (Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol*, I, q. 1, a. 1 ; *Sum. contra Gent.*, l. I, c. 4. GARRIGOU-LAGRANGE, *de Revelatione*, t. I, p. 411 sqq.)

27. La philosophie et le sens commun. — Avant de connaître les choses d'une connaissance *scientifique* ou parfaite, *par la réflexion*, et *par les causes*, nous les connaissons d'une manière imparfaite (« *connaissance vulgaire.* »)

Remarquer que non seulement nous commençons par cette connaissance vulgaire, mais encore que nous continuons nécessairement de nous y tenir, en la perfectionnant plus ou moins par nos études, et nos lectures, pour l'immense multitude de choses dont nous n'avons pas la *science* proprement dite.

Or s'il s'agit du domaine des *causes secondes*, il est impossible à un homme d'acquérir, avec la perfection requise chez le véritable savant, la *science de tout*, autrement dit de *se spécialiser dans toutes les sciences*, ce qui répugne dans les termes mêmes. Trop heureux s'il arrive à posséder vraiment une seule science ! Pour tout le reste il lui faudra donc se contenter d'une connaissance qui, si enrichie et si perfectionnée qu'elle soit chez celui qu'on appelle *un homme cultivé*, c'est-à-dire instruit de la science des autres, reste toujours en deça de la science proprement dite.

Mais s'il s'agit du domaine des *causes premières*, et non plus des causes secondes, alors il est possible à un homme de s'élever à la *science* de *toutes choses :* car c'est précisément le propre de la science qui s'appelle la philosophie, de connaître toutes choses par les premières causes (*a*) ; et c'est du philosophe ou du *sage* que peut se dire avec vérité le mot de Léonard de Vinci : il est facile à un homme de se rendre universel, *facile cosa é farsi universale.*

La connaissance vulgaire est pour la plus grande part formée de simples opinions et de croyances plus ou moins bien fondées. Mais elle comporte un noyau solide de *certitudes* véritables, où le philosophe discerne en premier lieu des données de l'évidence sen-

(*a*) On voit par là en quelle prodigieuse déception se résout la conception positiviste de la philosophie : si la philosophie n'était que la coordination ou la systématisation des sciences, il faudrait pour y parvenir posséder à la perfection toutes les sciences, c'est-à-dire *se spécialiser en tout* ; en d'autres termes il serait absolument impossible de parvenir à la philosophie.

sible (par exemple les corps sont étendus en longueur, largeur et profondeur), en second lieu des principes intelligibles évidents par eux-mêmes (comme par exemple « le tout est plus grand que la partie », « tout ce qui arrive a une cause », etc.), en troisième lieu des conséquences aussitôt tirées de ces mêmes principes (conclusions prochaines.) Ces *certitudes*, qui jaillissent *spontanément* dans notre esprit dès que nous usons de notre raison, sont ainsi l'œuvre de la nature en nous, on peut donc les appeler une *dot de nature*, (83), et dire qu'elles relèvent de l'appréciation naturelle, ou du consentement, de l'instinct, du *sens naturel* de l'intelligence. Dérivant de la nature même de l'homme, elles doivent se trouver chez tous les hommes, autrement dit être *communes* à tous les hommes. C'est pourquoi on peut dire qu'elles relèvent de l'appréciation commune, ou du consentement, de l'instinct, du *sens commun* de l'humanité.

Le sens commun.

Les grandes vérités sans lesquelles la vie morale de l'homme est impossible, — la connaissance de l'existence de Dieu, celle du libre arbitre par exemple, et bien d'autres, — appartiennent à ce domaine du sens commun, à titre de conséquences aussitôt tirées (conclusions prochaines) des faits premiers saisis par l'observation et des principes premiers saisis par l'intelligence. Les hommes, à moins d'être déformés par une éducation mauvaise ou un vice quelconque atteignant la raison, ont la certitude naturelle de ces vérités. Mais ceux dont l'intelligence n'a pas été cultivée ne savent pas, ou savent mal *rendre raison* de ces certitudes, c'est-à-dire expliquer pourquoi ils les ont.

Ces certitudes du sens commun, conclusions d'un raisonnement implicite, ne sont pas moins bien fondées que les certitudes de la science. Mais celui qui les a ne sait pas lui-même, ou sait mal le fondement qu'elles ont en lui. Elles sont donc *imparfaites*

non quant à leur valeur de vérité, mais quant au *mode* ou à l'*état* sous lequel elles sont dans l'esprit.

Quant aux vérités évidentes par elles-mêmes (« le tout est plus grand que la partie », « tout ce qui arrive a une cause », etc.) qui sont l'objet de ce qu'on appelle *l'intelligence des principes*, et dont la certitude est supérieure à celle de toutes les conclusions de la science, le sens commun en a une connaissance de *mode* également *imparfait*, en ce sens qu'elle demeure confuse et implicite.

Le sens commun est ainsi comme le jugement naturel et primitif, infaillible mais imparfait dans son mode, de la raison humaine.

A cause de son caractère tout spontané, et de son incapacité de rendre raison de ses certitudes, certains philosophes ont voulu y voir une *faculté spéciale* et purement instinctive sans rapport avec l'intelligence (école écossaise, fin du XVIIIe et début du XIXe siècle, Reid, Dugald Stewart; en France Jouffroy), ou un *sentiment* étranger et supérieur à la raison (école intuitiviste, ou sentimentaliste, Rousseau, Jacobi, M. Bergson de nos jours par exemple). Mais alors il serait *aveugle*, car il n'y a pas en nous d'autre lumière que celle de l'intelligence ou de la raison. *La lumière du sens commun est radicalement la même lumière que celle de la science, c'est la lumière naturelle de l'intelligence.* Mais dans le cas du sens commun cette lumière ne revient pas sur elle-même par la réflexion critique, et n'est pas perfectionnée par ce que nous appellerons plus tard un *habitus* scientifique.

Quelles sont les relations de la philosophie avec le sens commun?

La philosophie n'est pas fondée sur l'autorité du sens commun pris comme consentement ou comme instinct commun des hommes.

1.) La philosophie ne doit pas *se fonder*, ainsi que le prétendait l'école écossaise, sur *l'autorité* du sens commun pris purement et simplement comme *consentement commun* ou témoignage universel des hommes, ou comme instinct qui s'impose en fait. Elle repose en effet sur l'évidence, non sur l'autorité.

Mais elle dérive du sens commun regardé comme l'intelligence naturelle des premiers principes.

2.) Mais si l'on considère dans le sens commun *l'intelligence immédiate des premiers principes évidents par eux-mêmes*, qui est l'un des éléments du sens commun, alors on peut dire que celui-ci est la source dont dérive toute la philosophie. La philosophie en effet a pour principes

les ÉVIDENCES premières

qui donnent

NATURELLEMENT

à notre esprit ses certitudes primordiales.

Comprenons bien ici que si la philosophie trouve ses principes déjà proclamés par le sens commun, cependant ce n'est pas parce qu'ils sont proclamés par le sens commun, ce n'est pas *sur l'autorité du sens commun pris comme consentement général ou comme instinct commun de l'humanité*, c'est sur l'absolue et unique autorité de l'*évidence* qu'elle les a pour principes.

Le sens commun est comme une philosophie imparfaite et embryonnaire.

3.) Enfin si l'on considère tout l'ensemble des vérités (principes et conclusions) connues par le sens commun avec certitude, mais sous un *mode* imparfait, il faut dire que la philosophie est supérieure au sens commun comme l'*état* parfait d'une chose (c'est-à-dire l'état scientifique de la connaissance) est supérieur à l'*état* imparfait ou rudimentaire de cette même chose (c'est-à-dire à l'état préscientifique de cette même connaissance, d'ailleurs vraie et certaine dans les deux cas.)

a) Si on considère dans le sens commun non pas les conclusions auxquelles il adhère, *mais seulement les principes*, le sens commun reste inférieur à la philosophie quant au *mode* de connaître, mais quant à *l'objet*, et à la *lumière* de la connaissance, il est supérieur à la philosophie, et à toutes les sciences. Car la philosophie et toutes les sciences dérivent, ainsi qu'on l'a dit plus haut, *de l'évidence naturelle des premiers principes* (sur lesquels la philosophie revient — en Critique —

pour les étudier scientifiquement, tandis que les autres sciences se contentent de les tenir de la nature).

b) La philosophie traite *scientifiquement* les trois catégories de vérités *instinctivement* attestées par le sens commun : 1°) les vérités de fait, exprimant les évidences sensibles, et 2°) les premiers principes intelligibles évidents par soi, en ce sens qu'elle les élucide par la réflexion critique et qu'elle les *défend* rationnellement ; 3°) les conséquences aussitôt déduites (conclusions prochaines) de ces premiers principes, en ce sens qu'elle les *démontre* rationnellement. — Et en outre, là où le sens commun s'arrête pour faire place aux simples opinions de la connaissance vulgaire, la philosophie continue indéfiniment d'étendre le champ des certitudes scientifiques. Ainsi la philosophie *justifie* et *continue* le sens commun comme l'art du poète par exemple justifie et continue les rythmes naturels du langage.

C'est à elle aussi qu'il appartient de juger quelles sont les certitudes qui appartiennent vraiment au sens commun, et quelle est leur véritable portée, office dont le sens commun ne saurait s'acquitter, du fait même qu'il ignore ou ne sait pas clairement le pourquoi de ce qu'il sait. En ce sens la philosophie *contrôle* le sens commun, comme l'art du poète par exemple contrôle les rythmes naturels du langage.

Mais il peut juger par accident la philosophie.

Pourtant le sens commun a le droit et le devoir de résister à toute doctrine philosophique qui nierait quelqu'une des vérités dont il a la certitude naturelle, comme l'inférieur a le droit et le devoir de résister au supérieur qui agirait d'une manière évidemment insensée. Car dès l'instant que la vérité nous est manifestée, par une voie ou une autre, c'est pécher que de n'y pas adhérer. Le sens commun peut avoir ainsi à

JUGER PAR ACCIDENT

la philosophie.

a) On raconte que Diogène devant qui Zénon d'Élée développait ses arguments contre la possibilité du mouvement, se contenta pour toute réponse de se lever et de marcher. De même à Descartes, qui soutenait que le mouvement est relatif ou « réciproque », en sorte qu'il est indifférent de dire que le mobile se meut vers le but ou le but vers le mobile, le philosophe anglais Henry More répondait que lorsqu'un homme

court vers un but, s'essoufflant et se fatiguant (84), il sait bien qui, du mobile ou du but, est réellement en mouvement.

Ces protestations du sens commun, fondées sur l'évidence sensible, étaient parfaitement justes. Ajoutons pourtant qu'elles étaient insuffisantes,—non pas à juger *comme erreurs* la thèse de Zénon et celle de Descartes, mais à les juger *comme erreurs philosophiques*. Pour cela il fallait réfuter philosophiquement les arguments de ces philosophes, et montrer *pourquoi* et *en quoi* ils avaient tort.

b) Noter que si en elle-même, et pour établir ses démonstrations, la philosophie ne dépend pas de l'autorité du sens commun pris comme consentement général ou instinct commun des hommes, néanmoins elle en dépend d'une certaine manière (« matériellement », ou en raison du sujet), dans sa genèse de chose humaine et pour se former dans l'esprit des philosophes.

Sous ce rapport on pourrait comparer la philosophie ou la science à un édifice, et les grandes conclusions préscientifiques du sens commun (existence de Dieu, du libre arbitre, etc.) à des échafaudages qui seraient dressés à l'avance par la nature. Le monument une fois construit se tient par lui-même sur le roc, c'est-à-dire sur l'évidence naturelle des premiers principes, sans avoir besoin des échafaudages. Mais sans les échafaudages on n'aurait pas pu le construire.

c) On voit par là combien déraisonnable est la philosophie qui sous prétexte de connaître scientifiquement les choses, *méprise* a priori et systématiquement le sens commun, et *brise* avec ses certitudes naturelles. Descartes (qui sous d'autres rapports, et dans sa conception même de la science, donne trop au sens commun) a commencé cette œuvre de séparation, d'une part en n'admettant comme certitudes valables que les certitudes *scientifiques*, et en niant par conséquent la valeur intrinsèque des certitudes du sens commun, d'autre part en professant dans sa philosophie plusieurs thèses incompatibles avec ces mêmes certitudes. Son disciple Malebranche, et surtout les philosophes *criticistes* issus de Kant, puis certains philosophes « modernistes » ont porté cette tendance à son dernier excès : à la fin pour certains de ces philosophes il suffit qu'une proposition soit conforme au sens commun pour qu'elle doive être suspectée ou niée par la science, qui serait souillée par la « naïveté » du vulgaire si elle n'affirmait pas le contraire de ce que tous les hommes tiennent pour vrai.

Remarquons pourtant que plus l'intelligence d'un homme est naturellement forte, plus ses convictions naturelles doivent être fortes aussi. En sorte que faire profession de mépris pour le sens commun est signe non de force mais de débilité intellectuelle.

d) On voit encore qu'en ce qui concerne le sens commun, comme sur la plupart des grands problèmes philosophiques, la philosophie thomiste tient le milieu entre deux erreurs extrêmes, comme un sommet entre deux vallées.

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Les certitudes du sens commun sont valables et la science se manque à elle-même si elle les contredit. Mais la philosophie a pour fondement les évidences naturelles de l'intelligence, et non pas l'autorité du sens commun.

Ecole écossaise.

Non seulement les certitudes du sens commun sont valables, mais l'autorité du sens commun, qui s'impose comme un instinct aveugle, doit servir de fondement à la philosophie.

Ecoles rationaliste, criticiste, moderniste.

Non seulement l'autorité du sens commun est inapte à servir de fondement à la philosophie, mais encore les certitudes du sens commun sont dénuées de toute valeur spéculative.

On voit aussi par tout ce qui vient d'être dit quel rôle important doivent jouer les certitudes du sens commun dans l'initiation à la philosophie. Ceux qui commencent les études philosophiques, et qui vont entrer en contact avec les problèmes les plus nouveaux et les systèmes parfois les plus déroutants, doivent s'appuyer avec une confiance absolue sur les certitudes

du sens commun qu'ils trouvent en eux déjà présentes, et qui les aideront à passer à une connaissance supérieure et plus parfaite, aux certitudes de la science elle-même.

> CONCLUSION IV. — *La Philosophie n'est pas fondée sur l'autorité du sens commun pris comme consentement général ou comme instinct commun de l'humanité, elle dérive toutefois du sens commun si l'on considère en lui l'intelligence des premiers principes immédiatement évidents.*
>
> *Elle est supérieure au sens commun comme l'état parfait ou « scientifique » d'une connaissance vraie est supérieur à l'état imparfait ou « vulgaire » de cette même connaissance. Toutefois la philosophie peut être par accident jugée par le sens commun.*

28. — La méthode de la philosophie fera l'objet d'une section spéciale du cours. Disons seulement ici que la philosophie ne se construit pas *a priori* à partir d'un fait choisi par le philosophe (*cogito* de Descartes) ou d'un principe quelconque posé arbitrairement par lui (*Substance* de Spinoza, *Moi pur* de Fichte, *Absolu* de Schelling, *Idée* de Hegel) et dont il déroule artistement les conséquences. Elle a pour *principes formels* les premiers principes saisis dans la notion de l'être, et dont la lumière intelligible fait toute sa force (*a*), et d'autre part elle a pour *matière* l'expérience et les faits (*b*), les faits les plus simples et les plus évidents,

Méthode de la philosophie.

(*a*) C'est là ce que les *positivistes* ne voient pas.

(*b*) C'est là ce que ne voient pas les *intellectualistes purs*, — depuis Parménide jusqu'à Hegel. — qui construisent leur métaphysique entièrement *a priori*.

— sur lesquels elle se fonde pour s'élever aux causes ou aux raisons qui en donnent le *pourquoi* suprême. Et c'est de la réalité tout entière, avec la multiplicité variée de ses données, ce n'est pas d'une idée de son esprit que le philosophe doit être l'écolier.

Il faut bien aussi qu'il sache que si la philosophie permet à l'intelligence humaine de saisir avec une absolue certitude les plus hautes et les plus profondes réalités de l'ordre naturel, elle ne peut pas néanmoins prétendre à *épuiser* ces mêmes réalités, à les faire connaître autant qu'elles sont connaissables. A ce point de vue la science ne supprime pas le « mystère » qui est dans les choses, entendons par là ce qu'elles contiennent encore d'ignoré et d'inexploré, mais bien plutôt elle le constate et le précise (85); dans cela même qu'elle connaît elle ne connaît jamais tout. Le sage sait toutes choses en ce sens qu'il les connaît dans leurs causes suprêmes, mais il ne sait pas, il est infiniment loin de savoir le tout de toutes choses. Ignorance d'ailleurs n'est pas erreur : il suffit à la philosophie de savoir avec certitude ce qu'il lui convient de savoir, et ce qu'il nous importe essentiellement de savoir; bien plus, il est préférable de ne pas savoir les choses qui détournent l'esprit du savoir le plus élevé, selon le mot de Tacite : *nescire quaedam, magna pars Sapientiae.*

CHAPITRE SECOND

CHAPITRE II — DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

- **I. Les grandes parties de la philosophie** ..... N° 30
- **II. Principaux Problèmes**
  - 1. De la Logique
    - *Logique mineure ou formelle* — les Règles du raisonnement 33
    - *Logique majeure ou matérielle*
      - La Démonstration 34
      - Les Idées et le problème de l'universel 35
  - 2. De la Philosophie spéculative
    - *Philosophie des Mathématiques* 39
    - *Philosophie de la Nature*
      - Le Monde corporel 40
      - L'Homme 41
    - *Métaphysique*
      - *Critique* 43
      - *Ontologie*
        - L'Essence 50
        - La Substance et l'Accident 51
        - La Puissance et l'Acte 52
      - *Théodicée* 53
  - 3. De la Philosophie pratique
    - *Philosophie de l'Art* 55
    - *Ethique* 56

CHAPITRE II

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

29. — Nous avons considéré ce qu'est la philosophie; il nous reste à la diviser en ses parties; nous nous procurerons par là une notion distincte de son domaine, en même temps nous prendrons contact avec les principaux de ses problèmes. Ce sera comme une reconnaissance exécutée par des éclaireurs avant que le gros des troupes ne s'engage dans un pays.

I. — LES GRANDES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE

30. — Si un homme doit exécuter un travail, il commence d'abord par essayer de diverses manières l'instrument qu'on met entre ses mains, afin de se rendre compte de l'usage qu'il peut et qu'il doit en faire.

Mais quel est le travail du philosophe? C'est d'acquérir le savoir. Quel est son instrument? C'est la raison. Il faudra donc que le philosophe, avant de se mettre au travail, commence par examiner la raison pour déterminer la manière dont il doit en user. L'étude

Logique.

DE LA RAISON

au point de vue de son usage dans la connaissance ou

COMME MOYEN DE PARVENIR AU VRAI,

c'est ce qu'on appelle

LA LOGIQUE.

La logique est donc, à proprement parler, moins une partie de la philosophie qu'une science ou un art dont on se sert dans la philosophie (et dans toutes les sciences) et qui *introduit* à la philosophie. C'est une *propédeutique* à la science (86). Les autres sciences dépendent d'elle en ce sens qu'elle enseigne le *moyen de procéder* dans le savoir ; or il faut posséder les *moyen* ou les *instruments* du savoir, avant d'acquérir le savoir lui-même.

On voit par là que l'enseignement de la philosophie doit nécessairement, d'après la nature même des choses, commencer par la Logique, encore que d'ordinaire, à cause de sa difficulté et de son caractère d'extrême abstraction, celle-ci exerce peu d'attrait sur certains débutants (87). Quelques modernes protestent contre cet ordre, et voudraient qu'on n'étu-

diât la Logique qu'en s'exerçant aux autres sciences philosophiques ou qu'après les avoir apprises ; comme si le chirurgien devait n'étudier l'anatomie qu'en s'exerçant ou après s'être exercé à l'art de trancher dans le malade. Il est absurde, disait Aristote, de chercher en même temps la science et les conditions de la science ou le mode de procéder qu'elle doit employer, ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης (88).

Après cela, ayant bien en main son instrument, le philosophe peut s'appliquer à son travail. Et nous savons en quoi consiste ce travail : acquérir la science des choses par leurs principes suprêmes.

Mais n'y a-t-il pas pour nous, quant à la fin poursuivie, deux ordres différents de connaissance? Nous pouvons par exemple nous servir de nos yeux dans la seule intention de voir, et de jouir ainsi de la contemplation des choses; et nous pouvons nous en servir aussi pour l'utilité de notre vie.

De même nous pouvons user scientifiquement de notre raison pour la seule joie de connaître; les sciences que nous acquerrons alors seront

Philosophie spéculative.

POUR LE SEUL CONNAITRE

(ordre des sciences spéculatives.) Et si une science spéculative veut rendre raison des choses *par les principes suprêmes*, elle aura pour fin ce qui est principe suprême dans l'ordre spéculatif, à savoir

LES CAUSES PREMIÈRES

de tout ce qui est (causes premières naturellement connaissables) : ce sera

LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE.

Ou nous pouvons user scientifiquement de notre raison pour le bien de notre vie; les sciences que nous acquerrons alors seront

Philosophie pratique ou Morale.

POUR PROCURER PAR QUELQUE ACTION
LE BIEN DE L'HOMME

(ordre des sciences pratiques.) Et si une science pratique veut régler l'action de l'homme *par les principes*

suprêmes, elle aura pour fin ce qui est principe suprême dans l'ordre pratique, à savoir

LE BIEN ABSOLU DE L'HOMME

(bien absolu naturellement connaissable) (*a*) : ce sera

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE,

appelée aussi Morale ou Éthique. (89)

a) Il y a bien des sciences pratiques en dehors de la Morale, la Médecine par exemple, qui vise à procurer la santé de l'homme. Mais ces sciences ne visent pas le bien pur et simple (souverain Bien), elles visent tel bien particulier de l'homme ; elles ne procèdent donc pas, dans l'ordre pratique auquel elles appartiennent, par le principe suprême, c'est pourquoi elles ne sont pas des philosophies. L'Éthique ou Morale est ainsi la seule science pratique qui mérite le nom de philosophie (90).

b) Noter que si l'Éthique vise à procurer un autre bien que le seul bien de connaître, néanmoins elle demeure une science vraiment et proprement dite, c'est-à-dire qu'elle ne consiste qu'à connaître, a pour règle de vérité ce qui est, et procède par mode démonstratif, en résolvant des conclusions en leurs principes. En d'autres termes elle est pratique par sa fin (connaître *pour procurer le Bien de l'homme* en réglant ses actions), mais en tant que science vraiment et proprement dite, elle demeure spéculative (*connaître*) (91).

c) Noter aussi que les sciences pratiques sont évidemment subordonnées aux sciences spéculatives, 1° en ce sens qu'elles supposent avant elles (sinon quant à leur genèse dans le temps, au moins quant à la nature des choses) les vérités établies par ces sciences, qu'elles appliquent au bien de l'homme; ainsi la Médecine comme science de guérir suppose avant elle l'Anatomie; 2° en ce sens qu'elles sont, comme sciences, inférieures en dignité aux sciences spéculatives, lesquelles sont recherchées pour elles-mêmes, donc bonnes par elles-mêmes; tandis que les sciences pratiques étant recherchées pour le bien ou l'utilité de l'homme, ne sont bonnes que par rapport à ce bien ou à cette utilité. On voit par là que la Philosophie au sens tout à fait strict du

(*a*) C'est-à-dire le souverain Bien de l'homme *tel qu'il serait si* l'homme n'avait pour fin qu'une béatitude naturelle. — Voy. plus loin p. 190-191.

mot est la Philosophie spéculative (et avant tout la Philosophie première ou Métaphysique) : la Logique étant la science qui introduit à cette Philosophie, et la Morale celle qui se détache d'elle pour traiter spécialement de ce qui intéresse le Bien de l'homme.

31. — Pouvons-nous maintenant déterminer d'une façon plus précise l'objet de ces trois grandes parties de la Philosophie?

1.) Sur quoi une science qui vise à procurer le souverain Bien de l'homme doit-elle porter avant tout? Sans doute sur les choses dont dépend essentiellement l'obtention de ce Bien. Mais ces choses-là ne sont-elles pas les actions que l'homme accomplit en tant qu'il use librement de ses facultés, ou en d'autres termes les *actes humains* comme tels? Disons donc que la philosophie morale a pour objet formel les *actes humains*.

La philosophie morale a pour objet les actes humains.

2.) Sur quoi maintenant une science qui vise à connaître les choses par leurs premières causes doit-elle porter avant tout? Sans doute sur ce qui dans les choses dépend directement de ces causes. Mais ce qui dans les choses dépend directement des causes premières ou des causes les plus élevées, n'est-ce pas ce que les choses ont elles-mêmes de plus essentiel, — c'est-à-dire leur être, — et ce qui est le plus répandu e toutes choses, — c'est-à-dire l'être, qui ne manque à aucune? Disons donc que la philosophie spéculative a pour objet formel l'*être* des choses.

La philosophie spéculative a pour objet l'être des choses.

La philosophie spéculative considère d'ailleurs l'être des choses de différentes manières et à des points de vue (degrés d'abstraction) plus ou moins élevés; elle considère soit l'être des choses avec les propriétés sensibles de celles-ci (*ens mobile*), soit l'être des choses avec les seules propriétés de la quantité (*ens quantum*), soit l'être des choses avec les seules propriétés de l'être (être en tant qu'être, *ens in quantum ens*). De là les trois grandes divisions de la philosophie spéculative elle-même (voir plus loin pp. 115, 116 et 127).

3.) Sur quoi enfin une science qui étudie la raison comme instrument de parvenir au vrai doit-elle porter avant tout? Sans doute sur ce qui est manié ou manipulé par nous lorsque nous raisonnons. Or ce qui est manié ou manipulé par nous lorsque nous raisonnons, n'est-ce pas les choses mêmes? Car lorsque nous disons par exemple « l'homme est supérieur aux autres animaux, parce qu'il possède l'intelligence », c'est bien cette chose même : l'homme, que nous tenons en notre esprit, et à laquelle nous joignons ou attribuons ces autres choses : l'intelligence et la supériorité. Mais l'homme que nous manipulons ainsi dans notre esprit, évidemment n'est pas l'homme tel qu'il existe ou peut exister dans la réalité des choses : il n'est pas question de saisir un monsieur dans la rue pour lui souder un attribut. Afin que notre esprit puisse travailler sur elles, les choses ont en lui une manière d'être qu'elles n'ont pas et qu'elles ne peuvent pas avoir dans la réalité; elles existent là *en tant que connues :* attribuées les unes aux autres, divisées, réunies, enchaînées selon les besoins de la connaissance, elles mènent là une vie à part, qui a ses lois propres. C'est sur cette vie et ces lois, c'est sur l'ordre qui doit régner dans les choses en tant que connues, pour conduire et diriger l'esprit vers le vrai, que porte avant tout la considération de la Logique, et comme il s'agit là de quelque chose qui n'existe et ne peut exister que dans l'esprit, ou de ce que les philosophes appellent un *être de raison*, nous dirons que la Logique a pour objet formel *l'être de raison* (ordre à faire régner entre les objets de concept) *qui dirige l'esprit vers le vrai.*

La Logique a pour objet l'être de raison qui dirige l'esprit vers le vrai.

Par opposition à *l'être de raison,* qui ne peut exister que dans l'esprit, — le *genre* animal ou l'*espèce* homme par exemple, (« le genre animal comprend l'homme et la brute », « homme est l'espèce de Pierre »), — on appelle *être réel* ce qui existe ou peut exister dans la réalité, — l'animal par exemple, l'homme, la nature humaine (« tout animal est mortel », « la nature humaine est faillible »).

Conclusion V. — *La Philosophie se divise en trois grandes parties : 1°) la Logique, qui introduit à la Philosophie proprement dite, et dont l'objet est* l'être de raison qui dirige notre esprit vers le vrai; 2°) *la Philosophie spéculative ou simplement la Philosophie, qui a pour objet* l'être des choses (être réel); 3°) *la Philosophie pratique ou Morale, qui a pour objet* les actes humains.

II. — PRINCIPAUX PROBLÈMES

32. — Demandons-nous maintenant, en nous plaçant simplement en face des choses, quels sont les principaux problèmes qui doivent solliciter l'esprit dans les diverses parties de la philosophie. Il ne s'agit pas ici de chercher à résoudre ces problèmes, ce sera l'objet du cours lui-même. Mais en les formulant nous commencerons déjà à faire œuvre de philosophes, et nous trouverons en chemin l'occasion d'établir quelques notions utiles. Peut-être aussi découvrirons-nous l'enchaînement logique des grandes questions philosophiques, et comprendrons-nous par là la nécessité profonde de l'*ordre* établi entre elles par Aristote, ordre trop souvent méconnu dans les ouvrages d'exposition.

En procédant ainsi nous donnerons à l'Introduction générale à la Philosophie plus d'étendue et plus d'importance qu'on ne le fait d'ordinaire. Mais il convient de noter que les erreurs de principe, les difficultés et les confusions préjudicielles qui de nos jours préoccupent les esprits au seuil même de toute discipline, exigent que l'*introduction* aux diverses sciences, et tout spécialement l'introduction à la Philosophie, reçoive un développement particulier. Les introductions et les prolégomènes, dont l'époque moderne a tant usé et abusé, sont d'autant plus nécessaires que les principes fondamentaux et les premiers éléments des sciences sont l'objet de plus de doutes et de méprises.

En outre dans la philosophie plus que dans toute autre science il importe que l'introduction soit une vue d'ensemble,

parce que cette science est une sagesse et que la sagesse est elle-même une vue d'ensemble; on ne peut donc en donner une idée sans mentionner les diverses parties qu'elle enveloppe dans son unité.

Au point de vue pédagogique, remarquer qu'en faisant voir à deux reprises, d'abord dans l'introduction, ensuite dans le cours proprement dit, le même ensemble aperçu d'abord superficiellement, ensuite approfondi, on suit le mouvement même selon lequel l'intelligence travaille et se développe naturellement.

SECTION I.

LOGIQUE

33. — La Logique étudie la Raison comme instrument de la connaissance. Pour étudier un instrument complexe quelconque, une machine agricole par exemple, ne commencerions-nous pas par la faire fonctionner à vide, en cherchant comment nous servir d'elle

D'UNE FAÇON CORRECTE

et sans la détériorer? De même il nous faudra avant tout déterminer comment nous servir de la raison d'une façon correcte, c'est-à-dire conformément à la nature du raisonnement, et sans le détériorer. De là ce premier problème : *Quelles sont les règles qu'il faut suivre pour raisonner correctement?*

Problème central de la Logique Mineure ou Logique formelle.

34. — Après cela n'étudierions-nous pas la machine en question, non plus à vide, mais dans son application à la matière même qu'elle doit travailler, en cherchant comment nous servir d'elle d'une façon non seulement correcte, mais

UTILE ET EFFICACE?

De même donc il nous faudra examiner le raisonne-

ment dans son application aux choses, en nous demandant : *A quelles conditions le raisonnement est-il non seulement correct, mais encore vrai et démonstratif, et procure-t-il la science?*

Problème central de la Logique majeure ou Logique matérielle.

C'est dans cette partie de la Logique que nous devrons étudier les *méthodes* des diverses sciences. Mais auparavant un problème beaucoup plus grave se posera devant nous.

35. — Par quoi les choses sont-elles rendues présentes à notre esprit, en sorte que nous pouvons raisonner sur elles et en acquérir la science? Par nos idées.

Chacun sait par expérience ce que c'est qu'une idée, il lui suffit de réfléchir à ce qu'il a en lui quand il porte un jugement quelconque, par exemple « les philosophes ont commis beaucoup d'erreurs » : « Philosophes », « erreurs », « ont commis », « beaucoup », tout cela est présenté à son esprit par autant d'idées. Afin d'éviter toute équivoque, essayons pourtant de décrire ce que chacun entend par ce mot. Nous dirons par exemple : les idées sont les images ou les reproductions internes des choses par lesquelles celles-ci nous sont présentées de manière que nous puissions raisonner sur elles (et donc en acquérir la science.)

Et que font maintenant les mots que nous employons, sinon d'exprimer nos idées? Oui, sans doute. Mais ils entraînent aussi avec eux autre chose. Si je dis par exemple le mot *Ange*, n'ai-je pas en moi deux images de l'être en question? Une *idée* tout d'abord, qui me fait proprement connaître cet être (idée d'esprit pur), mais aussi une *représentation sensible* (l'image de quelque figure plus ou moins vaporeuse et ailée), qui, elle, ne répond nullement à l'être en question, car un être purement spirituel ne peut pas être vu.

Si je dis encore le mot *Carré* par exemple, j'ai en moi l'*idée* du carré, grâce à laquelle je puis raisonner sur la chose dont il s'agit, (idée de polygone rectangulaire à quatre côtés égaux), et j'ai en même temps la *représentation sensible*, — qui cette fois d'ailleurs répond bien à la chose en question, — de tel dessin que je m'imagine tracé à la craie sur le tableau. Or cette idée et cette représentation sont bien différentes, la preuve en est que je puis faire varier la seconde d'une foule de manières (le dessin que je m'imagine peut être plus grand ou plus petit, blanc, rouge, jaune, etc.) sans que la première varie pour cela. En outre si je disais *Myriagone* par exemple au lieu de *Carré* j'aurais de cette figure une idée aussi *nette* et aussi *claire* que du Carré (idée de polygone à dix mille côtés), tandis que la représentation sensible que je m'en ferais ne pourrait être qu'excessivement *vague* et *confuse*.

Idée et image

Il est clair que si les représentations sensibles m'*aident* à raisonner, ce n'est pas *avec elles* que je raisonne pour acquérir la science des choses : car je puis raisonner sur l'Ange ou sur le Myriagone aussi exactement que sur le Carré. Et mon raisonnement ne dépend en rien des milles variations que je puis faire subir à mes représentations sensibles de l'Ange, du Myriagone ou du Carré.

Concluons de là que les choses nous sont présentées de deux manières très différentes : ou bien

PAR UNE IDÉE,

ou bien

PAR UNE REPRÉSENTATION SENSIBLE.

Par la première nous *pensons* (*intelligimus*) la chose, par la seconde nous l'*imaginons*. La représentation sensible n'est qu'une sorte de fantôme, une image de ce que nous avons d'abord vu, entendu, touché, etc., bref de ce qui nous a été montré d'abord par une

sensation; on l'appelait autrefois *phantasme*, aujourd'hui on l'appelle simplement *image*. Nous lui réserverons désormais ce nom d'image, dont nous restreindrons ainsi la signification. (Mais alors nous ne devrons plus employer ce même mot au sujet de l'idée.) Disons donc que

> Conclusion VI. — *Les idées sont les similitudes internes des choses par lesquelles celles-ci nous sont présentées de manière que nous puissions raisonner sur elles (et donc en acquérir la science); les images sont les similitudes internes des choses par lesquelles celles-ci nous sont présentées comme nous les ont montrées d'abord nos sensations. Les mots signifient directement les idées, en évoquant en même temps des images.*

36. — Si l'on compare après cela les choses telles qu'elles sont présentées par les idées et les choses telles qu'elles sont présentées par les sensations ou les images, il est aisé de voir qu'elles se distinguent les unes des autres par un certain caractère d'importance capitale. Si j'évoque en moi l'image d'un homme par exemple, je vois apparaître en mon imagination, sous des contours plus ou moins vagues et plus ou moins simplifiés, tel ou tel homme en particulier. Il est blond ou brun, grand ou petit, blanc ou noir, etc. Mais si je forme l'idée d'homme, comme lorsque je dis par exemple « *l'homme* est supérieur aux animaux sans raison », ou « les blancs et les nègres sont également *hommes* », cette idée ne me présente aucun homme en particulier, elle laisse de côté tous les signes individuels qui distinguent cet homme-ci de cet homme-là. Elle en *fait abstraction*, comme disent les philosophes.

La preuve en est qu'elle s'applique en restant absolument la même et sans que j'aie à la modifier en rien aux individus les plus variés : Sancho Pança est homme comme Don Quichotte est homme. De plus si nous passons en revue les diverses sciences, c'est-à-dire les divers systèmes d'idées par lesquels nous connaissons le réel, nous constatons qu'aucune ne porte sur l'individuel comme tel; la chimie n'étudie le chlore ou l'azote que dans ce qu'il y a de commun à toutes les molécules individuelles de chlore ou d'azote. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car l'individuel comme tel n'est pas explicatif, (ne représentant que lui-même il ne peut évidemment pas rendre raison d'autre chose) (92). Il nous suffit enfin de prendre une idée quelconque et de fixer notre attention sur ce qu'elle nous présente, en la comparant aux images qui vont et viennent autour d'elle, pour percevoir immédiatement le caractère abstrait de l'idée : en passant des images à l'idée tout ce qui est individuel se volatilise pour ainsi dire, glisse entre nos doigts, disparaît. Soit l'idée d'arme, dont je me sers pour dire par exemple : « l'homme est le seul animal qui ait besoin de se fabriquer des armes »; en prononçant le mot « armes », j'ai senti sans doute autour de l'idée ainsi exprimée comme un halo d'images fluctuantes, dont je peux à mon gré préciser celle-ci ou celle-là : c'est un javelot, d'ailleurs très flou, c'est une hache de silex, c'est un grand arc, c'est un fusil... Mais de ce qui caractérise devant mon imagination ce javelot tel qu'il m'apparaît ici, cette hache, cet arc, ce fusil, avec leur forme, leur couleur, leurs dimensions, subsiste-t-il quelque chose dans ce que me présente mon idée d'arme? Non, de tout cela il ne reste rien, tout cela s'est évanoui; ce que je saisis par l'idée est pourtant quelque chose, mais cela est d'un autre ordre (immatériel); c'est, purement, une certaine détermination de l'être, une certaine nature : « instrument

fait pour attaquer ou pour se défendre », et cela est vide de tout caractère individuel.

Ainsi donc les choses telles qu'elles nous sont présentées

PAR NOS SENSATIONS ET NOS IMAGES

sont sous un état individuel, ou, comme on dit,

SINGULIER.

Au contraire les choses telles qu'elles nous sont présentées

PAR NOS IDÉES,

par les similitudes internes qui nous servent à raisonner sur elles, sont sous un état non individuel ou abstrait, ou encore, comme on dit,

UNIVERSEL.

(On appelle *universel* ce qui se retrouve le même en une multitude d'individus, *un en plusieurs*, unum in multis.) Et nous tiendrons pour un fait établi que

> CONCLUSION VII. — *Nos sensations et nos images nous présentent directement et par soi de l'individuel, nos idées nous présentent directement et par elles-mêmes de l'universel.*

Problème de la nature de l'universel.

37. — Mais alors aussitôt surgit ce problème : Ce qui existe dans la réalité des choses étant individuel ou singulier, *comment la connaissance que nous acquérons par nos idées peut-elle être vraie, puisque nos idées ne nous présentent directement que de l'universel?*

Ce problème, qui nous obligera à chercher avec soin en quoi consiste exactement l'universalité de ce que nos idées nous présentent, n'est pas sans doute en lui-même, mais il est *pour nous autres hommes* le premier et le plus grave des problèmes philosophi-

ques (93). Il porte en effet sur l'intelligence même et sur les idées, c'est-à-dire sur l'instrument de toute notre science ; et l'attitude adoptée à son égard par les divers philosophes commande toutes leurs autres positions.

A ce point de vue, — et en négligeant beaucoup de différences secondaires, — on peut grouper les philosophes en trois grandes écoles :

1° L'école *nominaliste*, pour laquelle l'universel n'est absolument que dans *les noms*, ou dans les idées, sans que rien y réponde dans la réalité des choses (par exemple il n'y a pas dans la réalité de *nature humaine* qui se retrouve en Pierre comme en Paul et en Jean) ; ce qui détruit purement et simplement la connaissance intellectuelle, et fait de la science une fiction. — Cette école a pour représentants les plus caractéristiques, dans l'antiquité, les sophistes et les sceptiques, dans les temps modernes, les maîtres de la philosophie anglaise : Guillaume d'Occam au XIVe siècle, Hobbes et Locke au XVIIe, Berkeley et Hume au XVIIIe, Stuart Mill et Spencer au XIXe. On peut noter que la plupart des philosophes « modernes » (c'est-à-dire ignorants ou adversaires de la tradition scolastique) sont plus ou moins profondément et plus ou moins consciemment teintés de nominalisme.

2° L'école *réaliste* (« réalisme absolu ») pour laquelle l'universel comme tel, l'universel à l'état séparé, *tel* qu'il est dans la pensée, constitue la réalité des choses : ce qui fait de la connaissance sensible une illusion. — Ce qui est réel, c'est par exemple une *Nature humaine* existant hors de l'esprit en elle-même et à l'état séparé, un *Homme en soi*, (système de Platon) ; ou encore un *Etre commun* existant tel quel hors de l'esprit comme une seule et unique Substance, (doctrine de Parménide; philosophie brahmaniste). Certains philosophes modernes (Spinoza, Hegel) s'apparentent plus ou moins au réalisme (*a*).

3° L'école ordinairement désignée comme professant le « réalisme modéré » ; (bien qu'il s'agisse là d'une doctrine vraiment originale, qui garde la juste mesure entre le réalisme et le nominalisme grâce à une vue plus élevée des

(*a*) Noter que *réalisme*, au sens spécial où ce mot est pris ici, ne s'oppose nullement à *idéalisme*, bien au contraire, puisque le « réalisme » en question prend pour la *réalité* des choses ce qui est propre à nos *idées* comme telles. Platon est ainsi le représentant le plus typique et de l'idéalisme et du « *réalisme absolu* ».

choses, nullement grâce à une atténuation ou à une « modération » du réalisme absolu.) Cette école, distinguant

la chose

elle-même et

le mode d'existence

ou l'état sous lequel elle se trouve, enseigne que la chose existe dans l'esprit sous un mode universel, et dans la réalité sous un mode individuel. Dès lors *ce que* nous saisissons par nos idées sous un état d'universalité existe bien réellement, mais dans les choses mêmes et par conséquent sous un *état* d'individualité, — non sous un *état* d'universalité. Ainsi par exemple il y a dans la réalité une *nature humaine*, qui se retrouve en Pierre, comme en Paul, en Jean, etc., mais elle n'existe hors de l'esprit qu'en ces sujets individuels et identifiée à chacun d'eux, et non pas en elle-même ou à l'état séparé. Le réalisme modéré est la doctrine d'Aristote et de saint Thomas.

Philosophie d'Aristote
et de saint Thomas
(Réalisme modéré.)

Ce que nos idées nous présentent sous un *état* universel

n'existe pas hors de l'esprit sous cet état d'universalité.	*existe* hors de l'esprit sous un état d'individualité.
Nominalisme.	*Réalisme.*
Ce que nos idées nous présentent sous un état universel n'existe absolument pas dans la réalité.	Ce que nos idées nous présentent sous un état universel existe dans la réalité sous cet état universel.

On ne saurait trop insister sur l'importance du problème de l'universel. C'est pour avoir négligé de l'étudier que tant de philosophes et de savants de nos jours, restant attachés à cette idée naïve que la science doit être une pure et simple copie, un décalque de la réalité individuelle, ressassent contre l'abstraction, condition première et essentielle de toute science humaine, des lieux communs d'igno-

rants, et inventent à propos des principes des sciences, notamment des sciences mathématiques, des théories aussi vaines que laborieuses, qui comportent pour unique issue la destruction radicale de la connaissance.

SECTION II.

PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE

38. — La philosophie spéculative a pour objet propre l'être des choses. Mais quelles sont les choses qui se présentent dès l'abord à notre observation? Les choses corporelles.

Toutefois le mot *corps* ne peut-il pas se prendre en deux sens différents, selon qu'il s'agit du *corps mathématique* ou du *corps naturel* (ou *physique*)? Le corps mathématique est simplement ce qui est étendu en largeur, longueur et profondeur; le corps naturel ou physique est ce qui tombe sous nos sens avec telles et telles propriétés actives et passives.

A. — Philosophie du Nombre.

39. — Si la philosophie (*Philosophie des Mathématiques*) étudie l'être des choses corporelles au premier sens du mot corps, on voit aussitôt quel est le premier problème auquel elle devra s'appliquer : *en quoi consiste l'objet premier des mathématiques*, autrement dit *quelle est la nature de la quantité, de l'étendue et du nombre?* (94)

Problème central de la Philosophie des Mathématiques.

Les immenses développements pris par les mathématiques modernes rendent plus nécessaire que jamais cette étude philosophique des premiers principes des sciences mathématiques, seule capable de fixer la raison sur la vraie nature de l'abstraction mathématique et des objets de pensée qu'elle considère, sur les

propriétés et les relations réciproques du continu et du discontinu, sur la signification véritable des « nombres irrationnels » et des « nombres transfinis », de l'infiniment petit, des « espaces non euclidiens », etc., enfin sur la valeur des traductions mathématiques de la réalité physique, et de théories comme celle de la « relativité » par exemple.

B. — Philosophie de l'Etre Mobile ou Sensible (95).

Principaux problèmes de la « Philosophie naturelle ».

40. — Si la philosophie (*Philosophie de la nature sensible*) étudie l'être des choses corporelles au second sens du mot corps, bien des problèmes se presseront devant elle. Mais nous pouvons dès à présent dégager les principaux.

1.) Ce qu'il y a de plus universel et de plus manifeste dans le monde des corps, ce par quoi se réalise tout ce qui arrive dans la nature, n'est-ce pas le *changement?* Les philosophes, qui dans leur langage appellent « mouvement » toute espèce de changement, devront donc se demander : *en quoi consiste le mouvement?*

2.) Il est clair après cela que s'il y a du mouvement c'est que quelque chose est mû : à savoir les corps. En outre certains changements semblent porter sur la substance même des corps, ainsi lorsqu'on fait en chimie la synthèse de l'eau, l'hydrogène et l'oxygène en se combinant font place à un *nouveau corps*. Comment cela est-il possible? Il faut nécessairement chercher : *en quoi consiste la substance corporelle elle-même?*

Les *mécanistes*, — qu'ils soient par ailleurs, en ce qui concerne l'âme humaine, *matérialistes* (Démocrite, Épicure, Lucrèce dans l'antiquité, Hobbes au XVIIe siècle, etc.) ou *spiritualistes* comme Descartes, — réduisent la substance corporelle à la *matière*, qu'ils confondent elle-même avec la quantité ou l'*étendue* géométrique. Dès lors il n'y a pas de différence essentielle ou spécifique entre les corps, qui sont tous

des modifications d'une seule et même substance ; de plus le monde physique est privé de toute *qualité* et de toute *force*, l'étendue et le mouvement local y étant seuls réels ; enfin l'union de la matière et de l'esprit dans un être tel que l'homme devient entièrement inintelligible.

Une autre école (*dynamisme*) tend au contraire à supprimer la matière de la constitution des corps. Elle a son point culminant dans le système de Leibniz (*monadisme*), qui réduit la substance corporelle à des *unités d'ordre spirituel* (« monades ») analogues à des âmes, — l'étendue, et plus généralement toute la réalité sensible n'étant plus dès lors qu'une certaine apparence ou un certain symbole, et le monde corporel comme tel s'évanouissant dans le monde des esprits. Le dynamisme de Boscovich (XVIIIe siècle), qui réduit la substance corporelle à des *points de force*, et l'énergétisme moderne, qui prétend tout ramener dans le monde physique à l'unique facteur *énergie* (sans parvenir d'ailleurs à donner de cette énergie une définition philosophique) peuvent être considérés comme des dégradations et des matérialisations de la conception leibnizienne.

La philosophie d'Aristote reconnaît dans la substance corporelle *deux* principes substantiels : 1°) la *matière*, (« *matière première* ») qui cette fois ne répond plus du tout, comme pour les mécanistes, à la notion imaginable de l'étendue, mais bien à l'idée même de matière (ce *avec quoi* quelque chose d'autre est fait) portée à l'état pur : c'est ce que Platon appelait une sorte de non-être, un pur « *avec quoi* » les choses sont faites, et qui par soi-même n'est rien de fait, un principe absolument indéterminé, incapable d'exister par lui-même, mais capable d'exister par autre chose (par la « forme ») ; 2°) un principe actif, qui est comme l'idée vivante de la chose, ou comme son âme, et qui déterminant cette matière première purement passive un peu comme la forme imprimée par le sculpteur détermine la glaise, constitue avec elle une seule et unique chose faite et existante, une seule et unique substance corporelle, à qui elle donne et d'être ceci ou cela (d'avoir telle nature spécifique), et d'exister, un peu comme la forme imprimée par le sculpteur donne à la statue d'être ce qu'elle est. A cause de cette analogie avec la forme extérieure d'une statue (« forme accidentelle ») Aristote a appelé *forme* (« *forme substantielle* ») en un sens tout à fait spécial et technique, le principe intérieur dont il s'agit, et qui détermine la substance corporelle dans son être même.

La doctrine d'Aristote, qui fait du corps un composé de

matière (ὕλη) et de *forme* (μορφή) a été dénommée *hylémorphisme*. Cette doctrine sauve à la fois la réalité propre de la matière, du monde corporel, de l'étendue (*a*), et la réalité propre des qualités physiques (*b*), ainsi que l'existence d'une distinction de nature ou d'essence entre les corps que nous regardons comme d'espèces différentes; elle montre jusque dans les corps inertes et dans les vivants privés de raison la présence d'un principe substantiel immatériel, qui diffère toutefois des *esprits* proprement dits parce qu'il est incapable d'exister sans la matière ; elle permet de comprendre l'union, dans l'être humain, de la matière et d'une âme spirituelle, qui est la *forme* du corps humain, mais qui diffère des autres formes substantielles en ceci qu'elle peut exister sans la matière.

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas (hylémorphisme.)

Toute substance corporelle est un composé de deux parties substantielles complémentaires, l'une passive et en elle-même absolument indéterminée (*matière*) l'autre active et déterminante (*forme*).

Mécanisme.

La substance corporelle est conçue comme une simple *matière*, qui est elle-même identifiée à l'*étendue géométrique*.

Dynamisme.

La substance corporelle est ramenée soit à des unités de l'ordre des *formes* pures et des esprits (monadisme leibnizien) soit à la force ou à l'énergie.

3.) Il y a maintenant une classe de corps particulièrement intéressants, et qui semblent supérieurs à tous les autres : ce sont les corps vivants, depuis le plus humble microrganisme jusqu'à l'organisme hu-

(*a*) L'étendue ou la quantité n'est pas la substance des corps, comme le prétend le mécanisme, mais le premier *accident* de celle-ci.
(*b*) Les *qualités* sont aussi des *accidents* de la substance corporelle (voir plus loin, pp. 155-166. *Substance et Accident*).

main. Une propriété les distingue de tous les autres corps, c'est qu'ils *se meuvent eux-mêmes;* le sens commun, à cause de cela, admet en eux une *âme* ou principe de vie, irréductible à n'importe quels facteurs ou éléments physico-chimiques. S'il en est bien ainsi, il faudra savoir s'il n'y a pas diverses espèces d'âmes, si les végétaux et les animaux en ont une, etc. D'autre part certains philosophes (appelés en général *mécanistes*) prétendent au contraire que la science expliquera un jour tous les phénomènes de la vie par les forces de la matière brute, en sorte que l'organisme vivant n'est qu'une machine physico-chimique très-compliquée. De là un problème capital : *en quoi consiste la vie? quels sont les principes premiers constitutifs de l'organisme vivant?*

41. — Mais le vivant le plus élevé, parmi les vivants corporels, n'est-il pas l'homme? L'homme est comme un monde à part, que nous pouvons d'autant mieux étudier que nous le connaissons du dedans, par ce qu'on appelle la *conscience* de soi-même. Et ce qui le caractérise avant tout, c'est qu'il est doué d'intelligence ou de raison. Or s'il est vrai que l'intelligence est quelque chose de purement immatériel, alors il faut dire que la science qui étudie l'homme, tout en appartenant à la « philosophie naturelle », qui a pour objet l'être mobile ou sensible, est comme une transition entre cette partie de la philosophie et une autre (métaphysique), qui aura pour objet le pur immatériel (96).

Problèmes de la Psychologie humaine.

42. — Si c'est l'intelligence ou la raison qui fait que l'homme est homme, les problèmes qui concernent l'opération intellectuelle devront, semble-t-il, dominer toute la science de l'homme (Psychologie.) (97) Et de fait le problème capital de la Psychologie est celui de *l'origine des idées : comment expliquer la présence en nous de ces idées qui nous servent*

à raisonner sur les choses et par lesquelles les choses nous sont présentées sous un état d'universalité?

Nous retrouverons ici, à un point de vue nouveau, cette question de l'*universel* que nous avions dû aborder tout à l'heure. Nous avions constaté alors que ce que nos idées nous présentent directement est quelque chose de *non-individuel* ou d' « *universel* ». Il s'agit maintenant de savoir *comment* se forme en nous cette connaissance de l'universel.

Problème de l'origine des idées.

1.) Nous avons vu plus haut que les choses telles qu'elles sont connues par les sens et par l'imagination nous sont présentées *dans leur individualité :* c'est cet homme-ci que je vois, avec tel aspect physique impressionnant actuellement ma rétine et le distinguant des autres hommes que je vois à côté de lui. Qui dit connaissance par les sens dit *connaissance de l'individuel seul.* L'objet comme objet de sensation ou d'image est l'objet *pris dans son individualité.* Si donc ce que nous connaissons directement par nos idées n'est pas individuel, n'est-ce pas que nos idées seraient justement

TIRÉES PAR NOUS

de nos sensations et de nos images, mais de manière que ne passe en elles

ABSOLUMENT RIEN

de l'objet tel qu'il est

COMME OBJET D'IMAGE OU DE SENSATION

(c'est-à-dire, ainsi que nous le verrons plus tard, comme objet de connaissance imprégnée de matérialité)? Provenant des images mais supérieures à tout l'ordre des images et ignorant l'objet tel qu'il est comme objet d'image, nos idées devraient par là même ignorer l'objet *pris dans son individualité.*

Comment au surplus nos idées pourraient-elles nous venir des choses si elles ne venaient de nos sens, qui sont en contact immédiat avec les choses? Et ne suf-

fit-il pas d'observer le développement intellectuel d'un enfant pour se convaincre que toute notre connaissance commence par les sens? Ainsi la connaissance intellectuelle (ou par les idées) doit bien être tirée de la connaissance par les sens.

D'autre part tout ce qui est dans les sensations et les images portant le sceau de l'individualité, et rien ne le portant dans les idées, c'est donc bien que les idées sont tirées des images sans que rien des images comme telles passe dans les idées.

2.) Mais comment cette opération d'extraction peut-elle avoir lieu? Si absolument rien de l'objet tel qu'il est comme objet d'image ne se retrouve dans l'objet tel qu'il est comme objet d'idée, c'est évidemment que l'idée ne résulte d'aucune combinaison ou distillation de sensations ou d'images. Il faut donc poser en nous une certaine activité d'ordre supérieur, νοῦς ποιητικός, comme l'appelaient les péripatéticiens, *intellectus agens*, — une sorte de lumière intellectuelle (comparable, si l'on veut, aux rayons X dont on use pour voir le squelette à travers la chair) qui s'appliquant à l'objet introduit en nous par les images, en fera jaillir pour notre intelligence quelque chose qui était contenu là, mais caché, et que les images ne présentaient pas par elles-mêmes. Ce quelque chose ainsi extrait, libéré de ce qui fait l'individualité de l'objet (parce que libéré, comme nous verrons plus tard, de ce qui fait la matérialité de la connaissance par les sens) sera la « forme ou la similitude intelligible » de l'objet, qui vient pour ainsi dire s'imprimer dans l'intelligence pour la déterminer à connaître, en lui faisant produire au dedans d'elle-même, par une réaction vitale, l'*idée* en laquelle elle saisit l'objet sous l'état d'universalité : idée d'*homme* par exemple, ou d'*être vivant*, ou d'*aryen* ou de *sémite*...

Remarquons que ce que nos idées nous présentent

ainsi sous l'état d'universalité, (a) — *considéré en soi*, (abstraction faite de toute existence soit dans les choses, soit dans l'esprit) n'est ni individuel ni universel, étant purement et uniquement *ce que la chose est*.

Remarquons aussi que si notre intelligence ne connaît pas *directement* l'individuel comme tel, elle le connaît cependant *indirectement* : au moment même en effet où elle pense une chose par une idée, elle se tourne vers les images d'où l'idée est tirée, et qui présentent la chose comme individuelle; et ainsi par cette réflexion sur les images elle saisit, mais d'une manière indirecte, toute superficielle et entièrement inexprimable, l'individualité de la chose.

> Conclusion VIII. — *Nos idées sont tirées ou « abstraites » du donné sensible par l'activité d'une faculté spéciale* (intellect agent) *qui dépasse tout l'ordre des sens, et qui est comme la lumière de notre intelligence.*

Les philosophes appellent *abstraction* l'opération par laquelle nous tirons ainsi nos idées du trésor d'images accumulées par l'expérience sensible, idées qui nous présentent ce que la chose est *abstraction faite* de l'individualité de celle-ci.

Ajoutons ici que l'abstraction peut être d'un degré plus ou moins élevé. Aussi l'idée de *cheval* est abstraite comme toute idée, mais en même temps que nous pensons « cheval », nous pouvons *voir* ou *imaginer* des chevaux, et *connaître* ainsi dans l'ordre sensible la chose que nous *connaissons* en même temps par notre idée dans l'ordre intelligible. Si au contraire

(a) C'est-à-dire la « nature », « essence » ou « quiddité » de la chose. Voy. plus loin p. 146 et p. 150.

nous pensons *ange* ou *esprit*, les images tout à fait quelconques qui accompagnent cette pensée ne sont plus là, comme nous le remarquions plus haut, que pour aider notre intelligence à fonctionner, dans leur ordre même elles n'ont aucune valeur de connaissance, nous ne pouvons ni voir ni imaginer un ange ou un esprit, nous ne pouvons plus *connaître* en même temps par les sens la chose que nous *connaissons* par notre intelligence.

Il importe de remarquer que les choses dont il est avant tout question en philosophie sont de cette dernière sorte : elles ne sont pas connaissables par les sens ou par l'imagination, mais *par la seule intelligence*.

C'est ce degré supérieur d'abstraction qui fait la difficulté des études philosophiques; il trouble parfois les débutants, qui passent tout à coup des exercices littéraires de leurs études précédentes, où l'imagination avait autant de part que l'intelligence, à une discipline purement intellectuelle. Ce trouble se dissipera vite, à condition *qu'ils n'essaient point de se représenter par l'imagination* des choses purement *pensables* et absolument *inimaginables*, telles que l'*essence*, *la substance*, *l'accident*, *la puissance*, *l'acte*, etc., entreprise absurde qui leur donnerait de vaines courbatures et les empêcherait de rien comprendre à la philosophie.

Sur le problème de l'origine des idées, les philosophes peuvent être distribués sommairement en trois grands groupes : *a*) les *sensualistes* affirment que les idées viennent des sens, mais ils réduisent les idées aux sensations ; *b*) les *innéistes* (*a*)

(*a*) On peut adopter ce nom à défaut d'un autre plus convenable, mais à condition d'élargir beaucoup sa signification. Dans cette classe de philosophes en effet, il faut ranger tous ceux qui admettent soit que nos idées sont en nous de naissance, au même titre que notre âme (innéisme proprement dit), soit qu'elles sont directement produites en nous par Dieu ou vues en Dieu par nous (Berkeley, Malebranche), soit qu'elles sont le pur produit de notre esprit imposant ses lois aux choses (Kant.)

reconnaissent bien la différence essentielle qui sépare les idées des sensations et des images, mais ils nient que nous tirions nos idées du donné sensible ; c) l'école d'Aristote et de saint Thomas enseigne que les idées diffèrent essentiellement des sensations et des images, mais qu'elles en sont tirées par l'activité de la lumière spirituelle (νοῦς ποιητικός, *intellectus agens*) qui est en nous.

Les principaux représentants du sensualisme sont Locke (XVIIe siècle) et Stuart Mill (XIXe siècle) en Angleterre, Condillac (XVIIIe siècle) en France. En général tous les sensualistes sont nominalistes ; mais la réciproque n'est pas vraie, et beaucoup de philosophes, parmi ceux que nous classons ici comme « innéistes », ont subi, du moins dans les temps modernes, l'influence du nominalisme. — Dans cette seconde catégorie (innéistes) il faudrait placer Platon dans l'antiquité, Descartes (XVIIe siècle) et Leibniz (XVIIe-XVIIIe siècle) dans les temps modernes ; à des titres très divers ces trois philosophes admettent que nos idées sont *innées* en nous. — Kant (fin XVIIIe siècle) est également « innéiste », mais en un sens différent ; pour lui ce qui est *inné* en nous, ce ne sont pas nos idées, mais les règles ou formes d'après lesquelles notre esprit fabrique ses objets de science.

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Nos idées viennent des sens (et donc des choses) mais *par l'activité d'une faculté spirituelle*, et elles sont essentiellement différentes des sensations et des images.	Nos idées sont essentiellement différentes des sensations et des images, mais elles *en sont tirées* par l'activité d'une faculté spirituelle.

Sensualisme.

Nos idées viennent des sens, qui suffisent à

Innéisme.

Les idées sont essentiellement différentes

[*Sensualisme.*]

les produire, et elles ne diffèrent pas essentiellement des images et des sensations.

[*Innéisme.*]

des sensations et des images, et elles ne viennent pas des sens (ni par conséquent des choses, avec lesquelles nos sens seuls sont en contact immédiat).

43. — Si l'opération de l'abstraction est bien ce que nous avons dit, ne faudra-t-il pas en conclure, d'une part, que l'homme a en lui une âme spirituelle, principe premier de cette opération (nos idées, fruit de cette opération, étant quelque chose d'incommensurable avec les sensations et les images, et d'ordre purement immatériel); d'autre part, que cette âme spirituelle est faite par nature pour être unie à un corps (nos idées ne pouvant être produites qu'au moyen des sensations et des images, qui elles-mêmes supposent nécessairement des organes corporels)? On voit comment au problème de l'abstraction, ou de l'origine des idées, se rattache un autre problème capital de la Psychologie, celui qui porte sur l'essence même de l'homme : *en quoi consiste l'être humain? L'homme a-t-il une âme spirituelle, absolument différente de celle des animaux? Et en ce cas quelles sont les relations de cette âme avec le corps humain?*

Problème de la nature de l'homme.

a) Les solutions apportées par les philosophes à ce dernier problème sont en étroite corrélation avec la position qu'ils adoptent à l'égard du problème précédent. Les sensualistes, du moins s'ils sont logiques avec eux-mêmes (ce qui n'est pas le cas de Condillac par exemple) nient soit que l'âme existe (*Matérialistes*) soit en tout cas que nous puissions connaître son existence (*Phénoménistes*). — Les innéistes au contraire tendront à regarder l'homme comme un esprit pur qui se trouverait joint à un corps, — de quelle manière? ils ont plus de peine à l'expliquer (*dualisme* ou *spiritualisme exagéré*). (98) — Enfin l'école d'Aristote et de saint Thomas enseigne que l'homme est un composé de deux principes substantiels in-

complets chacun et complémentaires, dont l'un est une âme spirituelle et immortelle (*animisme*).

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas (Animisme.)

Deux principes incomplets chacun dont l'un (âme raisonnable) est spirituel, et qui forment une seule substance (composé humain).

Erreur par défaut.

L'âme humaine n'existe pas (*Matérialisme*) ou elle n'est pas connaissable (*Phénoménisme*).

Erreur par excès.

L'homme est un esprit accidentellement uni à un corps (*Spiritualisme exagéré*); l'âme et le corps sont deux substances complètes chacune (*Dualisme*).

b) Noter que la position adoptée par les philosophes à l'égard du problème de l'origine des idées détermine encore leur attitude à l'égard du problème général de l'existence des choses connues par les sens (monde sensible ou corporel) et des choses invisibles et spirituelles accessibles à la seule raison.

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas (et sens commun.)

On ne peut douter sans absurdité ni de l'existence des choses corporelles (attestée par les sens) ni de l'existence des choses spirituelles (démontrée par la raison).

Philosophies à tendance matérialisie.

Tout ce qui n'est pas matériel et sensible n'existe pas (*Matérialisme absolu*), ou du

Philosophies à tendance idéaliste.

Le monde sensible n'existe pas réellement (*Idéalisme absolu*), ou du moins son existen-

[*Philosophies à tendance matérialiste.*]	[*Philosophies à tendance idéaliste.*]
moins son existence n'est pas connaissable (*Matérialisme phénoméniste et positivisme*).	ce n'est pas connaissable ni certaine (*Idéalisme phénoméniste*).

C. — Philosophie de l'Etre en tant qu'être.

44. — En s'appliquant à l'étude de l'homme, la philosophie aborde un objet qui dépasse déjà, par toute une partie de lui-même, le monde corporel ou monde de la nature sensible. Elle peut et elle doit monter plus haut, et puisqu'elle a pour objet propre

L'ÊTRE

des choses, elle doit étudier cet être non plus *en tant que corporel sensible, ou mobile* (c'était l'objet de la *philosophie de la nature* sensible), mais simplement

EN TANT QU'ÊTRE,

par conséquent elle doit étudier l'être d'une manière absolument universelle, et tel qu'il peut se trouver non seulement dans les choses visibles, mais aussi dans les choses qui *sont* sans être *corporelles*, *sensibles*, ni *mobiles*, c'est-à-dire dans les choses purement spirituelles. C'est là l'objet de la philosophie ou sagesse par excellence, appelée philosophie première et aussi Métaphysique (99).

§ 1. — *Critique.*

45. — Mais avant d'aborder cette étude, le philosophe ne doit-il pas assurer contre toute attaque et toute déformation possibles les principes de cette science suprême, qui sont aussi les principes de toute la connaissance humaine? C'est en effet l'office de la sagesse de défendre ses propres principes et ceux des autres sciences.

Il faudra donc, avant d'étudier l'être lui-même en

tant qu'être, étudier la relation de la pensée humaine à l'être. Ce sera l'objet d'une partie spéciale de la métaphysique, qu'on appelle *Critique*, parce qu'elle s'applique à *juger* la connaissance elle-même : la *Logique* montre comment et suivant quelles règles la raison arrive au vrai et acquiert la science, et cela même présuppose la possibilité de la science et de la vérité, (possibilité attestée d'ailleurs par le sens commun et naturellement évidente); la *Critique* traite scientifiquement de ce qui est ainsi présupposé, en montrant en quoi consiste la vérité même de la connaissance, et en faisant voir d'une façon réflexe que la connaissance vraie, certaine, scientifique est bien possible (100).

Problèmes de la Critique, ou Métaphysique de la vérité.

46. — *Qu'est-ce que la vérité de la connaissance; et peut-on réfuter ceux qui mettent en doute la véracité de nos facultés de connaître, avant tout de l'intelligence ou de la raison?* Voilà évidemment la double question qui se posera ici dès l'abord. La réponse apparaît d'ailleurs d'une façon suffisamment claire.

Problème de la vérité.

1.) En ce qui concerne la première question, il est aisé à chacun de prendre conscience de ce que signifie la notion de vérité. Qu'est-ce qu'une parole vraie ou véridique? C'est une parole qui exprime comme elle est la pensée de celui qui parle, une parole conforme à cette pensée. Qu'est-ce alors qu'une pensée vraie? C'est une pensée qui présente comme elle est la chose sur laquelle elle porte, une pensée conforme à cette chose. Il faut donc dire que

LA VÉRITÉ DE NOTRE ESPRIT

consiste dans sa

CONFORMITÉ A LA CHOSE.

Impossible de donner une autre définition de la vérité sans nous mentir à nous-mêmes, c'est-à-dire sans fausser la notion de vérité dont nous usons en fait

et dans l'exercice vivant de notre intelligence, chaque fois que nous pensons.

a) On peut remarquer après cela qu'une pensée fausse *en tous ses éléments* est impossible, car n'étant conforme à rien absolument, elle serait un néant de pensée. Si je dis par exemple « les pierres ont une âme », c'est à coup sûr une erreur absolue, mais il est vrai qu'il y a des pierres, vrai aussi que certains êtres ont une âme, tous les éléments qui entrent dans cette pensée fausse ne sont donc pas faux. Ainsi l'erreur suppose avant elle la vérité (101).

b) On peut remarquer aussi que s'il mettait réellement et sérieusement en doute la véracité de ses facultés de connaissance, l'homme ne pourrait absolument pas vivre : toute action et toute abstention étant un acte de confiance en cette véracité, agir comme ne pas agir deviendrait alors également impossible. Celui qui entreprendrait de vivre cette pensée : « il n'y a pas de vérité pour moi » tomberait donc inévitablement dans la démence. Frédéric Nietzsche, qui était un grand poète, mais qui regardait la croyance à la vérité comme la dernière servitude dont le monde devait être délivré, a fait cette expérience à ses dépens.

2.) Quant aux *sceptiques*, qui, au moins théoriquement et dans les mots, mettent en doute la véracité de nos facultés de connaissance, et avant tout de l'intelligence ou de la raison, il serait évidemment vain d'essayer de leur *démontrer* cette véracité, car toute démonstration s'appuie sur quelque certitude, et ils font justement profession de n'en admettre aucune. Il suffira, pour défendre contre eux la connaissance humaine, 1° de faire voir en quoi consiste et comment a lieu cette connaissance; 2° de réfuter les arguments qu'ils invoquent; 3° de les *réduire à l'absurde* : lorsqu'ils disent qu'ils « ne savent pas si aucune proposition est vraie », ou bien en effet ils savent que cette proposition elle-même qu'ils énoncent là est vraie, et alors ils se contredisent manifestement; ou bien ils ne savent pas si elle est vraie, et alors ils ne disent rien, ou ne savent pas ce qu'ils disent. Ceux qui doutent

de la vérité ne peuvent donc philosopher qu'en gardant un absolu silence, — même à l'intérieur de leur âme, — et, selon le mot d'Aristote, en se faisant végétaux.

Sans doute la raison se trompe très souvent, surtout dans les matières les plus hautes, et Cicéron disait déjà qu'il n'y a pas de sottise au monde qu'un philosophe ne se soit trouvé pour soutenir. Ainsi la vérité est difficile à atteindre. Mais c'est l'erreur des lâches de prendre une *difficulté* pour une *impossibilité*.

CONCLUSION IX. — *La vérité de la connaissance consiste dans la conformité de l'esprit à la chose. — Il est absurde de mettre en doute la véracité de nos facultés de connaître.*

Sur cette question de la véracité des facultés de connaissance, les philosophes se partagent encore — sommairement — en trois groupes. 1° Les *sceptiques*, impressionnés par l'extrême abondance des erreurs formulées par les hommes, et par les philosophes en particulier, mettent en doute la véracité de la raison, et disent que la vérité est *impossible* à atteindre. Les principaux représentants du scepticisme sont dans l'antiquité Pyrrhon (360-270), puis les Nouveaux Académiciens (Arcésilas, 315-241, Carnéade, 214-129), puis les derniers Sceptiques grecs (Aenésidème, 1er siècle de notre ère, Sextus Empiricus, fin du second siècle) ; dans les temps modernes, Montaigne et Sanchez au XVIe siècle, et surtout David Hume au XVIIIe siècle.

Les philosophes qu'on appelle *anti-intellectualistes* parce que, désespérant de l'intelligence et de la raison, ils demandent la vérité à la volonté, à l'instinct, au sentiment ou à l'action (Rousseau, Fichte, Schopenhauer, Bergson, William James, école pragmatiste et moderniste), doivent être rangés parmi les sceptiques, non qu'ils déclarent la vérité inaccessible, comme font les sceptiques proprement dits, mais parce qu'ils la déclarent inaccessible à celle-là même de nos facultés qui est précisément faite pour elle, et parce qu'en rejetant l'intelligence et la raison ils nous privent effectivement de notre unique moyen normal de l'atteindre.

2° Les *rationalistes* au contraire pensent que la vérité est

facile à atteindre : c'est pourquoi ils entreprennent de « soumettre toutes choses au niveau de la raison », entendons d'une raison humaine qui n'aurait pas besoin d'être humblement et patiemment disciplinée, — que cette discipline vienne de la réalité même, ou d'un maître, ou de Dieu ; au premier point de vue ils tendent vers le *subjectivisme*, qui prend pour règle de vérité le sujet connaissant, non la chose à connaître, et qui dissout ainsi la connaissance ; au second point de vue ils tendent vers l'*individualisme*, qui demande à chaque philosophe de refaire la philosophie à lui tout seul et de se créer une conception du monde (*Weltanschauung*) originale et inédite ; au troisième point de vue ils tendent vers le *naturalisme*, qui prétend parvenir avec les seules forces de la nature à une sagesse parfaite, et qui rejette tout enseignement divin (*a*).

Le grand initiateur du rationalisme dans les temps modernes est *Descartes* (XVIIe siècle), — auquel se rattachent plus ou moins directement Malebranche, Spinoza, Leibniz. Celui qui en a dégagé les principes suprêmes et l'esprit véritable est *Kant* (fin du XVIIIe siècle), qui a consommé la révolution cartésienne, et dont les successeurs panthéistes : Fichte, Schelling, Hegel, divinisent le sujet humain. Par Kant et par la philosophie subjectiviste issue de lui, le rationalisme est venu, comme au temps des sophistes, rejoindre son contraire (le scepticisme) en se perdant dans l'antiintellectualisme des *modernistes* (fin du XIXe et début du XXe siècles).

3° L'école d'Aristote et de saint Thomas enseigne que la vérité n'est ni *impossible* ni *facile*, mais *difficile* à atteindre pour l'homme.

Ainsi elle s'oppose radicalement au scepticisme et au rationalisme. Elle voit dans l'abondance des erreurs formulées par les hommes, et par les philosophes en particulier, un signe de la débilité de notre esprit, mais une raison d'aimer davantage l'intelligence et de s'attacher plus étroitement au vrai, et même un moyen de faire progresser la connaissance (par les réfutations et les élucidations que ces erreurs exigent de nous). Elle comprend d'autre part que la raison est notre

(*a*) De deux manières différentes le naturalisme rejette l'enseignement divin : 1° il refuse à Dieu le droit d'enseigner aux hommes des vérités en elles-mêmes inaccessibles à la seule raison (mystères surnaturels) ; 2° il lui refuse également le droit d'enseigner aux hommes, par le moyen de la révélation, des vérités en elles-mêmes accessibles à la seule raison (vérités d'ordre naturel, vérités philosophiques, — immortalité de l'âme humaine par exemple, — que la raison peut découvrir par ses seules forces mais en risquant toujours d'y mêler l'erreur, tandis que par la révélation elles sont mises à la portée de tous, aisément, et sans mélange d'erreur).

unique moyen naturel d'entrer en possession de la vérité, mais à condition qu'elle soit formée et disciplinée : d'abord et avant tout par la réalité elle-même, car ce n'est pas notre esprit qui mesure les choses, mais ce sont les choses qui mesurent notre esprit ; ensuite par des maîtres, car la science est une œuvre collective, non individuelle, et ne peut s'édifier que par la continuité d'une tradition vivante ; enfin par Dieu, s'il lui plaît d'enseigner les hommes, et d'octroyer aux philosophes la norme négative de la foi (et de la théologie.) (*a*).

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas (Intellectualisme mesuré.)

C'est *ce qui est* qui cause la vérité de notre esprit. La raison peut atteindre avec une pleine certitude les vérités les plus élevées de l'ordre naturel, mais difficilement et à condition d'être disciplinée.

Erreur par défaut.

La raison ne peut pas atteindre la vérité, qui échappe absolument à l'homme (*scepticisme*), ou qui doit être cherchée par autre chose que l'intelligence (*antiintellectualisme*).

Erreur par excès.

La raison atteint facilement et sans avoir besoin de se soumettre à une discipline imposée du dehors la vérité en tout (*rationalisme*).

Synthèse de ces deux erreurs.

C'est l'esprit de l'homme qui *fait la vérité* de ce qu'il connaît (des « phénomènes »); et *ce qui est* (la « chose en soi ») n'est pas connaissable à la raison (*criticisme* ou *agnosticisme kantien*).

(*a*) Voy. plus haut N° 26 (p. 81).

47. — Une autre question, parmi celles qui ont rapport à la critique, doit encore nous arrêter ici. Puisque l'intelligence ou la raison est l'instrument même de la philosophie, *quel est donc l'objet formel de l'intelligence, sur quoi la connaissance intellectuelle porte-t-elle immédiatement et par soi?*

Problème de l'objet de l'intelligence.

Pour répondre à cette question, il suffit de se demander s'il n'y a pas quelque objet qui soit toujours présenté à l'esprit quand l'intelligence s'exerce? Oui, il y a un tel objet : quoi que je connaisse par mon intelligence, c'est toujours quelque *être* ou mode d'*être* qui m'est alors présenté. Et y a-t-il un autre objet que l'être qui soit dans ce cas? Non. Si je pense par exemple à une qualité, à une grandeur, à une substance, dans tous ces cas je pense à quelque être ou mode d'être, mais il n'y a *rien d'autre que l'être* qui soit commun à ces trois objets de pensée, et qui par conséquent se retrouve également dans ces trois cas. Nous dirons donc que

L'ÊTRE

est l'objet formel de l'intelligence, c'est-à-dire l'objet qui avant tout et par lui-même (*per se primo*) est atteint par elle, et en raison duquel elle atteint tout le reste.

Connaître la cause d'une chose, sa destination, son origine, ses propriétés, ses relations avec les autres choses, autant de moyens de connaître ce qu'elle est, autant de vues sur son être. Impossible d'user de l'intelligence sans que la notion de l'être soit là.

L'intelligence peut d'ailleurs atteindre l'être des choses corporelles *dans ses manifestations sensibles* (« phénomènes ») : c'est ainsi qu'elle étudie par exemple en physiologie les propriétés des organismes vivants par rapport à des causes qui appartiennent elles-mêmes à l'ordre sensible ; on a alors les *sciences des causes secondes* ou *sciences des phénomènes*. Ou bien l'intelligence peut atteindre *dans ses principes premiers* l'être des choses, on a alors la *philosophie en général* : celle-ci se divise en Philosophie naturelle et Métaphysique, selon que l'être atteint par l'intelligence dans ses principes premiers est l'être *des choses corporelles comme telles* ou l'être *en tant qu'être*.

On traite déjà en Psychologie cette question de l'objet formel de l'intelligence. Mais ce qui importe proprement à la Critique, c'est de préciser que l'*être* dont il s'agit ici est bien l'être même des choses, qui est en elles indépendamment de l'esprit connaissant. Si l'on disait au contraire que notre intelligence a pour objet, non pas l'être des choses, mais l'*idée* de l'être qu'elle forme en elle-même, et en général que nous n'atteignons immédiatement que nos idées (102), on se remettrait pieds et poings liés au scepticisme; car en ce cas il serait impossible que notre esprit se rende jamais *conforme à ce qui est*, et dès lors il n'y aurait plus de vérité pour nous; ou bien c'est que la vérité ne serait pas la *conformité à l'être*, et comme la vérité n'est rien pour nous si elle n'est pas cela, derechef il n'y aurait plus de vérité pour nous; du même coup enfin l'intelligence serait menteuse, car ce que l'intelligence déclare connaître, c'est ce que sont les choses, et non pas ce que sont ses idées. En réalité les idées, comme l'atteste immédiatement la conscience de chacun, sont pour nous des *moyens* de connaître, dès lors si la connaissance n'atteignait pas les choses elles-mêmes, connaître serait une opération ou une action sans *terme* ou sans *objet*, ce qui est absurde : car former une idée ou un jugement, c'est connaître, comme se servir d'un couteau c'est couper; mais on ne peut couper sans couper *quelque chose*, — terme ou objet de l'action de couper, et qui n'est pas le couteau, mais la chose coupée par lui; et l'on ne peut connaître sans connaître *quelque chose*, — terme ou objet de l'acte de connaître, et qui n'est pas l'idée mais la chose connue par elle (103).

Conclusion X. — *L'objet formel de l'intelligence est l'être. Ce qu'elle est faite pour atteindre, c'est ce que sont les choses indépendamment de nous.*

48. — De la double évidence que nous venons de saisir : *l'intelligence est une faculté véridique*, et *l'être est l'objet nécessaire et immédiat de l'intelligence*, se dégage une vérité fondamentale.

Etre et intelligibilité.

Qu'appelle-t-on « intelligible » ? — Ce qui est *connaissable par l'intelligence*. Mais dire que l'intelligence a l'être pour objet nécessaire et immédiat, et qu'elle connaît vraiment, n'est-ce pas exactement dire que l'être comme tel est objet vraiment connaissable à l'intelligence, c'est-à-dire est intelligible? Et dire que l'être comme tel est intelligible, n'est-ce pas dire que l'intelligibilité va avec l'être, ou que toute chose est intelligible dans la mesure même où elle est? Nous dirons donc

Conclusion XI. — *L'être comme tel est intelligible, toute chose est intelligible dans la mesure même où elle est.*

Remarquer qu'en disant : toute chose est intelligible dans la mesure même où elle est, nous disons *intelligible en soi*, pour l'Intelligence, nous ne disons pas intelligible *pour nous*, pour *notre* intelligence. Si en effet notre intelligence, à cause de l'infériorité de la nature humaine, est disproportionnée à un être qui la dépasse parce que supérieur à l'homme, cet être, bien qu'*en lui-même* plus intelligible, sera moins intelligible *pour nous*. Il en est ainsi de toutes les natures purement spirituelles, et avant tout de Dieu; en lui-même il est au sommet de l'intelligibilité, mais seule son intelligence à lui est à la mesure de cette intelligibilité souveraine.

§ 2. — *Ontologie.*

Problèmes de l'Ontologie, ou Métaphysique de l'être en général.

49. — Après avoir dans la Critique, examiné et défendu les principes de la connaissance en général, de la science et de la philosophie, nous pourrons passer à l'étude de la Métaphysique proprement dite ou science de l'être en tant qu'être. C'est là le cœur même de toute la philosophie. Nous devrons y considérer l'être comme tel et les grandes vérités qu'il contient en lui, nous demander comment il imbibe toutes choses sans être épuisé par aucune, étudier ses propriétés inséparables, l'unité, la vérité, la bonté, auxquelles il convient d'ajouter la beauté, l'étudier enfin en tant qu'il agit, et essayer de pénétrer la nature et les modes de l'action causale.

Nous devrons aussi rechercher comment l'être se partage dans tout le domaine du créé, soit qu'on se place au point de vue de la constitution de tout être créé (division de l'être en puissance et acte, essence et existence), soit qu'on se place au point de vue des diverses sortes d'êtres créés (division de l'être en substance et accident). Nous comprendrons alors que les notions qu'on élucide en ontologie donnent la clef de tout le reste. Certaines d'entre elles sont même si indispensables qu'il faut nous y arrêter dès à présent; à chaque instant en effet nous aurons besoin de faire appel aux notions premières d'*essence*, de *substance et d'accident*, de *puissance et d'acte*.

Nous ne pouvons évidemment pas dans une simple introduction donner de ces notions une analyse et une justification complètes, nous essaierons cependant de les établir avec soin, en recourant il est vrai à des exemples plutôt qu'à des arguments développés, et en simplifiant beaucoup les choses, mais en

suivant l'ordre même qui conviendrait à une étude proprement scientifique.

Bien que la notion de l'être, étant la première et la plus connue de toutes les notions, soit évidemment trop claire par elle-même pour pouvoir comporter une définition proprement dite, la première tâche qui s'impose à l'homme désireux de penser sérieusement est de préciser cette notion dans son esprit, et pour cela de rechercher les significations premières en lesquelles elle se divise (104). Nous poserons donc avant tout la question suivante : *Quels sont les objets de pensée qui s'imposent nécessairement et du premier coup à l'intelligence lorsqu'elle s'applique à l'être comme tel*, ou encore, si l'on veut, puisque l'être est l'objet premier de l'intelligence, *quelles sont les* DONNÉES ABSOLUMENT PREMIÈRES DE L'INTELLIGENCE? (105).

Quelles sont les données absolument premières de l'intelligence?

Nous allons voir que cette unique question fondamentale comporte une triple réponse, selon qu'on se place au point de vue

de l'*intelligibilité*,
de l'*existence*,
ou de l'*action*.

au point de vues de l'intelligibilité (être en tant qu'essence).

au point de vue de l'existence (être en tant que substance).

au point de vue de l'action (être en tant qu'acte)

Au premier point de vue nous serons amenés à déterminer ce qu'on entend par *essence*, au second point de vue ce qu'on entend par *substance* (à quoi s'oppose l'*accident*), au troisième point de vue ce qu'on entend par *acte* (à quoi s'oppose la *puissance*).

* 5o L'ESSENCE. — Considérons l'être au point de vue de l'INTELLIGIBILITÉ, autrement dit considérons l'être selon qu'il est apte à entrer dans l'esprit, ou qu'il peut être saisi par l'intelligence. C'est le point de vue le plus universel auquel nous puissions nous placer, car nous savons que l'être comme tel est intelligible, et donc que l'intelligibilité est aussi vaste que

ce qui est ou peut être. Et convenons d'appeler

ESSENCE

la *donnée première de l'intelligence* à ce point de vue.

A. *L'Essence au sens large.* — Considérer l'être au point de vue de l'intelligibilité, ou selon qu'il peut être saisi par l'intelligence, c'est d'abord le considérer en tant qu'il peut être *simplement présenté à l'esprit sans affirmation ni négation*, (en tant qu'il peut être objet de *simple appréhension*, comme nous dirons plus tard). « Triangle », « polygone », « assis », « cet homme », voilà autant d'objets simplement présentés à l'esprit, sans affirmation ni négation.

1.) Quelle est à ce point de vue la donnée première de l'intelligence? C'est tout simplement ce qui est dès l'abord posé devant notre esprit quand nous concevons quelque chose et que nous formons une idée. Puisque nous avons convenu d'employer ici le nom d'*essence*, disons que

L'essence au sens large: *id quod in aliqua re per se primo intelligitur ;* ce que telle idée pose immédiatement devant l'intelligence.

UNE ESSENCE

c'est ce qui en n'importe quel objet de pensée est immédiatement et avant tout (*per se primo*) présenté à l'intelligence, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur.*

Toute idée quelle qu'elle soit (dès l'instant qu'elle n'est pas, comme l'idée de « cercle carré » par exemple, une pseudo-idée enveloppant contradiction), toute idée pose immédiatement devant l'esprit quelque chose ; ce quelque chose ainsi immédiatement présenté à l'esprit, c'est *une essence* (ou une « nature »). Que je pense « homme », « humanité », « animal », « bonté », « blanc », « blancheur », « assis », « triangle », etc., chacun des objets ainsi immédiatement présentés à mon esprit, chacune de

ces unités intelligibles est, par définition, une essence, au sens large de ce mot (*a*).

Ainsi une essence n'est rien d'autre qu'un objet de pensée pris comme tel. Chacune a d'ailleurs sa constitution intelligible, par quoi elle se distingue des autres, et requiert certains attributs.

2.) Mais voici une remarque importante : si je considère *le triangle* avec ses propriétés, *l'homme*, *l'humanité*, etc., ils demeurent exactement ce qu'ils sont comme objets de pensée, que je suppose ou non abolie leur existence actuelle. Le *fait* d'exister ne change rien aux essences prises comme telles ; pour les concevoir je néglige par abstraction le fait qu'elles existent ou n'existent pas actuellement.

L'être au sens d'existence m'apparaît ainsi comme étant d'un autre ordre que l'être au sens d'essence (106). Il y a là deux sens tout différents du mot être, comme lorsque nous disons par exemple « *être* ou n'*être* pas voilà la question » (il s'agit alors de l'être-existence) ou au contraire « un *être* vivant » (il s'agit alors de l'être-essence). Dans le premier cas le mot être désigne l'*acte* d'être, l'acte, si je puis ainsi parler, par lequel une chose est posée hors du néant ou hors de ses causes

ÊTRE (*ens*, *entitas*)	CE qui est : ESSENCE au sens large (*essentia*)
	ACTE d'être : EXISTENCE (*exsistentia*)

(*a*) Nous avons vu que l'individuel comme tel n'est pas saisi directement par notre intelligence. Lorsque par voie indirecte (par « retour sur les images », cf, plus haut p. 122) nous formons une notion individuelle, l'objet posé devant notre esprit par cette notion, — « Pierre », « cet homme », « cet arbre », — est lui aussi, en tant qu'objet de pensée, *une essence*, au sens large de ce mot. Ainsi la notion d'essence au sens large doit être étendue jusqu'aux objets de pensée singuliers.

Quant aux « êtres de raison » (« la cécité » par exemple, « le néant »), qui ne posent pas quelque chose dans le réel, le nom d'essence ne leur convient pas, en ce sens qu'une privation par exemple, prise comme telle, n'a évidemment pas d'essence. (Cf. SAINT THOMAS, *de Ente et essentia*, cap. 1.) On peut cependant, au point de vue où nous sommes placés ici, leur appliquer *improprement* le nom d'essence au sens large.

(*extra nihil, extra causas*) ; dans le second cas il désigne

CE

qui est ou peut être, *ce* qui fait face à quelque existence actuelle ou possible. Disons que l'être se divise en *essence* et *existence*.

a) La relation à établir entre ces deux termes fait l'objet d'un problème que nous étudierons plus tard, et qui est bien, non plus par rapport à nous comme le problème de l'universel, mais pris en soi, le problème fondamental de toute la philosophie : *l'essence et l'existence sont-elles réellement distinctes en toutes les choses autres que Dieu ?*

b) L'existence *actuelle*, le fait d'exister actuellement n'est inclus dans l'objet d'aucune de nos idées pris comme tel ; notre intelligence ne peut attribuer l'existence actuelle à tel ou tel objet de pensée qu'en se fondant, immédiatement ou par le moyen d'un raisonnement, sur une attestation de nos sens, (ou réflexivement de notre conscience.) C'est ainsi qu'elle juge *immédiatement :* « il existe des objets sensibles », « j'existe », et qu'elle *démontre* l'existence de Dieu en se fondant par exemple sur le fait du mouvement. Elle ne peut pas aller à elle seule jusqu'à l'*existence actuelle* de ses objets de pensée.

Les essences au contraire (le triangle, le nombre pair, l'humanité, etc...) qui comme telles ne se réfèrent qu'à une existence *possible* (c'est pourquoi on les appelle aussi des « possibles ») les essences sont les données immédiates qui nous sont fournies par notre intelligence et nos idées.

Attachons-nous donc à la notion d'*essence*, à la notion de l'être pris comme *ce* qui est ou peut être. Nous avons tout à l'heure défini une essence : ce qui, en n'importe quel objet de pensée, est immédiatement et avant tout présenté à l'intelligence, *id quod in aliqua re per se primo intelligitur*. Voyons si cette notion très large (puisqu'elle s'applique à tout objet de pensée) ne peut pas être divisée et précisée, de telle sorte que la même définition, prenant un sens plus limité, ne s'appliquera plus alors, en tel cas déterminé, qu'à tel objet de pensée déterminé.

B. *L'essence au sens étroit, ou l'essence proprement dite.* — La simple présentation à l'esprit d'un objet de pensée (« homme », « blanc ») n'est que le commencement de la connaissance intellectuelle ; c'est dans le *jugement* que celle-ci se parfait, quand l'esprit *affirme* ou *nie* cet objet de pensée d'un autre (« Pierre est homme », « cette fleur est blanche »). Si donc nous voulons considérer l'être au point de vue de l'intelligibilité, pour discerner à ce point de vue la donnée *absolument première* de l'intelligence, il nous faut considérer les objets de pensée en tant qu'ils peuvent être *saisis par l'intelligence lorsqu'elle juge*, lorsqu'elle prononce « Pierre est homme » par exemple. Quel est à ce point de vue, parmi les divers objets de pensée qui peuvent se réaliser en un sujet donné, celui auquel l'intelligence se porte directement et avant tout? Nous l'appellerons *essence* au sens étroit du mot.

1.) Considérons un objet de pensée tel que Pierre, Paul, ce chien, cet oiseau : Pierre est grand, il rit et remue, ce chien aboie, cet oiseau vole, chacun est un certain tout individuel concret et indépendant, entièrement armé pour être et agir.

C'est à de tels sujets individuels que notre esprit se porte avant tout (au point de vue de l'existence), quand nous pensons à « ce qui est ». En s'appliquant à ces choses-là l'expression « ce qui est » se précise et prend une force particulière, — elle ne désigne plus seulement ce qui fait face à quelque existence actuelle ou possible, mais bien

ce QUI

avant tout exerce proprement l'acte d'être. Ces choses-là sont toutes, bien qu'à des titres très divers, des acteurs sur le théâtre du monde.

Si pourtant nous nous plaçons au point de vue de l'intelligibilité, est-ce à ces sujets individuels pris

comme tels que se porte avant tout notre esprit, parmi les divers objets de pensée que peuvent présenter les choses? Non sans doute, s'il est vrai, comme on l'a vu plus haut, que l'individuel échappe aux prises directes de notre intelligence. Ce que je sais de Pierre, c'est *ce que* je sais qu'il est, — homme par exemple. C'est à des objets de pensée tels que « homme » ou « humanité », qu'il discerne en Pierre, ou tels que « blanc » ou « blancheur », qu'il discerne en cette fleur, c'est à

ce QUE

une chose est, qu'à ce point de vue notre esprit se porte avant tout, c'est de ce côté qu'il faut chercher la donnée absolument première de l'intelligence sous le rapport de l'intelligibilité (essence au sens étroit).

Voilà partagée en deux la notion d'essence au sens le plus large. D'un côté ce qui est proprement, *ce qui*. De l'autre côté ce qu'une chose est, *ce que*.

être	CE qui est : *essence* au sens large	*Ce* QUE *Ce* QUI
	ACTE d'être : *existence*.	

2.) A *ce qui* est proprement, nous donnerons le nom de *premier sujet d'existence et d'action*. C'est ce que les philosophes appellent encore « suppôt » et « personne ». Laissons-le de côté ici, nous venons de voir qu'il n'intéresse pas notre recherche présente.

Considérons au contraire *ce que* une chose est. Dans *ce que* une chose est, n'y a-t-il pas encore des distinctions et des éliminations à faire, afin de préciser ce qui est vraiment la donnée absolument première de l'intelligence au point de vue de l'intelligibilité, et mérite par conséquent le nom d'*essence* au sens propre du mot, ce qui est

L'ESSENCE DE

Pierre par exemple? « Pierre est assis », Pierre est capable de rire », « Pierre est homme ». *Ce que* Pierre est ainsi, — assis, capable de rire, homme, — est-ce

là dans chacun de ces trois cas, — ou seulement dans un seul, — l'être auquel l'intelligence se porte en Pierre immédiatement et avant tout, au point de vue de l'intelligibilité? Tout à l'heure nous disions que tout objet de pensée est comme tel *une essence* (essence au sens large) ; maintenant, considérant « *ce que* Pierre est », nous cherchons quel est l'objet de pensée qui constitue *l'essence de* Pierre (essence au sens étroit du mot).

L'essence au sens étroit

C. *Caractères de cette essence.* — Quels sont les caractères de l'objet de pensée ainsi défini, c'est-à-dire de l'être premièrement saisi par l'intelligence considérant *ce que* une chose est?

1.) Il est clair tout d'abord que l'être auquel se porte en premier lieu l'intelligence pensant ce que une chose est, est un être dont l'intelligence *ne peut pas* PENSER cette chose-là *privée ou dépourvue.*

En effet c'est en raison de cet être que l'intelligence conçoit d'abord, saisit, empoigne pour ainsi dire, pose devant elle et nomme la chose en question. Priver la chose de cet être, ou changer quoi que ce soit à la structure de celui-ci, serait donc poser devant l'intelligence, par définition, *autre chose.*

est l'être nécessaire

C'est par suite un être dont *cette chose-là, tant qu'elle existe, ne peut pas* ÊTRE *privée ou dépourvue,* (sinon l'intelligence ne serait pas véridique). Ainsi par exemple Pierre, tant qu'il est, ne peut pas n'être pas *homme.* (Au contraire il peut ne pas être « assis »).

L'être en question est donc un être que la chose posée devant l'intelligence est NÉCESSAIREMENT ET IMMUABLEMENT.

et premier de la chose

Il est de plus, évidemment, l'être qui dans la chose importe *principalement* à l'intelligence, puisque c'est à lui qu'elle se porte d'abord : il est donc l'être que la chose est *avant tout* (*a*) et qui est comme le principe

(*a*) Le mot *avant* désigne ici, bien évidemment, une priorité de nature, non une priorité de temps.

de ce que la chose est par ailleurs; il est l'être PREMIER de la chose. Ainsi Pierre est « homme » avant d'être par exemple « capable de rire » ou « sujet à la mort ».

Concluons que l'être auquel se porte en premier lieu l'intelligence pensant ce que une chose est, est l'être

NÉCESSAIRE

et

PREMIER,

ou d'un seul mot l'être constitutif de la chose; c'est *ce que la chose est nécessairement et premièrement.*

Voilà un premier caractère de ce que nous avons convenu d'appeler *l'essence* au sens étroit.

2.) Il y en a un second. — De quelle manière l'être en question est-il premier? *Au point de vue de* L'INTELLIGIBILITÉ; c'est à ce point de vue là, nous nous en souvenons, que nous nous sommes placés dès l'abord en cette étude de l'essence. Pierre est « homme » (c'est-à-dire animal doué de raison) avant d'être « sujet à la mort » : c'est que dans « homme » il y a « animal », et que dans la notion d' « animal » l'intelligence peut lire l'exigence du caractère « sujet à la mort ». Pierre est « homme » avant d'être « capable de rire » : c'est que dans « homme » il y a « doué de raison », et que dans la notion de « doué de raison » l'intelligence peut lire l'exigence du caractère « capable de rire. » Les caractères « sujet à la mort » et « capable de rire » — caractères nécessairement possédés par Pierre — ont en lui un principe, une raison, qui les exige devant l'intelligence par sa notion même, ou par ce qu'elle est, ou par sa propre intelligibilité, et cette raison, ce principe est un des éléments ou aspects constitutifs de l'être « homme ». C'est *au point de vue de l'intelligibilité* que Pierre est « homme » avant d'être « sujet à la mort » ou « capable de rire ».

à titre de principe premier d'intelligibilité,

Ainsi donc si l'être « homme » est premier comme nous l'avons dit, c'est dans l'ordre de l'intelligibilité

qu'il est premier; en d'autres termes il est en Pierre principe premier d'intelligibilité (107). Si longue que soit la formule, il faut dire, pour exprimer exactement ce fait, que l'être « homme » est par ses éléments ou aspects constitutifs

la racine

de tous les caractères nécessairement possédés par Pierre

qui ont en Pierre

UN PRINCIPE LES EXIGEANT PAR SA NOTION MÊME (*a*).

Tel est le second caractère de ce que nous avons convenu d'appeler *l'essence* proprement dite, ou de l'être auquel l'intelligence se porte en premier lieu quand elle considère *ce que* les choses sont. Il est dans la chose *principe premier d'intelligibilité.*

Il y a pour notre intelligence deux manières, l'une imparfaite, l'autre parfaite, de saisir cet être principe premier d'intelligibilité.

Si par exemple nous connaissons une chose comme étant un *homme*, sans pouvoir encore exprimer ce que c'est que l'homme, nous connaissons d'une manière *confuse* l'être en question. Notre intelligence tient bien cet être, elle l'a bien saisi, elle le voit bien, mais pour ainsi parler, comme nos yeux verraient un objet opaque.

Si nous connaissons maintenant cette même chose en pouvant définir ce qu'elle est (un *animal doué de raison*), nous connaissons alors l'être en question d'une manière *distincte*. Notre intelligence ne le voit pas seulement, elle voit aussi ses principes ou aspects constitutifs.

Dans le premier cas l'être en question nous est présenté d'une manière imparfaite, dans le second d'une manière « parfaite » (c'est-à-dire dans l'état de perfection requis par la science) et qui nous permet d'*user* de lui comme de principe premier d'intelligibilité; (de ce que cette chose est *douée de raison* par exemple, je tirerai qu'elle est capable de parler, de rire, d'adorer Dieu, etc.) Mais dans l'un et l'autre cas c'est bien évidemment le même être qui nous est présenté. Et ainsi, supposé que je ne connaisse pas encore, ou même que je ne puisse jamais connaître cet être-là d'une manière dis-

(*a*) Ces caractères sont ce qu'on appelle des *propriétés*.

tincte, comme animal raisonnable, — en lui-même il n'en serait pas moins (sans que cette fois je sache comment) racine, par ses éléments constitutifs, de tous les caractères qui ont en Pierre un principe les exigeant par sa notion même; il n'en serait pas moins, en lui-même, *l'être premier de la chose à titre de principe premier d'intelligibilité.*

id quod per se primo intelligitur in aliqua re, ce que tel sujet est avant tout pour l'Intelligence.

3.) Nous savons maintenant quels sont les caractères de l'essence au sens propre du mot, et nous pouvons donner de celle-ci une définition : l'essence est *l'être nécessaire et premier de la chose à titre de principe premier d'intelligibilité*, ou encore *ce que la chose est nécessairement et avant tout comme intelligible;*

être	CE qui est (*essence* au sens large)	*Ce* QUE [une chose est] avant tout comme intelligible	*Essence proprement dite*
		Ce QUI : Sujet d'action (suppôt, personne).	
	ACTE d'être (*existence.*)		

disons en bref : *l'être premièrement intelligible de la chose* (108).

CONCLUSION XII. — *L'essence d'une chose est ce que cette chose est nécessairement et premièrement à titre de principe premier d'intelligibilité.*

A cette donnée première de l'intelligence les philosophes donnent non seulement le nom d'*essence*, mais aussi celui de *quiddité* et de *nature*. C'est là ce qu'Aristote et les scolastiques appelaient le τὸ τι ἦν εἶναι, le *quod quid est* (109), et qu'ils définissaient *id quod per se primo intelligitur in aliqua re* (110), définition que nous connaissons déjà mais qui a pris maintenant un sens tout à fait déterminé.

a) Cette définition, selon qu'elle convenait à l'essence au sens large, signifiait « ce que telle ou telle *idée* pose du premier coup devant l'intelligence ». Selon qu'elle convient à l'essence proprement dite, elle signifie « ce que tel ou tel *sujet* est avant tout pour l'intelligence ».

b) Remarquons que tout objet de pensée, qu'*une essence* quelconque (essence au sens large) se trouve d'ailleurs être en fait *l'essence de* quelque chose (essence au sens étroit) *aperçue plus ou moins complètement* (dans telles ou telles de ses déterminations). En pensant « animal » j'aperçois l'essence de Pierre dans une partie de ses déterminations ; en pensant « homme » je l'aperçois tout entière ; en pensant « aryen » ou « breton » ou « Pierre », je l'aperçois tout entière avec en plus certaines notes ou désignations provenant de la matière (voir plus bas pp. 151-155.) En pensant « corps vivant doué de sensibilité », j'aperçois l'essence tout entière de ce sujet : l'animal (et j'aperçois en même temps l'essence de ce sujet : Pierre, dans une partie de ses déterminations.) En pensant « blanc » ou « prudence », j'aperçois l'essence de telle ou telle qualité. En pensant « bonté », « unité » « être », j'aperçois quelque participation créée de l'essence divine (ou j'aperçois par analogie, si je pense « la Bonté subsistante », etc., l'essence divine elle-même.)

c) Remarquons aussi que tout sujet apte à entrer dans une proposition quelconque (111) *a une essence* qui lui appartient en propre, qu'il s'agisse d'un *sujet individuel* tel que « Pierre » (*substantia prima*, sujet par excellence), ou d'un sujet abstrait et universel (*substantia secunda*) tel que « l'animal », ou d'un *accident*, tel que cette couleur ou cette vertu, ou d'un *transcendantal*, tel que « l'un », « le bien », etc.

d) L'être premièrement intelligible d'une chose est appelé *essence* (ESSentia) parce que l'intelligence se mesurant sur l'être, ce que une chose est avant tout pour l'intelligence doit être ce qui importe avant tout dans la chose au point de vue de l'être même ; et en effet, comme nous verrons plus tard, c'est par l'essence et en elle que l'être ou l'*existence* (ESSE) convient à la chose (112) ; il est appelé *quiddité*, (QUIDditas), comme étant ce qu'exprime et fait connaître la *définition*, qui répond elle-même à la question « QUID *est hoc?* qu'est ceci ? » Il est appelé *nature* (NATura), comme étant le principe premier des *opérations* que la chose est faite (NATA) pour produire (113).

D. *Notre intelligence peut l'atteindre.* — L'intel-

ligence a l'*être* pour objet formel. D'autre part, ce que nous avons convenu d'appeler l'essence n'est rien d'autre que l'être *premièrement intelligible* d'une chose. Donc notre intelligence peut atteindre réellement les essences des choses (114), le nier serait nier l'intelligence elle-même, et dire qu'elle manque nécessairement ce qui par excellence est son objet.

Notre intelligence serait vaine et fausse si elle ne pouvait connaître les essences des choses.

De plus notre intelligence *prétend* nous faire connaître les essences des choses, les sciences, qui sont son œuvre, n'ayant pas d'autre objet que de saisir ces essences, distinctement et pour en déduire les propriétés de la chose (comme lorsque nous savons de telle figure qu'elle est un *triangle rectangle*, ou de Pierre qu'il est un *animal raisonnable*), ou confusément, pour seulement classer la chose dans une espèce et la décrire (comme lorsque nous savons de tel corps qu'il est *acide sulfurique*, ou de tel végétal qu'il est *alisma plantago*). Si donc notre intelligence était incapable d'atteindre réellement les essences des choses, elle serait menteuse.

Ainsi la thèse fondamentale de la véracité de notre intelligence a pour conséquence absolument nécessaire que

> CONCLUSION XIII. — *Notre intelligence peut connaître les essences des choses.*

Nous ne disons pas que notre intelligence *connaît* toujours les essences des choses (dans l'intégrité de leurs déterminations). Souvent les essences spécifiques des choses sont ignorées de nous, et innomées : cela à cause de l'imperfection de l'intelligence humaine. Mais nous disons que notre intelligence *peut* les connaître, — (et donc les connaît effectivement dans bien des cas).

Nous ne disons pas non plus que notre intelligence peut toujours connaître *parfaitement* (distinctement) les essences des choses (115). Qu'elle ne puisse bien souvent les connaître

que *confusément* (a) peu importe, ce qui est certain c'est qu'elle doit pouvoir les saisir. C'est ainsi que l'œil peut voir avec plus ou moins de détails distincts, à l'aide ou non d'un verre grossissant par exemple, les choses colorées qui sont à sa portée ; mais il peut les voir.

Il importe de remarquer que les sciences expérimentales sont très loin de pouvoir connaître parfaitement l'essence des choses qu'elles étudient. Elles ne peuvent pas en effet parvenir à une notion proprement *distincte* de cette essence, elles n'en ont jamais qu'une notion *confuse* ou purement *descriptive*, et ne la connaissent pour ainsi dire qu'à l'aveugle, grâce à des signes indirects.

Ainsi nous pouvons connaître distinctement l'essence ou la nature « homme », en distinguant l'homme des autres animaux par la *différence spécifique* « doué de raison ». Mais nous ne pouvons pas savoir de la même manière comment le chien par exemple diffère du lion; nous ne le savons que par des caractères différentiels purement descriptifs. Souvent même, en présence d'une série de concepts de généralité décroissante, tels que : « corps vivant, animal, animal sans raison, vertébré, mammifère, canin, chien, caniche », etc.; jusqu'à *Rip* ou *Azor*, nous pouvons ignorer *par quel concept* (canin ? chien ? caniche ?) nous est désignée (dans l'intégrité de ses déterminations) l'essence de Rip ou d'Azor. Il reste que dans la série des concepts exprimés ici et de ceux qu'on pourrait intercaler entre eux, il doit nécessairement y avoir *un concept* qui désigne cette essence. (En fait, dans l'exemple choisi, c'est le concept de *chien*, la zoologie nous l'apprend par des signes indirects, et sans pouvoir nous donner de l'essence ainsi atteinte une connaissance proprement distincte).

E. *L'essence est universelle.* — En pensant « homme » par exemple, comme n'importe quel objet directement présenté à l'esprit dans une idée humaine (idée abstraite), nous posons devant nous quelque chose de *dénué d'individualité*, et qui, étant saisi par un seul concept, constitue dans notre esprit un seul et unique objet de pensée, — qui par conséquent est dans notre esprit quelque chose d'*un* (homme) apte à être *en plusieurs* (en tous les hommes), ou quelque

L'essence est proprement universelle dans l'esprit; considérée en elle-même elle n'est pas individuelle.

(a) Voir plus haut, p. 145, petit texte.

chose d'*universel* (*a*). Ainsi tout ce qui est directement saisi par une idée de notre intelligence, — et par conséquent l'essence des choses, — est *dans notre esprit sous un état d'universalité.*

Sans doute, considérée *dans le réel*, l'essence est *sous un état d'individualité*, car elle se trouve alors identifiée au sujet, à Pierre par exemple, qui est lui-même individuel (117).

Mais cet état d'individualité n'est pas de la nature même ou des entrailles de l'essence, il ne convient pas à l'essence de Pierre comme telle ou à son titre d'essence. Si en effet l'essence *considérée en elle-même* (secundum se) était individuelle, notre intelligence ne pourrait jamais la connaître, puisque tout ce qui est directement saisi par une idée de notre intelligence est saisi sous un état d'universalité.

Considérée

EN ELLE-MÊME (*secundum se*)

l'essence n'est

NI UNIVERSELLE NI INDIVIDUELLE,

elle fait abstraction de tout état et de tout mode d'exister, étant purement et simplement *ce que* la chose est avant tout comme intelligible et ce qu'exprime la définition. Ainsi elle se retrouve aussi bien dans la chose, et sous un état d'individualité (pour exister), que dans notre esprit, et sous un état d'universalité (pour être connue.) — Tel gentleman que nous ne voyons que *dans la rue* n'est-il pas là *sous un habit de ville*, tandis qu'*à la maison* il est *sous un costume d'intérieur?* C'est bien lui pourtant que nous connaissons lorsque nous le voyons dans la rue, parce que le costume d'intérieur n'est pas plus *de sa nature* que l'habit de ville; ni l'un ni l'autre ne conviennent à cet homme *considéré en lui-même. — Considérée en elle-même* l'essence n'est donc pas universelle, mais *elle n'est pas*

(*a*) V. plus haut p. 112.

non plus individuelle (118) : *l'essence comme telle, l'essence de Pierre prise en elle-même fait abstraction de tous les caractères qui distinguent Pierre de Paul ou de Jean* (119).

CONCLUSION XIV. — *Les essences des choses sont* UNIVERSELLES DANS L'ESPRIT, *et* CONSIDÉRÉES EN ELLES-MÊMES *elles* NE SONT *ni universelles* NI INDIVIDUELLES.

a) Cette proposition a une importance capitale. Si on la nie on est entraîné fatalement à frapper de suspicion l'intelligence humaine, qui ne peut pas saisir directement dans ses concepts l'individuel comme tel (120); et dès lors ou bien on exigera d'elle plus qu'elle ne peut donner, une science proprement surhumaine — l'intuition intellectuelle de l'individuel, — ou bien on niera sa valeur objective, et on tombera dans le subjectivisme.

Tenons donc fermement que *pour connaître l'essence ou la nature d'une chose, il n'est pas nécessaire de connaître les principes qui constituent l'individualité de cette chose* (121) ; *l'essence en effet, considérée en elle-même, n'est pas quelque chose d'individuel.* La méconnaissance de cette vérité fondamentale est à la racine des erreurs des grands métaphysiciens modernes, de Spinoza par exemple et surtout de Leibniz, (intellectualistes outrés), comme aussi de M. Bergson et des anti-intellectualistes contemporains.

b) *La nature individuelle et la matière.* — α) L'essence des choses corporelles est universelle, au sens qui vient d'être expliqué. C'est dire que dans l'ordre de ces choses-là il y a une multitude d'*individus* ayant *même essence.*

Des individus qui ont même essence, Pierre, Paul, Jean, par exemple, sont *au même niveau* dans l'être premièrement intelligible ; ils sont essentiellement égaux.

Pourtant ces individus *diffèrent* les uns des autres. Pierre est blond, petit, sanguin, Jean est brun, grand, bilieux, etc. (122).

De tels caractères, propres à un individu en particulier, ne dérivent pas de l'essence, sinon ils seraient les mêmes chez tous ces individus, qui par hypothèse ont même essence : ce sont des caractères *non essentiels.*

Toutefois ne sont-ils pas, de fait, immuables et nécessaires (123) ? Pierre serait *homme* sans doute, mais serait-il *Pierre* s'il n'était pas blond, sanguin, etc. ? Il faut donc dire que ces caractères-là ont leur racine dans *ce que la chose est nécessairement et premièrement* mais *en tant qu'individuelle,* ou dans ce que l'on peut appeler

LA NATURE INDIVIDUELLE

de la chose (nature *individuelle,* c'est-à-dire impartageable avec toute autre chose, ou, si l'on veut, absolument délimitée).

β) Dans cette nature individuelle, nous trouvons, comme dans l'essence, les notes : *être nécessaire et premier.* Mais par contre, et c'est là le point important, elle n'est pas l'être nécessaire et premier de la chose *à titre de principe premier d'intelligibilité,* elle n'est pas principe premier d'intelligibilité.

Les caractères individuels, tels que blond, sanguin, etc., ne dérivent pas, avons-nous dit, de l'essence de Pierre, ils ne sont pas exigés par elle. C'est dire qu'ils

n'ont pas en Pierre
un principe ou une raison qui les exige par sa notion même

ou par ce qu'elle est, c'est-à-dire par sa propre intelligibilité (comme « raisonnable » par exemple exige « capable de rire »). Pourtant, étant nécessairement possédés par Pierre, ils ont leur racine en Pierre, dans la nature individuelle de Pierre ; ils ont là *un principe.*

Il faut donc qu'ils aient là pour principe quelque chose qui ne les exige pas par sa notion même, ou par son être, ou par sa propre intelligibilité, quelque chose dans la notion de quoi l'intelligence ne peut pas lire l'exigence de ces caractères plutôt que de n'importe quels autres. Qu'est-ce à dire, sinon que ce principe est en lui-même *entièrement indéterminé?* S'il n'exige pas ceci plutôt que cela par sa notion, ou par son être, ou par sa propre intelligibilité, c'est *qu'il n'a pas* de notion, d'être ou d'intelligibilité par lui-même. Nous voilà en face d'un principe qui par lui-même n'est absolument rien de pensable, en face de la

MATIÈRE PREMIÈRE

au sens d'Aristote : quelque chose qui peut servir à constituer un être, mais qui n'est pas de soi *un être.*

Si l'on admet que cette sorte de non-être fait partie de toutes les choses corporelles, et que rendue elle-même individuelle par quelque détermination (124), elle est la racine pre-

mière de l'individualité de ces choses, on comprend que les caractères qui dérivent de la nature individuelle de la chose,

ayant pour racine première la matière individuelle, avec les dispositions qu'elle comporte de fait au moment de la production de la chose,

aient pour principe premier dans la chose un principe qui ne les exige pas par sa notion même, — puisqu'en lui-même il n'a pas de notion ni d'intelligibilité : il les exige seulement par les dispositions accidentelles qu'il comporte de fait à tel moment.

Ainsi la nature individuelle n'est pas principe premier d'intelligibilité, parce que c'est *par la matière* qu'elle est principe des caractères individuels (*a*).

γ) Nous avons seulement voulu indiquer ici comment l'obscure notion de *matière première* (dont l'étude ne sera abordée qu'en Philosophie naturelle), s'impose naturellement à l'esprit dès qu'on a compris que considérée en elle-même *l'essence des choses corporelles n'est pas individuelle*, proposition exigée elle-même par la thèse fondamentale de la véracité de notre intelligence.

Indiquons encore que la matière, cette sorte de *non-être*, n'étant prise comme individuante (et par conséquent comme première racine de certaines déterminations) (125) que dans la nature individuelle (dans la nature de Pierre comme tel), et non pas dans l'*essence* (dans l'humanité), on peut regarder *l'essence* ou l'être premièrement intelligible comme l'être *pur de toutes déterminations dues à la matière comme première racine*, ou comme l'*être immatérialisé* (126), disons comme

L'ÊTRE ARCHÉTYPE

de la chose (127), être idéal qui n'existe à l'état pur ou séparé que dans l'esprit, et qui n'existe dans le réel qu'*individué par la matière*, (à l'état concret de *nature individuelle*).

Dès lors il faut dire que dans la nature individuelle il n'y a rien de plus que dans l'essence *au point de vue de l'être premièrement intelligible ou de l'être archétype* (128). A ce point de vue tous les individus d'une espèce sont au même degré d'être, connaître leur essence (universelle) c'est connaître tout ce qu'il y a à connaître en eux, l'être de Pierre

(*a*) Noter ici, pour éviter toute confusion, que la *nature individuelle* n'est pas *inintelligible en elle-même* ; c'est la *matière première* qui est *inintelligible en elle-même;* la nature individuelle *n'est pas principe premier d'intelligibilité*, elle n'est pas l'être *premièrement intelligible* de la chose, elle est cependant de l'être (elle est l'essence prise sous l'état d'individualité qui provient de la matière), et par conséquent elle est intelligible en elle-même. C'est

en tant que Pierre n'est pas plus complet ou plus déterminé que l'être de Pierre en tant qu'homme, il est seulement plus délimité.

On comprend ainsi que l'intelligence humaine, si elle ne peut pas connaître directement *dans son individualité* l'être des choses, ne manque pas pour cela à sa nature d'intelligence ni à son objet formel, car elle connaît bien l'être des choses *en tant que premièrement intelligible et en tant qu'être archétype* (129). Elle est donc imparfaite, mais elle n'est pas vaine ni fausse.

δ) Remarquons que les termes synonymes *Essence, Quiddité, Nature,* qui désignent tous trois un universel, peuvent être étirés jusqu'à signifier quelque chose de singulier, — lorsqu'on considère l'essence (l'humanité par exemple) *selon qu'elle est individuée par la matière* (en Pierre par exemple), autrement dit selon qu'elle a dans le réel un *mode d'existence* singulier.

A proprement parler cependant, le mot *Nature* seul peut supporter l'épithète « individuelle », tandis que les expressions « essence individuelle », ou « quiddité individuelle » seraient impropres (130).

On a vu en effet que les mots Essence et Quiddité se disent par rapport à l'*existence* et par rapport à la *définition* de la chose. Or la *définition* ne peut exprimer que *l'être premièrement intelligible* de la chose ; car elle fait connaître les éléments constitutifs de la chose qui sont en elle, par leur notion même, principes d'intelligibilité ; elle ne saurait donc assigner les principes matériels individuants de la chose, c'est pourquoi la nature individuelle comme telle n'est pas définissable. Donc la *quiddité*, c'est-à-dire *ce que la chose est* pris comme *définissable,* ne pouvant consister qu'en l'être premièrement intelligible de la chose, ne peut être qu'universelle. — De même ce en raison de quoi la chose appelle cette perfection suprême qui consiste à *exister* ne peut être évidemment que l'*être immatérialisé* de la chose ; car ce n'est

- **être**
  - Ce qui est : *essence* au sens large
    - *Ce* que
      - *Ce* que *avant tout comme intelligible : essence, quiddité* ou *nature.*
      - *Ce* que comme absolument délimité (essence individuée par la matière) : *nature individuelle.*
    - *Ce* qui : *Sujet d'action (suppôt, personne.)*
  - Acte d'être : *existence.*

pourquoi une intelligence plus parfaite que la nôtre, l'intelligence divine par exemple, peut la connaître directement.

pas par ce qui en elle a la matière pour premier principe qu'elle appelle l'existence : son individualité n'est ainsi qu'une *condition* sous laquelle elle doit se trouver pour exister. Et l'*essence*, c'est-à-dire *ce que la chose est* pris précisément comme ce *en raison de quoi* la chose reçoit l'existence, ne pouvant consister qu'en *l'être immatérialisé* de celle-ci, ne peut être qu'universelle (131).

Au contraire le mot Nature se dit par rapport aux *opérations* que la chose est faite pour produire. Or la chose n'agit pas seulement selon son être archétype, ou premièrement intelligible, mais aussi selon qu'elle est sous telles conditions matérielles et qu'elle a telle individualité. Rien n'empêche donc que le mot *nature* soit détourné de son sens premier pour désigner secondairement ce que la chose est à titre individuel.

ε) Notons enfin que dans une série de concepts tels que *substance*, *corps vivant*, *animal*, *homme*, *aryen*, *breton*, etc., le concept *homme* seul désigne proprement *l'essence* de *Pierre* : les concepts *substance*, *corps vivant*, *animal*, ne désignent que certains éléments ou aspects intelligibles constitutifs de cette essence, autrement dit ne désignent cette essence que dans une partie de ses déterminations ; et les concepts *aryen* ou *breton* ne désignent cette essence que délimitée et différenciée par certaines notes additionnelles provenant des dispositions de la matière. *Aryen* ou *breton* sont ainsi, comme l'essence *homme*, des objets de pensée universels saisis par l'esprit dans l'individu Pierre, et purifiés par l'abstraction des conditions de la matière individuelle, mais ce sont des universels *moins étendus* que l'essence, qui ne conviennent qu'à une certaine classe (« race ») découpée dans une multitude d'individus ayant même essence, et qui, ne pouvant être délimités que grâce à des caractères dont certaines dispositions de la matière sont la racine, ne peuvent comporter de notion proprement *distincte* ou de définition véritable.

*51. La Substance et l'Accident. A. *Genèse de ces notions.* — Nous plaçant au point de vue de l'*intelligibilité*, nous nous sommes demandé, dans le paragraphe précédent, quel est l'être premièrement saisi par l'intelligence à ce point de vue-là. Nous sommes parvenus ainsi à la notion de l'*essence* proprement

dite ou de la nature (ces deux termes peuvent être pris pour synonymes) (*a*) : ce qu'une chose est avant tout comme intelligible.

Considérons maintenant l'être des choses non plus par rapport à l'intelligibilité, mais par rapport à L'EXISTENCE.

1.) Quel est à ce nouveau point de vue l'être qui s'impose immédiatement à la considération de l'intelligence, et auquel celle-ci se porte avant tout? Autrement dit quel est l'être premièrement saisi par l'intelligence, en tant qu'existant? A cette question nous avons déjà répondu (*b*); ce que notre esprit saisit avant tout comme existant, ce sont des êtres tels que Pierre, Paul, cet homme, ce chien, cet oiseau, sujets individuels concrets et indépendants, entièrement armés pour être et agir, et que nous avons appelés des

PREMIERS SUJETS D'ACTION

(« suppôts » ou personnes). (*c*). C'est là ce qui exerce avant tout l'acte d'être.

Le Sujet d'action ou CE QUI avant tout existe.

Comment définir le sujet d'action par rapport à l'existence? Il existe à lui tout seul ou par ses propres moyens, non pas en ce sens qu'il n'aurait pas besoin de cause (Pierre a été engendré, et beaucoup de causes concourent à le maintenir dans l'être), mais en ce sens qu'il se suffit à lui-même pour être posé hors du néant par les causes de l'être; considéré à part il a en lui ou dans sa propre nature tout ce qu'il faut pour recevoir l'existence (132) : disons en ce sens-là que c'est

UN ÊTRE EXISTANT PAR LUI-MÊME (*per se*)

ou à raison de lui-même, à raison de sa propre nature, *ens per se exsistens*. Un tel être existant comme un tout, et nullement comme partie d'un être ou sujet

(*a*) Voir plus haut p. 146 et 154.
(*b*) Voir plus haut p. 141.
(*c*) On réserve le nom de *personne* aux suppôts qui sont de nature intellectuelle, par conséquent maîtres de leurs actions et au sommet de l'indépendance.

en qui il existerait, on peut dire aussi qu'il *existe en lui-même, in se.*

Un être qui existe *per se*, ou mieux (133) un être immédiatement apte à exister *per se*, voilà donc, si l'on se place au point de vue de l'existence, la donnée première de l'intelligence. Remarquons qu'en se portant à cet être, l'intelligence franchit les limites qui définissent l'essence proprement dite ou la nature (*ce que* une chose est, ou mieux, — si l'on prend l'essence à l'état pur, en la considérant séparément du sujet où elle est, — *ce par quoi* une chose est ce qu'elle est) (134); il s'agit ici, comme nous l'avons indiqué plus haut, de *ce qui* est au sens propre, de *Pierre* par exemple, et non pas de *ce par quoi* Pierre est ce qu'il est (de l'*humanité*, détermination de Pierre par laquelle il est homme, ou de sa *nature individuelle*, de l'« humanité pétrine », si l'on pouvait ainsi parler, par laquelle il est Pierre.)

être	CE qui est : *essence* au sens large	*Ce* QUE (ou *ce* PAR QUOI)
		Ce QUI *avant tout existe : Premier sujet d'action*, (suppôt, personne.)
	ACTE d'être : *existence*	

Sans doute il n'y a en *ce qui* est, il n'y a en Pierre, en fait de notes distinctives, rien de plus que *ce que* il est ou sa nature (individuelle), mais quand je dis PIERRE je conçois cette nature comme constituant le tout qui n'existe en rien d'autre que soi (135) ; quand je dis au contraire LA NATURE DE *Pierre* je conçois cette nature comme distincte du tout qu'elle sert à constituer, et comme existant *en lui*, en ce tout (136). Bref le sujet d'action *a* une nature ou essence, la notion de cette nature ou essence prise comme telle (*ce que* ou *ce par quoi*) *n'est* pas celle du sujet d'action (*ce qui*).

2.) Considérons maintenant cette nature ou essence du sujet d'action. Nous venons de dire que le sujet d'action existe (est apte à exister) *à raison de sa propre nature* ou *de sa propre essence* (137). La nature ou l'essence du sujet d'action est donc *ce par quoi il est apte*

La *nature* du sujet d'action ou ce par quoi il est apte à exister purement et simplement.

à exister purement et simplement (*simpliciter*), la nature de Pierre pris comme sujet d'action est ce par quoi je peux dire purement et simplement (*a*) que Pierre existe.

3.) A coup sûr exister purement et simplement est pour Pierre l'existence primordiale ou première. Pierre toutefois n'existe-t-il qu'à ce titre? Il est aujourd'hui triste, hier il était joyeux, il existe aujourd'hui en tant que triste, il existait hier en tant que joyeux, il a perdu l'un de ces *exister*, il a acquis l'autre, mais il n'a pas cessé d'exister purement et simplement. Il y a donc en lui une foule de *déterminations* secondaires en raison desquelles il existe non plus seulement *simpliciter*, mais aussi *sous tel ou tel rapport* (*secundum quid.*) C'est ainsi qu'il est musicien ou philosophe, malade ou bien portant, joyeux ou triste, etc; toutes ces déterminations viennent se surajouter (*accidere*) à ce qu'il est premièrement pour exister, ce sont des êtres de surcroît, des

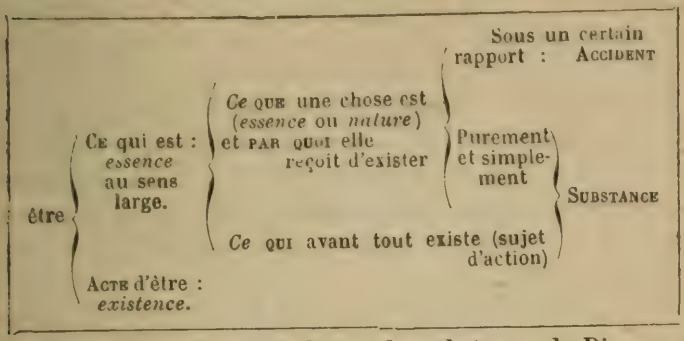
ACCIDENTS.

Philosophie, santé, joie, tristesse, autant d'essences (138) sur lesquelles notre attention ne s'était pas portée jusqu'à présent, et qui ne se tiennent pas elles-mêmes dans l'être : au contraire elles ne sont maintenues dans l'être que comme des revêtements pour ainsi parler du sujet d'action. Par analogie avec les choses sensibles on peut dire métaphoriquement que ce dernier se tient sous les accidents (*sub-stat*) et qu'il les soutient. On l'appellera donc à ce point de vue « une substance » (139); c'est ainsi qu'on dit : « Pierre est *une substance* ». Quant à sa *nature* prise précisément comme telle (*ce que* il est, ce *par quoi* il est ce qu'il est, ce *par quoi* il est apte à exister purement et

Par opposition aux accidents, la notion de *Substance* s'explicite comme convenant au sujet d'action et à sa nature constitutive.

(*a*) C'est-à-dire sans faire mention d'aucun point de vue particulier, sans modifier ma pensée par aucune addition.

simplement), comme elle se tient sous les accidents tout comme lui, le nom de substance lui convient



aussi; c'est ainsi qu'on dit : « *la substance* de Pierre. » Voilà la notion de

SUBSTANCE

dégagée explicitement, par opposition à celle d'accident. (140)

B. *La Substance.* — Le nom de substance convient à la fois, nous venons de le voir, au *sujet d'action* lui-même (*ce qui* avant tout existe), et à la *nature* de celui-ci prise précisément comme nature ou essence (*ce que* une chose est, *ce par quoi* le sujet d'action est ce qu'il est, et demande à exister purement et simplement) (141). Comment donc définir la substance? Par l'expression *être recevant par soi* (per se) ou *à raison de soi l'existence, ens per se*, au sens absolu où nous l'entendions plus haut? Non, car cette expression ainsi entendue s'applique exclusivement au *sujet d'action :* absolument parlant lui seul, — Pierre, par exemple, — existe comme un tout et non comme partie d'un être ou sujet en qui il existerait. Sa *nature* au contraire fait *partie* de lui et existe *en lui*, la nature de Pierre existe en Pierre et fait partie de Pierre. Il est vrai que Pierre lui-même étant constitué par elle et existant par elle (*per eam*), cette nature n'existe pas en quelque chose *de déjà existant* qui la recevrait,

(comme la tristesse par exemple existe en Pierre *déjà existant.*) On peut donc dire qu'elle existe (est apte à exister) *per se*, en ce sens précis qu'elle n'a pas besoin pour exister d'être partie *d'un autre être déjà existant* qui la recevrait en lui, au contraire elle constitue le tout (le sujet d'action) qui se tient en lui-même pour exister. En ce sens-là et à condition d'en préciser et d'en limiter la portée, l'expression *ens per se exsistens* peut convenir non seulement au sujet d'action, mais aussi à la nature de celui-ci, peut donc servir à désigner la substance (142).

Définition de la Substance.

(Il en est de même de l'expression *ens in se exsistens.*)

Nous dirons donc (143) que la substance est une chose ou une nature faite pour exister *par soi* ou *à raison de soi* (*per se*), — et non pas *en autre chose*, *in alio*, c'est-à-dire en un sujet déjà posé dans l'être (144).

(On dit également que la substance est une chose ou une nature à laquelle il convient d'exister *en soi.*)

> Conclusion XV. — *La substance est une chose ou une nature à laquelle il convient d'exister par soi ou à raison de soi* (per se), *et non pas en autre chose.*

a) Il est clair que l'idée de substance répond à une chose qui existe réellement. S'il n'existait aucune substance, aucune nature faite pour exister en soi, c'est qu'il n'existerait que des natures faites pour exister en autre chose. Mais alors cette nature-ci devant exister en celle-là, et celle-là en cette autre, etc., on irait à l'infini sans pouvoir jamais trouver un être en qui existent toutes ces natures, et celles-ci ne pourraient pas exister.

Les philosophes qui, comme Fichte (XIXe siècle), se sont attaqués à la « substance morte des Latins », pour lui opposer « l'Action ou le Devenir germaniques », luttaient contre l'Intelligence elle-même, qui ne peut absolument pas se passer de la notion de substance, et qui nous impose cette

notion comme une donnée absolument première et immédiate. De plus ce qu'ils prenaient pour la substance, et qu'ils déclaraient « mort », « inerte », etc., n'était qu'un fantôme de leur imagination. Car la substance n'est pas un « réceptacle vide », un « support inerte et mort ». Elle est l'*être* absolument primordial de la chose, le principe foncier de son activité et de toute son actualité. *Substantia est primum ens*, comme dit Aristote (145). Mais pour voir cela il faut que le philosophe use de son intelligence, s'élève au-dessus de la vie animale des sens, et ne se contente pas de manier des mots vides de concepts, lourds seulement d'images matérielles.

b) La substance d'une chose, tant que celle-ci existe, est *immuable* comme telle (146).

La substance de Pierre est ce par quoi Pierre existe purement et simplement, ou en tant que Pierre. Tant que Pierre existe, sa substance comme telle ne peut donc pas changer. Et quand la substance elle-même de Pierre change, (quand son corps devient un cadavre sans âme), Pierre n'existe plus, il est mort.

c) Par elle-même enfin elle est *invisible*, inaccessible aux sens. Car les sens ne saisissent pas l'être comme tel, ils ne nous présentent directement que du variable et du mobile. D'une certaine manière il est vrai, c'est bien la substance de Pierre que mes yeux voient, comme c'est bien Jésus que voyaient les disciples à Emmaüs ; mais mes yeux n'atteignent ainsi la substance qu'en fait et *matériellement*, non *formellement*.

En d'autres termes l'objet vu ou touché est quelque chose qui en même temps que vu ou touché, est aussi substance ; mais il n'est pas *vu* ou *touché* en tant que substance. En tant que substance il est *conçu*, et non pas vu ni touché ; et en tant que vu ou touché, il est du *coloré* et du *résistant*, il n'est pas être et substance. C'est ce que les philosophes expriment en disant que la substance est intelligible par elle-même (*per se*), et qu'elle n'est sensible que par accident (*per accidens*).

Ainsi ce qui nous importe le plus dans les choses échappe aux prises directes de nos sens et de notre imagination, est pur objet d'intelligence, l'intelligence seule saisissant l'être sous le chef de l'être (*sub ratione entis*).

d) Noter que si la substance est dans les choses, au point de vue de l'existence, l'être auquel l'intelligence se porte

avant tout et du premier coup, par contre, pour savoir non seulement que tel sujet a une substance, mais *en quoi consiste* cette substance, *quelle est* sa nature, nous devons nécessairement nous fonder sur ce qui *manifeste* celle-ci *à nos sens*, c'est-à-dire sur les opérations, phénomènes, ou accidents de la substance. En ce sens-là nous connaissons la substance par les accidents.

Définition de l'Accident.

C. *L'Accident.* — Soit maintenant des choses telles que le rire, le mouvement, la tristesse, la joie, la couleur, etc., que je discerne en Pierre et qui donnent à Pierre d'exister sous de certains rapports. Ces choses-là sont capables d'exister. Mais existent-elles de la même manière que la substance? Evidemment non. Elles ont besoin pour exister d'appartenir à un autre être déjà existant (*a*), elles existent comme quelque chose d'un être ou d'un sujet déjà existant. Disons en ce sens-là qu'elles existent *en autre chose qu'elles.* (147)

> CONCLUSION XVI. — *L'Accident est une nature ou essence à qui il convient d'exister en autre chose.*

On voit par là qu'un accident est bien de l'être, sans exister toutefois comme *un être;* il est essentiellement *d'un être, ens entis*, il est fait pour n'exister qu'à titre de complément ou d'achèvement d'un être. Ainsi le mot être ne s'applique à l'accident qu'en un sens secondaire et oblique; et tandis que l'être au sens premier du mot est, au point de vue de l'existence, le sujet d'action, en sorte que notre intelligence se porte immédiatement et d'elle-même au sujet d'action et à la substance, à ce qui existe en soi, il nous est en réalité difficile de bien concevoir l'accident; il nous faut pour cela élaborer notre idée de l'être, l'assouplir, l'amenuiser, la plier au réel, bref saisir par ana-

(*a*) *Déjà*, — sinon d'une priorité de temps, au moins d'une priorité de nature.

logie avec la substance l'accident, qui s'oppose à elle.

a) Du seul fait que nous employons le *substantif* « l'Accident », nous risquons de nous représenter l'accident comme une substance, comme un morceau de substance ou une substance diminuée. L'imagination s'en mêlant, nous regarderons alors les accidents et les « phénomènes » comme des fragments de matière encastrés dans un support, comme un revêtement de mosaïque ou de marqueterie ; ceux qui mettent derrière les mots « accident » ou « phénomène » de semblables imaginations, passent entièrement à côté de la notion d'accident ; ils ne conçoivent en réalité que des pseudo-substances, et il est tout à fait inutile qu'ils essaient de philosopher plus avant. Un effort original de *l'intelligence* élaborant la notion de l'être est ici absolument nécessaire.

b) *Les accidents sont quelque chose de réel et de réellement distinct de la substance.*

Il est clair par exemple que des choses telles qu'un acte de pensée ou un mouvement d'émotion ne peuvent pas se confondre avec notre substance, puisque ces choses-là passent et changent en nous, sans que passe ou change notre substance, qui est immuable comme telle tant que nous existons. Ces choses-là pourtant sont des réalités, qui nous affectent intrinsèquement. Donc elles sont réellement distinctes de la substance en laquelle elles ont l'existence, ou, comme on dit, à laquelle elles « inhèrent ». Il y a ainsi des accidents *contingents* (c'est-à-dire qui peuvent manquer au sujet) réels et réellement distincts de la substance.

Mais si le changement, en nous montrant qu'il y a dans un sujet des choses qui passent, est pour nous un moyen de parvenir à la notion d'accident, il n'est nullement un caractère nécessaire de tout accident. Il y a des choses qui ne peuvent pas manquer à un sujet, et qui pourtant sont des accidents, des êtres de surcroît complétant la substance. Notre intelligence elle-même par exemple et notre volonté sont évidemment quelque chose de réel en nous. Mais elles ne peuvent pas se confondre avec notre substance. (Car nous en avons un concept distinct entièrement extérieur à celui de substance (*a*), ce qui serait impossible si elles ne différaient de celle-ci par leur essence) (148). Donc l'intelligence et la vo-

(*a*) Nous concevons distinctement l'intelligence comme *un pouvoir de connaissance ayant l'être pour objet ; la volonté* comme un *pouvoir d'appétition ayant le bien pour objet ;* la substance comme *une nature ou essence à qui il convient d'exister en soi.* Ces trois concepts sont entièrement extérieurs l'un à l'autre.

lonté sont en nous des choses réelles distinctes de notre substance, — des *accidents* par conséquent (appartenant, comme nous le verrons plus tard, à la catégorie *qualité*). Il y a ainsi des accidents *nécessaires* (c'est-à-dire qui ne peuvent pas manquer au sujet) réels et réellement distincts de la substance.

c) Les diverses écoles qui s'opposent les unes aux autres sur le problème de la substance peuvent être représentées sommairement dans le tableau suivant :

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Il y autant de substances que d'individus. Par sa substance chacun d'eux à l'*être premier;* mais il y a en chacun des accidents réels et réellement distincts de la substance.

Substantialistes.

Il n'y a pas d'accidents réels et réellement distincts de la substance, qui est l'unique réalité. (Descartes, Leibniz, et surtout Spinoza. — Panthéistes allemands du XIXe siècle).

Phénoménistes.

Il n'y a pas de substance ; les accidents qui apparaissent aux sens ou à la conscience (phénomènes) sont l'unique réalité. (Sensualistes anglais. — École néo-criticiste. Philosophie du devenir pur.)

Descartes niait qu'il existât des accidents réels et réellement distincts de la substance ; pour lui la substance corporelle se confondait avec l'étendue, et la substance de l'âme avec l'acte même de penser. Par là il engageait la philosophie dans une voie qui ne pouvait mener qu'*au panthéisme* (en effet dès l'instant qu'il n'y a pas d'accidents distincts de la substance, toute substance *est son action*, — perfection qui n'appartient qu'à Dieu seul — et le concept de la Substance s'identifie avec celui de l'Etre absolu ou de Dieu, en qui tout se confond alors); ou bien, si l'on veut éviter le panthéisme, *à la négation de la substance*, qu'on s'efforcera d'exorciser, et de bannir de l'intelligence humaine.

Spinoza a construit sur les principes cartésiens un monisme et un panthéisme absolus, auxquels *Leibniz* essaye vainement d'échapper en substituant à l'unique Substance

spinoziste une multitude infinie de substances individuelles (monades), et en multipliant pour ainsi dire le Dieu de Spinoza en une poussière infinie de dieux. — Bien qu'ils repoussent la notion de Substance pour lui substituer celle de Devenir ou d'Evolution, et qu'ils fassent de la « chose en soi » un arrière-fond de l'esprit qui produirait l'objet, et non plus un objet qui s'impose à l'esprit, les métaphysiciens allemands successeurs de Kant (*Fichte, Schelling, Hegel*) peuvent être rattachés au *substantialisme panthéistique*, en ce sens qu'ils posent un unique principe qui constituerait par son développement l'étoffe et la réalité de toutes choses.

Du côté phénoméniste, les *sensualistes et associationnistes anglais* prétendent que les « états de conscience » (sensations, émotions, idées, etc.) sont la seule réalité que nous puissions atteindre, et ils veulent tout expliquer en Psychologie par l' « association » de ces états entre eux ; les philosophes du devenir pur (*Bergson*, rejoignant *Héraclite* par-dessus vingt-cinq siècles) prétendent qu'il n'y a rien de stable dans les choses et que le changement, sans sujet qui change, est la seule réalité. (En Psychologie ces philosophes s'opposent aux précédents en ce qu'ils substituent un « courant continu de conscience » (*W. James*) à une « mosaïque » ou à une « poussière » d'états de conscience. Mais ils sont également ennemis de la notion de substance.)

Kant (XVIIIe siècle) avait remplacé la distinction de la substance et des accidents dans les choses (substance et accidents également connaissables, la première par les seconds) (*a*) par l'opposition de deux mondes séparés, le monde des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes (« choses en soi », « noumènes ») et le monde des « phénomènes » fabriqué par notre esprit. Pour lui la chose en soi était entièrement *inconnaissable*, il en affirmait néanmoins l'existence. C'est à cette chose en soi, cherchée du côté du sujet, que s'attacheront les panthéistes allemands du XIXe siècle. *Renouvier* et les *néo-criticistes* français déclareront au contraire que la « chose en soi », que la « substance », est non seulement inconnaissable mais absolument inexistante, et que son concept est chimérique.

Les différents philosophes phénoménistes dont nous venons de parler ne voient pas que ce qu'ils détruisent en réalité c'est l'Accident, non la Substance : ce qu'ils appellent phénomènes n'est à vrai dire qu'une pseudo-substance pensée

(*a*) V. plus haut p. 161 *d*).

dans un concept honteux de lui-même et contradictoire, une substance pulvérisée ou liquéfiée ou vidée de subsistence réelle, ce n'est pas l'Accident, *être d'un être*, pur complément d'être, et qui ne peut être conçu que corrélativement à la substance. N'ayant jamais compris vraiment la substance et posant, sous le nom de phénomènes, des pseudo-substances, il est naturel qu'ils refusent de reconnaître une autre substance derrière ces pseudo-substances qu'ils imaginent.

La Substance au sens premier du mot (*substantia prima*) est individuelle.

D. *Individualité de la substance.* — L'être premièrement saisi par l'intelligence au point de vue de l'existence, c'est-à-dire la substance, est quelque chose d'*individuel*. L'intelligence en effet le saisit comme individuel, car elle ne saisit l'être des choses qu'en se tournant vers les sensations et les images, lesquelles nous montrent les choses sous les conditions de l'existence, et nous les montrent dans leur individualité. Au reste cela seul peut exister dans la réalité qui est entièrement clos et délimité dans sa nature, c'est-à-dire qui est individuel.

a) Il est vrai que notre intelligence ne peut pas connaître directement cette substance dans son individualité, elle sait seulement, en se tournant vers les images d'où elle tire ses idées, *que* cette substance est individuelle, elle ne sait pas *en quoi consiste* son individualité, et la substance de Pierre ne lui est montrée directement que par une idée universelle. La substance de Pierre ainsi perçue, abstraction faite de son individualité, n'est alors autre chose que la nature de Pierre prise dans les déterminations qui constituent l'*essence* proprement dite de Pierre. Et puisqu'on dit de l'*homme* qu'il se meut, qu'il rit, qu'il a une intelligence et une volonté, etc., comme on le dit (premièrement et avant tout) de *Pierre* ou de *Paul*, puisque par conséquent la propriété de se tenir sous les accidents, qui appartient en propre au sujet et à sa nature individuelle, passe de là à la nature du sujet désindividualisée par l'abstraction, on appellera aussi *substance*, — mais en un sens secondaire, « *substantia secunda* », — la nature de Pierre saisie abstraction faite de son individualité, c'est-à-dire l'essence universelle *homme* ou *humanité*. On appellera au contraire substance au sens premier, *substantia prima*, la substance individuelle (149).

La Substance au sens second du mot (*substantia secunda*), est universelle.

b) On voit par là que si l'on considère l'être premièrement saisi par l'intelligence dans les choses matérielles, l'accent porte

soit sur l'être *individuel*
soit sur l'être *universel*

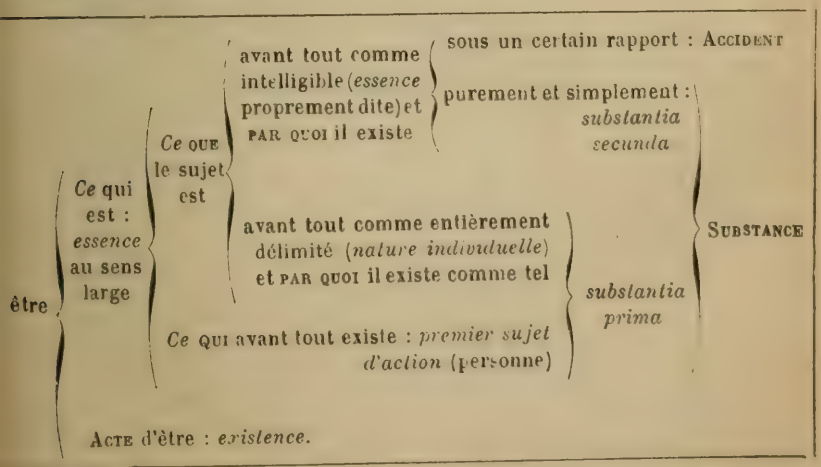
selon que cet être premièrement saisi est considéré

par rapport à l'*existence*
ou par rapport à l'*intelligibilité*.

Par rapport à l'intelligibilité, l'être premièrement saisi dans les choses par l'intelligence est l'*essence* proprement dite, qui en elle-même n'est pas individuelle, et qui existe dans l'esprit sous un état d'universalité; et c'est en un sens *impropre* que le mot essence se dira de l'essence individuée par la matière individuelle, (c'est-à-dire de la *nature individuelle*).

Au contraire par rapport à l'existence, l'être premièrement saisi dans les choses par l'intelligence est la substance individuelle (150) ; et c'est en un sens *secondaire* que le mot substance se dira de la nature désindividualisée par l'abstraction, (c'est-à-dire de l'essence proprement dite) (151).

Rappelons-nous ce qui a été dit plus haut (*a*) au sujet de la nature individuelle. Nous voyons aussitôt comment il faut grouper (152) les différents concepts que nous avons rencontrés jusqu'à présent :



c) *Per se, A se, In se.* — Pour définir la substance, nous avons eu recours à l'expression de chose à qui il convient

(*a*) Voy. p 151 b).

d'exister par soi (*per se*) ou encore en soi (*in se*). Il importe de fixer avec soin le sens de ces expressions.

In se

On dit qu'une chose *existe en soi* (*in se*) quand elle n'existe pas comme partie d'un tout déjà existant mais qu'elle constitue le tout lui-même qui existe. Ainsi Pierre existe en soi.

Per se

On dit qu'une chose *existe par soi* ou *à raison de soi* (*per se*), quand c'est en raison d'elle-même ou de sa propre nature qu'elle est posée dans l'existence (*par les causes* dont elle dépend, s'il s'agit d'une substance créée). Ainsi Pierre existe *per se* (153).

Cette expression *per se* est d'un usage très fréquent en philosophie. Elle signifie toujours *à raison de soi-même, à raison de sa propre essence*, (*per suam essentiam*), — soit que l'attribut considéré fasse partie de l'essence de la chose ou en dérive nécessairement comme de son principe (en ce cas *per se* s'oppose à *per accidens*) (*a*), soit qu'on veuille dire simplement que l'attribut considéré convient *immédiatement* à la chose, qui ne le reçoit pas moyennant autre chose que sa propre essence, (en ce cas *per se* s'oppose à *per aliud*. C'est ainsi que le sujet d'action existe *per se*, tandis que l'accident existe *per aliud*.)

Mais cette expression *per se* ne signifie point « *à raison de soi-même ou de sa propre nature* COMME PRINCIPE ABSOLUMENT PREMIER, OU COMME RAISON ENTIÈRE ET DERNIÈRE ». C'est là quelque chose de tout différent, qu'on exprime par la locution *a se*, de soi ou de par soi, (qui s'oppose à *ab alio*).

A se

Ce qui est *a se* est évidemment *per se*, mais ce qui est *per se* n'est nullement *a se* par là même. Ce qui existe *a se* ou *de par soi*, ayant en soi-même TOUTE la raison de son existence, est *incausé;* Dieu seul est de par soi, *a se*. Au contraire les substances créées (sujets d'action créés) sont causées; elles existent *per se*, à raison de leur essence, elles n'existent pas *a se*. Elles ont dans leur propre nature tout ce qu'il faut pour *recevoir* l'existence, nullement pour jouir d'une existence *irreçue*. Elles se suffisent à elles-mêmes pour exister, *sous ce rapport* précis qu'elles n'existent pas comme *quelque chose* d'un autre être ; mais *absolument parlant* elles ne se suffisent nullement à elles-mêmes pour exister.

(*a*) Ainsi Pierre est *per se* vivant, intelligent, doué de la faculté de rire, l'artiste est *per se* un façonneur d'objets. Mais Pierre est *per accidens* atteint de la grippe ou héritier d'une grande fortune, l'artiste est *per accidens* célibataire ou marié, etc.

Ce qui est *a se* ne peut pas cesser d'exister; ce qui est *per se* sans être *a se* peut perdre l'existence.

Noter qu'*en français* l'expression *par soi* peut faire équivoque, et signifier tantôt *per se* tantôt *a se*. De là un danger de confusion contre lequel on doit se tenir en garde. Aussi bien conviendrait-il d'employer exclusivement *de par soi* pour traduire *a se*, et *par soi* ou *à raison de soi* pour traduire *per se*.

La distinction entre ce qui existe *a se* et ce qui existe *per se* est parfaitement claire. Certains philosophes cependant l'ont méconnue, notamment Spinoza, qui attribue l'*aséité* (*a-seitas*) à toute substance (d'où il suit immédiatement qu'il n'y a qu'une seule substance et que tout est Dieu, — monisme et panthéisme). Lorsqu'en effet Spinoza définit la substance « ce qui est en soi et est conçu par soi » il entend en réalité, comme le montre le contexte (154), *ce qui n'a besoin que de soi-même absolument pour être et pour être conçu*. Déjà Descartes avait défini la substance d'une manière amphibologique *res quae ita exsistit ut nulla alia re indigeat ad exsistendum* (155).

*52. L'Acte et la Puissance. A. *Genèse de ces notions*. — En envisageant l'être au point de vue de l'*intelligibilité*, puis au point de vue de l'*existence*, nous avons vu que l'objet premièrement saisi par l'intelligence, l'être au sens premier du mot, est dans le premier cas ce qu'on appelle l'*essence*, dans le second ce qu'on appelle la *substance*.

Considérons maintenant l'être des choses (en prenant ce mot *être* dans son sens le plus général et le plus indéterminé), au point de vue de l'action, par rapport à la manière dont les choses *se comportent* dans la réalité, ou, si l'on veut, par rapport à ce que font les choses. A ce nouveau point de vue un troisième sens premier du mot être nous apparaîtra.

1.) Quelle est la première *vérité* saisie par l'intelligence, dès qu'elle a formé la notion de l'être? Il suffit qu'elle considère cette notion, elle voit immédiatement que *ce qui est, est*, (principe d'identité), ou encore que *ce qui est ne peut pas n'être pas en même*

Le Principe d'identité.

temps et sous le même rapport (principe de non-contradiction). C'est dire que chaque chose est ce qu'elle est, qu'elle n'est que ce qu'elle est, et qu'elle est tout ce qu'elle est.

Et maintenant qu'est-ce que font les choses? Comment se comportent-elles dans la nature? Quel est le premier *fait* d'expérience saisi par les sens et par la conscience? Les choses *changent*. La flèche vole, l'animal court, ce qui est froid devient chaud sous l'action du feu, l'aliment devient chair, ce qui vit meurt, et à chaque printemps ce qui n'était pas vient à l'existence.

Le Fait du changement.

En quoi consiste ce grand fait du *changement* ou mouvement? Chacun le sait par expérience, bien que la notion du changement soit, comme toutes les notions premières, fort difficile à élucider scientifiquement. Disons que partout où il y a changement il y a *passage* (passage d'un être à un autre être, ou d'une manière d'être à une autre manière d'être.) Et pour qu'il y ait passage, il faut qu'il y ait quelque chose qui passe, quelque chose qui subisse le changement, disons un sujet qui cesse d'être ici ou ceci (*terminus a quo*, la flèche sur l'arc, — l'aliment, — le germe), pour être là ou cela (*terminus ad quem*, la flèche au but, la chair, la plante.)

Il n'y a pas de changement sans un sujet qui soit changé, et qui soit ceci ou cela avant de changer (*a*), en d'autres termes l'être vient avant le changement.

Si en effet l'on disait que le changement vient avant l'être, et qu'il y a du changement sans un sujet qui soit changé, et qui soit ceci ou cela avant de changer, on nierait le principe d'identité, et l'on s'enfermerait dans l'absurde. Car en parlant

(*a*) Ainsi dans un changement substantiel la *matière première*, qui n'est pas *un être*, mais de l'être à l'état potentiel, est le *sujet* qui est changé, et qui constitue tel corps, tel être, par son union avec telle forme substantielle, avant de constituer tel autre corps, par son union avec une autre forme substantielle.

ainsi, ou bien l'on continuerait de se fier à l'idée d'être, mais alors dire qu'il y a du changement sans un sujet qui soit avant de changer, ou que le changement vient avant l'être, c'est dire que ce qui n'est pas, change, ce qui est absurde ; ou bien l'on rejetterait l'idée d'être comme mensongère, on prétendrait qu'au lieu de penser *être*, il faut penser *changement*, mais alors on rejetterait comme mensonger, avec l'idée d'être, le principe d'identité qui lui est lié, et l'on penserait que la pensée est trompeuse par nature, ce qui est également absurde.

Il faut donc absolument tenir que l'être vient avant le changement, et qu'il n'y a pas de changement sans un sujet qui soit changé et qui soit ceci ou cela avant de changer : ou, comme disent les philosophes, pas de mouvement sans un sujet qui soit mû.

Apparente incompatibilité de l'un et de l'autre

2.) Laissons maintenant de côté l'expérience et toute représentation sensible, pour essayer de considérer le changement *avec notre intelligence* et par conséquent en fonction de l'*être*, objet formel de celle-ci. Et demandons-nous comment ou à quel titre le terme ancien peut ainsi devenir le terme nouveau? Est-ce selon qu'il est ceci ou cela, est-ce

selon CE QU'IL EST

que le terme ancien devient le terme nouveau? Mais le terme ancien n'est que ce qu'il est et il est déjà tout ce qu'il est; à ce titre il n'a donc pas à devenir, il est déjà.

Est-ce donc selon qu'il n'est pas ceci ou cela, est-ce

selon CE QU'IL N'EST PAS

que le terme ancien devient le terme nouveau? Mais pris selon ce qu'il n'est pas il n'est rien du tout, il est pur néant, il ne peut donc pas être ce d'où provient le terme nouveau; il ne peut pas devenir, il n'est absolument pas.

Ainsi le terme ancien ne peut devenir le terme nouveau, — qu'il soit pris selon ce qu'il est ou qu'il soit pris selon ce qu'il n'est pas; autrement dit l'être

nouveau terme du changement ne peut venir ni de l'être, qui est déjà, ni du néant, qui n'est pas du tout. Le changement est donc impossible, comme le voulait Parménide? Et il faut avec lui nier l'évidence sensible, qui nous atteste la réalité du changement?

résolue par la notion de *puissance.*

3.) Non, mais il faut élaborer, et approfondir, notre idée de l'être. Il est clair que dans l'analyse précédente nous avons négligé quelque chose. Le terme ancien est déjà tout ce qu'il est, mais il n'est pas déjà tout ce qu'il *peut être;* il n'est pas encore ceci ou cela qu'il va devenir, mais il a de quoi l'être, il *peut l'être.* Entre être et n'être pas, il y a donc

POUVOIR ÊTRE.

Ce n'est pas pris selon ce qu'il est, ce n'est pas pris selon ce qu'il n'est pas, c'est pris selon ce qu'il *peut être* que le terme ancien devient le terme nouveau.

La flèche EST *ici* (sur l'arc par exemple), et elle n'est que cela, au point de vue de ce qu'elle *est* purement et simplement, mais elle PEUT ÊTRE *là* (au but par exemple), il y a en elle de quoi être là. Le pain EST pain, et il n'est que cela, et il n'est point chair, quant à ce qu'il est au sens pur et simple du mot être, ou d'une façon pleinement réalisée, mais il PEUT cesser d'être pain, en devenant chair, il y a en lui ce qu'il faut pour subir ce changement, sous l'action de telles causes déterminées.

B. *La Puissance.* — Ainsi donc les choses ne sont pas murées ou scellées dans ce qu'elles sont et ce qu'elles ne sont pas. Pendant qu'elles sont ici et qu'elles ne sont pas là, pendant qu'elles sont ceci, et qu'elles ne sont pas cela, à ce moment même il y a en elles le *pouvoir* d'être là et de n'être plus ici, d'être cela et de n'être plus ceci. Mais tant qu'elles sont ici ou qu'elles sont ceci, ce pouvoir qui est en elles reste simple pouvoir, et ne se manifeste pas.

Ce *pouvoir* qui est en elles est *comme tel* quelque chose de *réel.* Voici un homme endormi. Il n'est pas

voyant, ni parlant, ni marchant : est-il aveugle, paralysé, muet? Non, il *peut* réellement voir, marcher, parler; pendant qu'il ne parle pas il garde le pouvoir de parler, il a cela en lui; au lieu qu'il ne peut pas naturellement devenir arbre ou oiseau. — Voici une bille au repos, elle est immobile (non mue). Est-elle immuable? Non, elle *peut* réellement se mouvoir; pendant qu'elle ne se meut pas, elle garde le pouvoir d'être mise en mouvement, elle a cela en elle; au lieu qu'il n'est pas en elle de pouvoir naturellement passer à travers un mur. Pouvoir être n'est pas *être* au sens plein et premier de ce mot; mais pouvoir être sans être encore, n'est pas *n'être absolument pas; pouvoir être* pris précisément comme tel n'est réductible ni à n'être pas, ni à être purement et simplement, c'est quelque chose d'original et de *sui generis*, à quoi la philosophie doit faire place : en tant précisément qu'elles peuvent être ceci ou cela qu'elles ne sont pas, les choses sont, d'une certaine manière inférieure.

Nous voilà en face de quelque chose qui ne mérite pas d'être appelé être, à quoi l'on ne peut donner ce nom que secondairement, improprement, et pour ainsi parler par manière d'aumône, et qui pourtant est réel. C'est ce que les philosophes appellent *puissance* ou *potentialité*.

Eviter toute équivoque sur ce terme de *puissance*. Il ne s'agit pas ici de la « puissance » à laquelle on pense lorsqu'on dit qu'un être est *puissant*, il ne s'agit pas d'une puissance active, d'une puissance de faire ou d'opérer, laquelle, prise du moins en tant qu'active, est tout le contraire de la puissance dont nous parlons, est *acte* et non puissance. La puissance dont nous parlons est purement *passive*, simple capacité réelle d'être ou de devenir. La cire est *en puissance* de recevoir l'empreinte du sceau, l'eau est *en puissance* d'être glace ou vapeur.

Les puissances actives (les facultés de l'âme par exemple)

méritent bien aussi ce nom de *puissance*, mais seulement en tant qu'elles ne sont pas ou qu'elles peuvent n'être pas actuellement agissantes, en tant qu'elles sont de simples capacités réelles d'agir ou d'opérer.

C. *L'Acte.* — Mais puisque pouvoir être, bien que n'étant pas néant, n'est pas être au sens plein et premier du mot, comment appeler, par opposition à la puissance, l'être au sens plein et premier du mot? Les philosophes l'appellent *acte*.

Ici encore il faut éviter une équivoque : il ne s'agit point, du moins, premièrement et principalement, de l' « acte » au sens ordinaire de ce mot, de l'acte de faire ou d'agir, c'est-à-dire de l'*action* ou de l'*opération* : l'action ou l'opération est bien de l'acte, de l'être en acte, mais c'est ce qu'on appelle l'acte *second* (*actus operationis*). Avant d'agir il faut être. Et l'acte *premier*, c'est l'acte d'être (*actus exsistentiae*), et d'être ceci ou cela (*actus essentiae*). Ainsi un corps est lumineux en acte, quand même il n'en illuminerait aucun autre. La terre glaise une fois modelée est statue en acte, l'eau à 0° est glace en acte; du moment qu'on est effectivement ceci ou cela, et avant tout du moment qu'on existe, on est en acte.

Disons que *l'acte* est l'être même au sens propre du mot quant à la plénitude ainsi signifiée, ou encore l'achevé, le déterminé ou le parfait comme tel; quant à la *puissance*, elle est le déterminable, l'achevable ou le perfectible comme tel, elle n'est pas un être, mais une réelle capacité d'être.

Gardons-nous d'essayer de penser *avec notre imagination* ces notions d'acte et de puissance. Elles ne peuvent être pensées que par l'intelligence. N'allons pas surtout concevoir la puissance comme on ne sait quel être en acte que nous imaginerions plus ou moins flou, vague et inerte, et que nous cacherions dans la chose. La puissance n'est *absolument pas représentable en elle-même*, elle n'est ni un ressort ni un organe dissimulé dans la chose, ni une détermination préfigurée en elle comme une statue qui serait dessinée à l'avance

par les veines du marbre à l'intérieur du bloc, ni un acte arrêté ou empêché comme un effort ou une pression qu'absorberait la résistance d'un obstacle. Elle n'est *absolument rien de fait ou de se faisant, absolument rien en acte*, elle ne peut pas être conçue *en elle-même* (car alors elle serait conçue comme quelque chose de déterminé), elle ne peut être conçue que *par l'acte* (*ceci* ou *cela*) auquel elle a rapport, comme le simple *pouvoir être ceci* ou *cela*.

> CONCLUSION XVII. — *L'*ÊTRE *considéré par rapport à la plénitude et à la perfection que ce mot signifie, se divise en* ÊTRE PROPREMENT DIT *ou* ACTE *et* CAPACITÉ D'ÊTRE *ou* PUISSANCE.

Nous voyons dès lors comment il faut entendre le changement : le terme nouveau ne vient ni de l'être en acte ni du néant mais de l'être en puissance, c'est-à-dire du terme ancien selon qu'il est en puissance; autrement dit l'action de la cause efficiente tire (« *éduit* ») de la puissance du sujet la détermination (la « *forme* ») qui manquait au terme ancien et qui caractérise le terme nouveau, comme l'action du feu tire de la puissance de l'eau (l'eau est froide, mais elle *peut* être chaude) la détermination (chaleur de telle intensité) qui la caractérise au terme du changement. Le changement est le passage de la puissance à l'acte, ou plus exactement, selon une définition que nous aurons à reprendre plus tard, il est l'acte d'une chose en puissance prise précisément sous le rapport où elle est en puissance : *actus exsistentis in potentia prout in potentia.*

Nature du changement.

D. *Acte et Puissance dans les choses.* — On voit par ce qui vient d'être dit que toutes les choses *muables*, sous quelque rapport que ce soit, sont *composées*, comme on dit, *de puissance et d'acte*. Dieu seul, étant absolument immuable, est pur de toute potentialité;

étant l'Etre même subsistant ou la Plénitude de l'être, il ne peut rien devenir, il n'y a aucune perfection qu'il n'ait, qu'il ne soit déjà, il est *Acte pur*.

Toutes les autres choses au contraire ont un être trop pauvre et trop faible pour emplir d'un coup tout ce qu'elles peuvent être; il y a pour chacune d'elles comme une immense marge de possibilités réellement ouvertes dont elle ne peut jamais réaliser que des fragments, — à condition de changer.

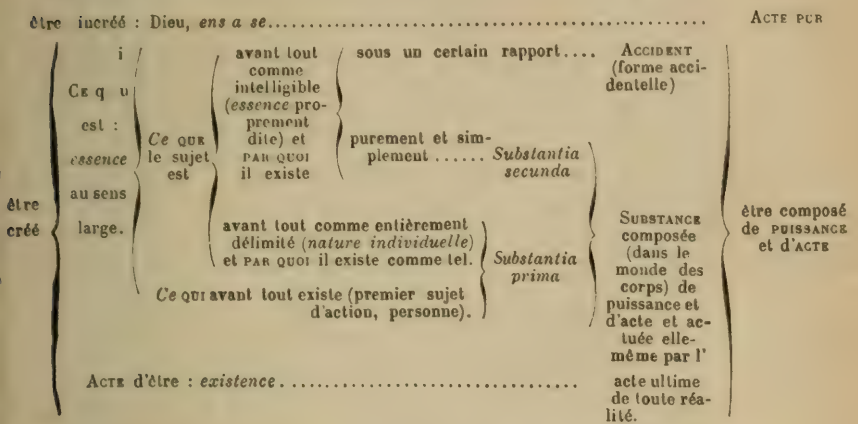
a) Nous pouvons noter dès maintenant que ce concept obscur et mystérieux de matière première, que nous avons rencontré en approfondissant la notion de nature individuelle, est celui d'une *pure puissance* dans l'ordre substantiel, qui *peut être* tout corps et qui à soi seul n'en *est* aucun. C'est le principe purement potentiel qui par son union avec un principe actuel (« forme substantielle ») constitue telle ou telle substance corporelle, et qui est le *sujet* des changements *substantiels*.

b) La puissance et l'acte partagent tout l'être créé, et se retrouvent aussi bien dans l'ordre de la substance que dans l'ordre des accidents. En d'autres termes ce sont des objets de pensée *transcendentaux*, comme l'être lui-même, c'est-à-dire des objets de pensée qui dépassent ou transcendent toute limite de genre ou de catégorie, et qui imbibent toutes choses (créées). La *substance* des choses corporelles est *composée de puissance* (matière première) *et d'acte* (forme substantielle). La substance des choses incorporelles (esprits purs) n'est pas composée, elle est *purement acte, au point de vue de ce qui constitue la nature ou l'essence elle-même*. Mais elle n'est pas pour cela acte pur, (chez les esprits purs créés), car cette substance elle-même (*essence substantielle*) est puissance à l'égard de ce qui est l'acte ultime de toute réalité (*actualitas omnis formae*), c'est-à-dire à l'égard de l'*existence* : les esprits purs créés n'existent pas de par eux-mêmes, *a se*, ils peuvent ne pas être.

Notons d'autre part que tout *accident* (la blancheur, la force, la vertu, etc.) est un acte (« forme accidentelle ») qui détermine le sujet, et qui est parfois lui-même en puissance à l'égard de déterminations ultérieures. Ainsi l'intelligence par exemple est un accident (une « forme accidentelle ») ayant

l'âme pour sujet, et elle est en puissance à l'égard de tel ou tel acte de pensée.

Nous voyons que toutes les notions que nous avons rencontrées jusqu'à présent peuvent être groupées de la manière suivante :



c) Il suffit après cela de considérer les notions de puissance et d'acte pour voir aussitôt la vérité des axiomes suivants, qu'il convient de formuler dès maintenant, car nous aurons souvent à en faire usage :

I. *La puissance ne peut pas exister à l'état pur, c'est-à-dire sans aucun acte.* Cela est évident, puisque l'existence est un acte : il ne peut donc y avoir de puissance qu'en des êtres qui par ailleurs soient en acte (*a*).

II. *Rien n'est amené de la puissance à l'acte, si ce n'est par quelque être en acte.* Impossible en effet que ce qui est en puissance, c'est-à-dire ce qui peut avoir une détermination ou une perfection mais ne l'a pas, se donne à soi-même ce qui lui manque en tant qu'il ne l'a pas, c'est-à-dire en tant qu'il est en puissance.

III. *L'acte vient avant la puissance.* Conséquence de l'axiome précédent (*b*).

(*a*) Ainsi la *matière première* ne peut pas exister *seule*, sans telle ou telle forme substantielle qui l'actue. — De même *l'essence* est par rapport à l'acte d'exister une *puissance* réellement distincte de celui-ci, mais *actuelle* par lui.

(*b*) Cet axiome nous donne la *raison* métaphysique de la vérité

IV. *La puissance est essentiellement relative à l'acte, et elle est pour l'acte,* (*potentia dicitur ad actum*). C'est seulement en effet par rapport à l'acte que la puissance peut être conçue (c'est seulement par rapport à *être blanc* que l'on peut concevoir *pouvoir être blanc*); et c'est seulement aussi pour la détermination ou l'achèvement qu'est comme tel le déterminable et l'achevable.

V. *L'acte et la puissance sont dans la même ligne,* c'est-à-dire tous deux dans la ligne de la substance ou dans la ligne de l'accident. Il est clair en effet que tout acte qui *complète* et *spécifie* à la fois une puissance, doit être du même ordre que celle-ci. C'est ainsi par exemple que l'action de penser est dans l'ordre de l'accident comme la faculté elle-même dont elle émane, et qui est en puissance à cette action.

VI. *Toute chose agit selon qu'elle est en acte.* L'action en effet est un acte (*actus operationis*) qui est posé dans l'être par le sujet dont il émane, et qui suppose par conséquent (axiome II) que celui-ci est en acte dans la mesure même où il le fait émaner de lui. On dit dans un sens semblable que l'action ou l'opération est la manifestation de l'être, *operatio sequitur esse.*

VII. *De deux êtres en acte ne peut pas résulter quelque chose d'un par soi.* On appelle « un par soi » (*unum per se*), par opposition à « un par accident », une chose qui constitue *un seul être* et non pas *une réunion d'êtres,* autrement dit une chose qui est une *en raison de la nature même par laquelle elle existe.* Ainsi par exemple un organisme vivant est quelque chose d'un par soi, tandis qu'une machine ou une maison est quelque chose d'un par accident (*a*). Dès lors il est évident que deux êtres *en acte,* constituant comme tels *deux* êtres, ne pourront jamais, si on

énoncée plus haut : l'être vient avant le devenir ou le changement. (Il en est ainsi absolument parlant. Dans l'ordre de la causalité matérielle au contraire, la puissance vient avant l'acte, le devenir vient avant l'être, le germe vient avant l'arbre. — Mais le germe lui-même suppose l'arbre qui l'a produit, et avant tout l'actualité de la Cause première.)

(*a*) Supprimez l'unité de la machine et de la maison, vous détruisez sans doute la machine et la maison ; mais vous ne détruisez pas les natures mêmes (ou les substances) qui existent là (fer, acier, briques, etc.)

Supprimez au contraire l'unité d'un organisme, vous détruisez la nature même (ou la substance) qui existe là.

les unit, que constituer une réunion d'êtres, ou quelque chose d'un par accident (*a*).

d) Sur cette question de l'Acte et de la Puissance, nous retrouvons encore la division des philosophes en trois grandes écoles : l'école d'Aristote et de saint Thomas enseigne la distinction de la puissance et de l'acte, et la priorité de l'acte sur la puissance ; la réalité du mouvement et du devenir, mais la priorité de l'être sur le mouvement. Elle montre ainsi qu'entre Dieu (l'Acte pur) et toutes les choses autres que lui (composées de puissance et d'acte) il y a une différence absolue et infinie.

L'intellectualisme outré (Parménide, Spinoza, Hegel) refuse d'admettre la puissance, parce que c'est une notion obscure par elle-même. Dès lors tout ce qui est est purement acte, ou acte pur, il faut nier le mouvement (Parménide) ou identifier les contraires (Hegel), et les créatures ont la même nature que Dieu (*panthéisme*).

L'antiintellectualisme (Héraclite, Bergson) rejette également la distinction de la puissance et de l'acte, mais parce que la notion d'être lui paraît trompeuse. Dès lors le Devenir ou le Changement pur se substitue à l'être, il n'y a plus d'Acte pur et Dieu, quoi qu'on fasse, à la même nature que les choses (*panthéisme*).

Intellectualisme mesuré (école d'Aristote et de saint Thomas.)
Puissance et acte dans les choses. Dieu ou l'Acte pur est absolument distinct des choses.

Intellectualisme outré.

Pas de *puissance* dans les choses. Tout

Antiintellectualisme.

Pas *d'acte* ni d'être. Tout s'absorbe dans le

(*a*) Cet axiome joue un rôle important dans la philosophie naturelle, et notamment dans la Psychologie. Ainsi par exemple la conception cartésienne, qui fait de l'âme et du corps *deux substances complètes* chacune à part, est incapable d'expliquer l'unité substantielle de l'être humain, parce que deux substances complètes sont deux *êtres en acte*.

[*Intellectualisme outré.*]

s'absorbe soit dans l'être pur, soit dans la Contradiction qui fait le Devenir, et les choses se confondent avec Dieu.

[*Antiintellectualisme.*]

changement ou le Devenir pur, et Dieu se confond ou se continue avec les choses.

e) « *Matériel et formel* », « *Virtuel et formel* (ou *actuel*) », « *Implicite et explicite* », « *En acte vécu et en acte signifié* ». — A ces notions sur la puissance et l'acte se rattachent quelques expressions philosophiques dont il convient d'expliquer le sens.

« En puissance et en acte »

α) Nous venons de voir ce que signifient les deux termes corrélatifs

« EN PUISSANCE » et « EN ACTE ».

Le marbre avant d'être travaillé est statue en puissance, il est statue en acte une fois que le sculpteur lui a donné la forme.

β) De ces expressions « en puissance » et « en acte » il faut rapprocher les expressions

« MATÉRIEL » et « FORMEL »,

qui reviennent si souvent en philosophie. Ces expressions sont empruntées à la philosophie naturelle (cosmologie) qui montre que toute substance corporelle est composée de deux principes, la *matière première* (pure puissance d'ordre substantiel) et la *forme substantielle* ou *acte premier* (*a*).

« Matériel » et « Formel ».

De la Philosophie naturelle les termes *matériel* et *formel* ont émigré dans toutes les parties de la philosophie, pour désigner, par voie d'analogie, d'une part tout ce qui, indéterminé et potentiel en soi-même, joue le rôle de *sujet* recevant une détermination, d'autre part tout ce qui a de soi une fonction déterminante, actualisante, spécificatrice, ou encore tout ce qui est pris *sous une détermination donnée, sous un chef ou à un titre donné.* C'est ainsi qu'on distingue, comme nous l'avons vu plus haut (*b*), l'*objet matériel* et l'*objet formel* d'une vertu, d'une science ou d'une faculté.

De là en particulier la distinction entre la manière *matérielle* et la manière *formelle* de s'exprimer. On parle *maté-*

(*a*) Voy. plus haut p. 117-118.
(*b*) Voy. plus haut p. 68, petit texte.

riellement lorsqu'on ne prend pas les choses dont on parle sous les déterminations mêmes que signifient les mots employés; on parle *formellement* lorsqu'on considère dans les choses dont on parle non pas tant le sujet qui reçoit ces déterminations, que ces déterminations elles-mêmes et la fine arête, la pure ligne qu'elles dessinent en lui. Cette distinction est fort importante; en effet le philosophe doit viser toujours à parler *formellement*, et d'autre part bien des propositions sont vraies *formaliter loquendo* qui seraient fausses *materialiter loquendo*, et inversement. Ainsi des propositions telles que

« tout ce qui est, est bon », — (en tant qu'il est),

« le bien commun prime toujours le bien individuel » — (à prendre « bien commun » d'une manière formelle, auquel cas l'union de l'âme à Dieu, c'est-à-dire au bien commun transcendant de toutes les créatures, prime tout le reste),

« il faut toujours obéir aux supérieurs », — (en tant qu'ils sont supérieurs, c'est-à-dire qu'ils ne commandent rien de contraire aux ordres d'un supérieur plus élevé),

« il y a des hommes naturellement esclaves », — (à prendre « esclave » formellement, c'est-à-dire comme signifiant « destiné au travail manuel ou servile »),

« toute vertu est stable », — (à considérer uniquement sa nature de vertu),

« la science est infaillible », — (en tant que science),

sont vraies *formellement parlant*, mais seraient fausses si on les entendait matériellement.

Inversement des propositions telles que

« ce tableau est l'Adoration des mages »,

« ce livre est la doctrine de Pythagore »,

« la parole a été donnée à l'homme pour dissimuler sa pensée »,

« la philosophie est orgueilleuse »,

« la constitution anglaise est bonne parce qu'elle est illogique »,

ne sont vraies que sous un certain rapport et si on les entend *matériellement* (156).

γ) Bien distinguer maintenant le terme « en puissance » et le terme

« VIRTUEL »,

qui signifient des choses toutes différentes (157). On dit qu'une chose quelconque est *virtuelle* ou qu'elle existe virtuellement, lorsqu'elle se trouve contenue dans une autre plus élevée, non

« Virtuel » et « Formel » (ou « Actuel »).

pas avec son être ou sa détermination (sa formalité) propre, mais sous un autre être ou une autre détermination (une autre formalité), en sorte qu'elle est bien là, selon la *vertu* ou le degré de perfection qu'elle comporte, mais non pas

« FORMELLEMENT » OU « ACTUELLEMENT ».

S'il en est ainsi, ce n'est pas parce que l'être où elle se trouve est *en puissance* à son égard, c'est au contraire parce qu'il est en acte d'une façon plus élevée. Son élévation est pour ainsi dire un obstacle empêchant la chose qu'il contient virtuellement d'être là avec sa détermination (sa formalité) propre et moins haute.

Ainsi les perfections de toutes les choses corporelles existent virtuellement en Dieu, les conclusions existent virtuellement dans le principe, des vies partielles existent virtuellement dans la vie de l'organisme.

« Implicite » et « Explicite ».

δ) Noter après cela que l'opposition entre

« IMPLICITE » et « EXPLICITE »

est autre que l'opposition entre « virtuel » et « formel » (ou « actuel »). Une chose *implicitement* contenue dans une autre peut être là *formellement* ou *actuellement*, et non virtuellement : mais elle est là d'une manière confuse, enveloppée, ou occulte, comme une fleur cachée et repliée dans le bouton. Ainsi dans cette vérité « Pierre est un homme », est implicitement contenue cette autre vérité « Pierre est un animal raisonnable ».

«En acte vécu » et « en acte signifié »

ε) Enfin une chose donnée d'une manière formelle et explicite peut encore être dite *en acte* de deux manières différentes. Considérons par exemple un homme qui court à toutes jambes poursuivi par des ennemis. Qu'est-ce qu'il fait ? Si je réponds : *il s'enfuit*, je désigne ce qu'il fait

« EN ACTE SIGNIFIÉ », (*in actu signato*)

(ce qu'il fait comme souligné ou déclaré pour ainsi dire par l'intention de sa volonté). — Si je réponds : *il précipite son rythme respiratoire*, je désigne ce qu'il fait

« EN ACTE VÉCU » seulement (*in actu exercito*).

Soit de même un homme qui lise Ronsard, Lamartine, et Victor Hugo, pour relever le nombre de fois qu'ils emploient le mot *aimer* et le mot *chérir*. Cet homme à coup sûr lit les poètes, il les lit formellement et explicitement, mais est-ce bien là *ce qu'il fait*, pris comme tombant sous la direction même de sa volonté ? Non, à considérer ce qu'il vise en lisant ces poètes, il faut dire qu'il prépare un travail de critique littéraire « stylométrique ». Disons qu'il lit les

poètes *effectivement* ou *en acte vécu*, mais qu'*en acte signifié* ou *expressément* il prépare le travail en question.

Soit encore que nous disions « lilia agri non laborant, neque nent », en pensant uniquement au sens de cette phrase, — ce que nous connaissons alors « en acte signifié », ce sont *les lis des champs* qui nous sont présentés comme *ne travaillant ni ne filant*. — Mais en même temps nous connaissons « en acte vécu » *le nominatif pluriel lilia*, — que nous connaîtrons à son tour « en acte signifié » si nous revenons par la réflexion sur la phrase en question pour l'analyser au point de vue grammatical.

Ainsi l'expression « en acte signifié » (*in actu signato*) se dit des choses auxquelles se portent l'intelligence ou la volonté lorsqu'elles font l'objet d'un concept de l'intelligence ou d'une intention de la volonté spécialement formées à leur occasion, et qu'elles sont ainsi présentées à l'esprit ou posées dans la réalité sous le chef même ou sous la raison exprimée par leur nom. Lorsqu'au contraire elles sont présentées à l'esprit ou posées dans la réalité à l'occasion d'autre chose et sans être visées elles-mêmes, on dit qu'elles ne sont là qu' « en acte vécu ou effectué » (*in actu exercito*).

§ 3. — *Théodicée.*

53. — La Métaphysique étudie l'être en tant qu'être; mais par là même elle doit étudier la cause de l'être : c'est pourquoi sa partie la plus élevée, qui est comme sa couronne, porte sur Celui qui est l'Être même subsistant. On appelle cette partie de la Métaphysique *Théologie naturelle* (science de Dieu en tant qu'il est accessible à la raison naturelle, ou encore en tant qu'il est cause des choses et auteur de l'ordre naturel); on l'appelle aussi, depuis Leibniz, du nom assez mal choisi de *Théodicée*.

Problèmes de la Théologie naturelle, ou Métaphysique de l'*Être même subsistant*.

Leibniz dans sa *Théodicée* (1710) a entrepris de défendre la Providence divine contre les attaques des sceptiques (de Bayle surtout). Ce nom de *théodicée* (étymologiquement « jus-

tification de Dieu ») a été ensuite employé pour désigner la partie de la philosophie qui a Dieu pour objet. Mais ce nom est doublement mal choisi : d'abord parce que la Providence de Dieu n'a pas besoin d'être « justifiée » par les philosophes ; ensuite parce que les questions qui traitent de la Providence et du problème du mal ne sont ni les seules ni les plus importantes dont le théologie naturelle ait à s'occuper.

Les premières questions que la théologie naturelle ait à discuter sont évidemment celles qui concernent l'existence même de Dieu.

En effet l'existence de Dieu n'est pas *immédiatement*, et avant tout mouvement discursif de l'esprit, évidente pour nous, comme le croyaient Malebranche et les *Ontologistes;* c'est en vertu de l'opération intellectuelle qui est l'opération le plus foncièrement propre à l'homme, en vertu du *raisonnement*, qu'elle est rendue évidente pour nous; et le raisonnement, pour s'élever jusqu'à elle, ne doit pas s'appuyer sur la simple *idée* ou *notion* de l'Être parfait (« argument ontologique » de saint Anselme et de Descartes), il doit s'appuyer sur des *réalités* invinciblement constatées. Saint Thomas, résumant toute la tradition antique, montre par cinq voies différentes comment cette conclusion : Dieu existe, s'impose avec une absolue nécessité à la raison humaine. Il y a, dans le monde, du mouvement ou changement, — des êtres et des événements nouvellement produits, — des choses qui sont et qui peuvent ne pas être, — des choses distribuées selon divers degrés de perfection, et où cette perfection, qui consiste à être, est plus ou moins limitée, obombrée, mélangée d'imperfection, — des natures non intelligentes orientées vers un but ou une fin, comme le fait voir, non seulement l'ordre complexe de l'univers, ou l'agencement structural des organismes vivants, mais encore le simple ordre d'un agent quelconque à son action spécifique. Pour rendre raison de ces différents faits, il faut en définitive,

— car il est absolument nécessaire de s'arrêter, sous peine d'absurdité, à une *première* raison d'être, — admettre une cause qui meuve sans être mue, qui cause sans être causée, qui soit sans pouvoir ne pas être, en qui se trouve à l'état pur la perfection même que les choses participent plus ou moins, dont l'intel ligence enfin soit le fondement suprême des natures et le principe premier des choses. Une telle cause est ce que nous appelons Dieu; elle est Acte pur, elle est de par soi (*a se*), autrement dit l'être même est sa nature ou son essence, elle est l'Être même subsistant, *Celui qui est.* Ce raisonnement, qui engage pour le philosophe les plus hautes vérités de la métaphysique, s'impose au sens commun de la façon la plus simple; c'est qu'il est à vrai dire l'acte le plus foncièrement naturel de la raison humaine, en sorte qu'il faut, pour le détruire, détruire la raison elle-même et ses principes premiers (principes d'identité ou de non-contradiction, de raison d'être, de causalité), et que l'esprit n'a le choix, comme le montre trop bien l'histoire de la philosophie, qu'entre les deux branches de cette alternative : « le vrai Dieu, ou l'absurdité radicale. » (158)

La théodicée doit aussi établir selon quel mode de connaissance Dieu est connu de nous, et ensuite porter ses regards sur la nature et les perfections de Dieu, en particulier sur son Unité, sa Simplicité, son Immutabilité, qui se déduisent immédiatement de cette perfection d'*être de par soi* (aséité) qui caractérise avant tout l'Acte pur, et qui manifestent le plus clairement qu'il est distinct du monde absolument et par essence; sur ses relations avec le monde, sur sa science, sur son action créatrice et motrice; enfin sur les problèmes qui ont rapport à la prescience divine des évenements contingents et des actes libres de l'homme, et sur ceux que pose l'existence du mal dans l'univers.

L'école d'Aristote et de saint Thomas enseigne que Dieu est connu, par la raison naturelle, d'une connaissance *analogique*, qui nous fait voir dans le miroir des choses créées les perfections divines (être, unité, bonté, intelligence, amour, etc.), sans poser aucune unité de nature, aucune commune mesure, aucune proportion, aucune sorte de mélange ou de confusion entre Dieu et les choses. Cette doctrine s'oppose à deux erreurs contraires : l'erreur des *agnostiques*, qui mettent l'être divin hors de la portée de notre intelligence, déclarant Dieu inconnaissable à la raison (sceptiques ; phénoménistes; positivistes comme Comte et Spencer, école de Kant surtout); et l'erreur des *panthéistes*, qui confondent l'être divin avec l'être des choses (Parménide, Héraclite, Stoïciens, Spinoza, Métaphysiciens allemands après Lessing et Kant; modernistes et « immanentistes ».)

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

Dieu est connu par analogie et il est absolument distinct des choses.

Panthéisme

Dieu confondu avec les choses.

Agnosticisme

Dieu inconnaissable.

SECTION III

PHILOSOPHIE PRATIQUE

54. — Les sciences pratiques se proposent de connaître, non pour connaître, mais pour procurer par quelque action le bien de l'homme (un bien autre que le pur acte de connaître le vrai.) Mais *le bien de*

l'homme peut s'entendre de deux manières différentes; il peut s'agir de

TELS OU TELS BIENS PARTICULIERS,

et il peut s'agir du bien qui est à lui seul

LE BIEN

de l'homme, et dont dépend, comme on dit, le *sens de la vie* humaine.

§ 1. — *Philosophie du « Faire »*.

55. — Des diverses « sciences pratiques » qui s'occupent du bien de l'homme au premier point de vue, (au point de vue de tels ou tels biens particuliers, et non pas du Bien pur et simple de la vie humaine), aucune, nous l'avons indiqué plus haut (*a*), n'est une *philosophie* : aucune en effet ne vise à régler l'action de l'homme par rapport à la *cause la plus élevée* de l'ordre pratique, c'est-à-dire (car dans l'ordre pratique c'est le but ou la fin poursuivie qui a raison de cause ou de principe) par rapport à la Fin dernière (Bien absolu de l'homme.)

Ces « sciences pratiques » ne sont pas non plus de vraies sciences proprement dites, car elles ne procèdent pas d'une manière démonstrative, et en résolvant des conclusions en leurs principes. Bien plus que des sciences elles sont des arts; et elles rentrent directement dans la grande catégorie de l'Art, non dans celle de la Science.

Quel est donc le caractère essentiel de l'Art pris dans toute sa généralité? C'est de diriger une *œuvre à faire*, en sorte qu'elle soit fabriquée, façonnée ou disposée comme elle doit l'être, et d'assurer ainsi la perfection ou la bonté, non pas de l'homme qui agit, mais de la chose elle-même ou de l'ouvrage fait par l'homme.

(*a*) Voir p. 102 *a*).

C'est ainsi que l'art appartient à l'ordre *pratique* : en réglant une *œuvre à produire*, non par rapport à l'usage que nous devons faire de notre libre arbitre, mais par rapport à la manière dont l'œuvre comme telle et en elle-même doit être exécutée. Disons que l'art concerne ce qui est *à faire*, (ou, comme on dit, le *factibile*, ποιητόν).

Cet aspect formel d'*œuvre à faire* se trouve avant tout réalisé dans les ouvrages matériels produits ou façonnés par l'homme (*factibile* proprement dit). Mais par extension il peut se rencontrer aussi dans des œuvres purement spirituelles; il déborde alors la sphère du pratique comme tel, en tant que *pratique* s'oppose à *spéculatif* et se rapporte à une action *autre que celle du pur connaître :* c'est ainsi qu'il peut y avoir œuvre à faire dans l'ordre purement spéculatif, (un raisonnement, une proposition, sont des œuvres, mais des œuvres de la raison spéculative), et qu'il y a des arts comme la Logique qui sont des *arts spéculatifs.*

Mais on ne saurait établir une théorie générale de l'Art et de

L'ŒUVRE A FAIRE

qu'en se plaçant au point de vue des concepts et des principes les plus universels et les plus élevés de la connaissance humaine : une telle théorie tombe donc sous le domaine de la philosophie.

Philosophie de l'*œuvre à faire* ou Philosophie de l'Art.

La partie de la philosophie ainsi délimitée est bien *pratique*, puisqu'elle vise l'*œuvre à faire*, et qu'elle tend à régler de haut des disciplines pratiques. Elle ne saurait toutefois, étant une science proprement dite, être *essentiellement pratique*, elle demeure essentiellement spéculative par son objet et par son mode de procéder, et de plus elle demeure extrêmement éloignée de l'opération elle-même : non seulement en effet elle reste étrangère à l'*application* des règles artistiques à l'œuvre particulière à produire, mais encore les règles qu'elle donne sont beaucoup trop générales

pour être immédiatement *applicables* à cette œuvre, et pour mériter le nom de règles artistiques proprement dites; elle n'est donc qu'*improprement* et *très imparfaitement pratique*.

Seuls les différents arts (disciplines *essentiellement pratiques*) possèdent des règles suffisamment déterminées pour être immédiatement applicables à l'œuvre particulière à accomplir; et à eux seuls il appartient d'appliquer ces règles. Et même, à l'exception des beaux-arts, (dont l'objet, la Beauté, est lui-même universel et immatériel, et permet par suite à la philosophie d'exercer effectivement, bien que de très haut, son office de régulatrice suprême), les autres arts, n'ayant en eux rien d'universel qui puisse tomber sous la considération de la philosophie, sinon qu'ils sont des arts, se dérobent presque entièrement à toute régulation provenant de la philosophie.

Pour caractériser exactement cette partie de la philosophie, il faudrait l'appeler philosophie du « faire »; nous l'appellerons simplement *philosophie de l'Art* (159). Nous devrons nous y demander tout d'abord en quoi consiste l'art, s'il est bien, ainsi que l'enseigne saint Thomas, une vertu de l'intellect pratique, et comment il se distingue à la fois des vertus spéculatives (intelligence des principes, science, sagesse), et des vertus morales, de la prudence notamment; ensuite comment il faut diviser l'art, et classer les différents arts; enfin quels sont les principes suprêmes et les conditions propres, — mais seulement de l'ordre le plus général et le plus élevé, — des arts qui ont la beauté pour objet (beaux-arts), et qui occupent par là un rang transcendant parmi les autres arts.

Problèmes de la philosophie de l'Art.

§ 2. — *Philosophie de l' « Agir »*.

56. — Quant à la science pratique qui vise à procurer le Bien pur et simple de l'homme, elle constitue la *Morale* ou *Éthique*. Comme elle a pour objet

Philosophie de l'*acte humain* ou Éthique

propre non pas la perfection des *œuvres* façonnées et produites par l'homme, mais la bonté ou la perfection de l'homme lui-même qui agit, ou de *l'usage* qu'il fait librement de ses facultés, elle est proprement la science de

L' « AGIR »,

la science des *actes humains* (de l'*agibile* comme on dit, ou du πρακτόν, c'est-à-dire de l'usage libre, en tant que libre, de nos facultés.)

L'Éthique est *pratique* autant que peut l'être une vraie science proprement dite, car elle fait connaître, non seulement les règles suprêmes applicables de très loin, mais aussi les règles prochaines applicables à l'acte particulier à accomplir.

En même temps cependant cette science vise, non pas telle ou telle fin secondaire, mais la Fin suprême (le Bien absolu de l'homme), c'est-à-dire la cause la plus élevée de l'ordre pratique : elle est donc une *philosophie*. Elle est purement et simplement *la Philosophie pratique*.

REMARQUE. — Si l'Éthique est pratique autant que peut l'être une vraie science proprement dite, il ne faudrait pas croire pour cela qu'elle est *essentiellement pratique*, (aucune science *vere et proprie dicta* n'est *essentiellement pratique*), ni qu'elle suffit à faire bien agir l'homme. Elle donne en effet des règles prochaines *applicables* aux cas particuliers, mais elle est impuissante à nous les faire *appliquer* toujours comme il faut aux cas particuliers(160), en évitant les difficultés provenant de nos passions et de la complexité des circonstances matérielles. Elle demeure donc essentiellement spéculative par son objet formel (actes humains à *connaître*) et par son mode de procéder, (qui consiste à résoudre des vérités en leurs principes, non à mouvoir à l'action), et elle est encore

improprement pratique(161). Pour que l'homme opère bien dans l'ordre de l'« agir », la science morale doit se doubler de la vertu de *prudence*, qui, si nous nous servons d'elle, nous fait toujours et bien *juger* de l'acte à accomplir, et *vouloir* sans défaillance ce qui a été ainsi jugé bon.

D'autre part l'Éthique ne fournit les règles de la conduite humaine que dans l'ordre naturel et par rapport à la Fin dernière de l'homme *telle qu'elle serait si l'homme avait pour fin une béatitude naturelle.* Or l'homme ayant pour fin dernière, en fait, une fin surnaturelle, (Dieu possédé non par la connaissance imparfaite de la raison humaine comme telle, mais par la vision béatifique et déifiante de l'essence divine), et ses actes devant être réglés par rapport à cette fin surnaturelle et de manière à l'y conduire, l'Éthique ou Morale philosophique est évidemment *insuffisante à lui enseigner tout ce qu'il doit savoir pour bien agir.* Elle doit être complétée et surélevée par les enseignements de la révélation.

Problèmes de Ethique.

Le mot *pratique*, appliqué à l'Ethique, ne signifie pas seulement « qui a pour fin une action autre que celle de seulement connaître » (en ce sens-là, « pratique », qu'il s'agisse de l'art ou de la morale, s'oppose à « spéculatif »); il signifie aussi, en un sens plus étroit, « qui se rapporte à l'Agir » : (le πρακτόν, domaine propre de la science et des vertus morales, s'oppose alors au ποιητόν, domaine propre de l'Art).

57. — La question capitale à laquelle la *Philosophie pratique* doit répondre avant tout, est évidemment la question de savoir

EN QUOI CONSISTE

(au point de vue de l'ordre naturel) la fin dernière ou

LE BIEN ABSOLU DE L'HOMME.

Après cela il lui faut étudier

LES ACTES

par lesquels l'homme se dirige vers sa fin dernière ou s'en éloigne, les examiner d'abord dans leur nature et

dans leur mécanisme intime, ensuite dans ce qui fait leur *moralité*, c'est-à-dire dans ce qui les rend *bons* ou *mauvais;* il lui faut étudier en elles-mêmes

LA RÈGLE SUPRÊME

de ces actes (de là les questions concernant la loi éternelle et la loi naturelle), et

LEUR RÈGLE IMMÉDIATE

(de là les questions concernant la conscience); il lui faut étudier aussi

LES PRINCIPES INTRINSÈQUES

d'où procèdent ces actes, c'est-à-dire les vertus morales et les vices.

Mais l'Éthique étant une science pratique, ne doit pas s'arrêter à ces considérations universelles, elle doit descendre à la détermination plus particulière des actes humains et de leurs règles; de là l'obligation pour elle d'étudier d'une manière plus détaillée les règles qui commandent la conduite de l'homme, d'abord en ce qui concerne

SON PROPRE BIEN,

ensuite en ce qui concerne

LE BIEN D'AUTRUI, (et par conséquent la vertu de justice.)

Cette dernière considération introduit nombre de questions de grande importance, qui ressortissent à ce qu'on appelle le *Droit naturel*, et qui portent en premier lieu sur ce que l'homme doit

A DIEU

(question de la religion naturelle) (*a*), en second lieu sur ce qu'il doit

AUX AUTRES HOMMES;

ici viennent les problèmes qui concernent les hommes

PRIS INDIVIDUELLEMENT,

(*a*) C'est-à-dire de la religion telle qu'elle serait abstraction faite de l'ordre surnaturel auquel l'homme a été élevé en réalité.

(droit individuel, question de la propriété par exemple), et ceux qui concernent les hommes

PRIS COMME MEMBRES

d'un tout naturel au bien commun duquel les individus doivent servir, — famille et société politique, — (droit social.)

a) Aristote subdivisait la science des mœurs ou de l'*agir* humain (Éthique au sens large) en trois parties : science des actes de l'homme comme individu, ou *Éthique* (au sens étroit du mot) ; science des actes de l'homme comme membre de la société domestique, ou *Économique ;* science des actes de l'homme comme membre de la cité (société civile), ou *Politique* (162).

b) Par rapport au problème capital de la Morale, — problème de la Fin dernière de l'homme, — nous pouvons retrouver une dernière fois la division sommaire des écoles philosophiques en trois groupes.

L'école d'Aristote et de saint Thomas enseigne que toute la vie morale dépend de la tendance au souverain Bien de l'homme ou à la Béatitude, et que l'objet en lequel consiste cette béatitude est Dieu, — Dieu que nous devons aimer non pour nous mais pour lui (par là même qu'il est notre fin *dernière*, c'est-à-dire voulue et aimée pour elle-même, et non pour aucune autre).

Les écoles qui ordonnent les actes humains au plaisir (*hédonisme*, Aristippe, Epicure), ou à l'utile (*utilitarisme*, Bentham, Stuart Mill), ou à l'Etat (Hegel et « sociologistes » contemporains), ou à l'Humanité (Auguste Comte), ou au Progrès (Spencer), ou à la Sympathie (école écossaisse), ou à la Pitié (Schopenhauer), ou à la production du Surhomme (Nietzsche), assignent à l'homme pour fin dernière quelque chose de créé, et par là elles abaissent l'homme au-dessous de lui-même.

Les écoles qui prétendent que la Vertu (stoïciens, Spinoza) ou le Devoir (Kant) se suffit à soi-même, soit parce que la Vertu est la Béatitude même, soit parce que la recherche de la Béatitude offense la Moralité, assignent pour fin dernière à l'homme l'homme lui-même, et par là, tout en paraissant diviniser l'homme, elles l'abaissent en réalité au-dessous de lui-même, comme les écoles précédentes; car sa grandeur d'homme est d'avoir pour seule fin le Bien incréé.

Philosophie thomiste
(Morale de la Béatitude ou du Souverain Bien.)

L'homme est ordonné à une Fin dernière autre que lui-même, et cette Fin dernière est Dieu.

Systèmes de morale dégradant l'homme.

L'homme est ordonné à une Fin dernière autre que lui-même, et cette Fin dernière est quelque chose de créé (hédonisme, épicurisme, utilitarisme, etc.)

Systèmes de morale divinisant l'homme.

L'homme n'est ordonné à aucune Fin dernière autre que lui-même, soit que sa propre vertu soit sa Fin dernière (stoïcisme), soit que sa propre bonté ne dépende d'aucun Bien pour lequel il serait fait (kantisme).

c) Ainsi, à l'occasion de chacun des grands problèmes de la Philosophie, la doctrine d'Aristote et de saint Thomas, comparée aux autres doctrines, apparaît comme un sommet entre deux erreurs opposées. C'est bien là un nouveau signe de vérité, à ajouter à ceux que nous avons énumérés plus haut (*a*).

La vérité en effet ne saurait se trouver dans une philosophie qui tienne le milieu entre des erreurs contraires par *médiocrité* et en tombant au-dessous d'elles, c'est-à-dire en se constituant par des emprunts faits à l'une et à l'autre, en les équilibrant l'une par l'autre et en les mélangeant par un choix sans lumière (*éclectisme*); mais elle doit se trouver dans une philosophie qui tienne le milieu entre des erreurs contraires par *supériorité* et en les dominant, en sorte que celles-ci apparaissent comme des fragments tombés détachés de son unité. Car il est clair que si elle est vraie, cette philosophie doit voir à plein ce que l'erreur ne voit que d'une manière partielle et partiale, et doit aussi juger et sauver, par ses principes propres et par sa propre lumière, ce que l'erreur, sans savoir elle-même le discerner, comporte de vérité.

(*a*) Voir p. 62-63.

CONCLUSION

58. — La Philosophie se divise donc en trois grandes parties : Logique, Philosophie spéculative et Philosophie pratique; ou encore, si nous tenons compte des subdivisions de ces trois parties, en sept parties principales : Logique Mineure, Logique Majeure; Philosophie des Mathématiques, Philosophie de la Nature, Métaphysique; Philosophie de l'Art et Morale. Tel sera l'ordre suivi dans ce cours, et que nous pouvons résumer dans le tableau suivant :

I. Logique	1. *Logique mineure ou « formelle » :*	les Règles du Raisonnement.		
	2. *Logique majeure ou « matérielle » :*	la Matière du Raisonnement.		
II. Philosophie spéculative	3. *Philosophie des Mathématiques :*	la Quantité.		*Cosmologie.*
	4. *Philosophie de la Nature.*	le Monde matériel.		*Cosmologie.*
		l'Homme.....		*Psychologie.*
	5. *Métaphysique.*	la Vérité.....		*Critique.*
		l'être en général..		*Ontologie.*
		l'Être *a se*.....		*Théodicée.*
III. Philosophie pratique	6. *Philosophie de l'Art :* le « Faire ».			
	7. *Éthique ou Morale :* l' « Agir ».			

La division de la philosophie en philosophie spéculative et philosophie pratique a rapport non pas à la *spécification* des diverses sciences philosophiques, mais à la *fin* à laquelle elles sont ordonnées. Si la fin poursuivie est le seul *connaître*, on a la *philosophie spéculative ;* si la fin poursuivie est le bien de l'homme, on a la *philosophie pratique* (163).

Au point de vue de la *spécification* des sciences philosophiques (164), l'Éthique, qui traite des vertus morales de l'homme (165), et qui a pour objet formel l' « *agir* » *humain*, et la Philosophie de l'Art, qui traite des vertus intellectuelles pratiques de l'homme, et qui a pour objet formel le « *faire* » *humain*, sont des parties de la science de l'homme, qui appartient elle-même à la Philosophie naturelle (tout en participant à la Métaphysique). A ce point de vue on ne doit reconnaître comme sciences philosophiques *spécifiquement distinctes* que la Logique, la Métaphysique, la Philosophie de la Nature, — et la Philosophie des Mathématiques, si du moins l'on ne réduit pas cette partie de la philosophie à la Métaphysique ou à la Philosophie de la Nature.

APPENDICE

INDICATIONS PRATIQUES

I

Dans un cours de philosophie d'une durée totale de huit à neuf mois, la présente *Introduction générale* peut être distribuée en 21 leçons, de la façon suivante :

	Pages
I. Première notion de la Philosophie. — La pensée philosophique avant la Philosophie proprement dite. (Nos 1 à 6. — Le N° 5 sera omis, on fera l'objet d'une simple lecture.).	1 à 21
II. Les premiers Sages de la Grèce. — Les Ioniens. — Les Italiques (Nos 7 à 10.).....	22 à 33
III. Les Éléates. — La Sophistique et Socrate. (Nos 11 à 14.).....	33 à 43
IV. Les Petits Socratiques. — Platon. (Nos 15 à 18.)	43 à 51
V. Aristote. — La *philosophia perennis* (Nos 19 à 23.)	51 à 64
VI. Définition de la Philosophie. — La Philosophie et les sciences particulières. (Nos 24 et 25.)	64 à 76
VII. La Philosophie et les sciences particulières (fin). — La Philosophie et la Théologie. (Nos 25 et 26.).....	76 à 86
VIII. La Philosophie et le Sens commun. — La méthode de la Philosophie. (Nos 27 et 28.)..	87 à 95
IX. Les grandes parties de la Philosophie. (Nos 29 à 31.)	99 à 105
X. Les problèmes de la Logique. (Nos 32 à 37.)..	106 à 114

XI. Les problèmes de la Philosophie des Mathématiques, de la Philosophie naturelle et de la Psychologie. (Nos 38 à 43.) ..... 115 à 126
XII. Les problèmes de la Critique. (Nos 44 à 48.).. 127 à 135
XIII. Les problèmes de l'Ontologie (a). — L'Essence. (Nos 49 et 50.) ..... 136 à 149
XIV. L'Essence (fin). (N° 50.) ..... 149 à 155
XV. La Substance et l'Accident. (N° 51.) ..... 155 à 162
XVI. La Substance et l'Accident (fin) ..... 162 à 169
XVII. L'Acte et la Puissance. (N° 52.) ..... 169 à 175
XVIII. L'Acte et la Puissance (fin) ..... 175 à 183
XIX. Les problèmes de la Théodicée. (N° 53.) ..... 183 à 186
XX. Les problèmes de la Philosophie de l'Art et les problèmes de la Morale. (Nos 54 à 57.).. 186 à 194
XXI. Division générale de la Philosophie. (N° 58.) Revision des leçons précédentes ..... 195 et 196

II

Les parties imprimées en petit texte étant ou plus difficiles ou moins nécessaires, certains paragraphes de petit texte pourront, au gré du professeur et suivant la force de la classe, faire partie de la leçon, et d'autres faire l'objet d'une simple lecture.

Malgré l'importance particulière des questions traitées dans les Nos 50, 51 et 52, on pourra, si la classe est trop faible, réduire les Nos 50 et 51 à l'énoncé des propositions XII, XIII, XIV, XV et XVI, qu'on illustrera de quelques exemples, et passer dans le N° 52 tous les paragraphes composés en petit texte.

III

Résumés. — Il serait souhaitable que les élèves rédigeassent eux-mêmes le résumé de chaque leçon, ce qui

(a) Les Nos 50, 51 et 52 ont été marqués d'un astérique, parce qu'ils ne sont pas strictement utiles à la préparation du baccalauréat. Les matières dont ils traitent sont cependant si importantes qu'ils convient de leur consacrer quelques leçons (certains paragraphes de petit texte pouvant d'ailleurs être omis sur les indications du professeur.)

les obligerait à un travail personnel des plus utiles. En fait cependant, étant donné la surcharge des programmes, il est difficile de le leur demander, car on ne peut guère compter qu'ils aient plus d'une heure ou d'une heure et demie d'étude à consacrer chaque jour à la leçon de philosophie, laps de temps juste suffisant pour assimiler convenablement celle-ci.

Nous avons donc rédigé un *résumé aide-mémoire* indépendant, qu'on trouvera encarté dans le volume, et dont l'élève pourra se servir commodément pour apprendre ses leçons. Cette disposition (*a*) nous a paru de beaucoup préférable à celle qui place les résumés en fin de volume ou en fin de chapitre. Elle permet à l'élève d'avoir le résumé sous les yeux pendant qu'il lit les pages correspondantes du manuel et qu'il étudie sa leçon; en outre elle facilitera beaucoup le travail de revision.

L'élève devra apprendre *par cœur* la partie du résumé aide-mémoire correspondant à chaque leçon.

IV

Programme officiel. — A notre *Introduction générale à la Philosophie* correspond dans le programme officiel du Baccalauréat la section intitulée *Introduction*, et qui porte sur l'« objet » et les « divisions de la philosophie » (voir en particulier pp. 64 à 71 et 99 à 196.) Les pages 71 à 81 traitent en outre, — mais d'une manière partielle, abstraction faite des controverses qui seront étudiées en Logique Majeure et en Critique, — des « rapports de la métaphysique avec la science », que le programme place dans la section intitulée *Métaphysique*.

(*a*) Cette distinction nous a été suggérée par notre collègue M. Jeanjean, professeur de psychologie pédagogique à l'Institut Catholique de Paris, que nous remercions ici de ses utiles conseils.

Au sujet des « divisions de la philosophie », noter que l'ordre adopté dans la plupart des traités universitaires, comme dans le programme officiel, (*Psychologie*, *Esthétique*, *Logique*, *Morale*, *Métaphysique*) est critiquable à bien des points de vue. Il brise la continuité de la philosophie spéculative, en intercalant la Morale entre la Psychologie et la Métaphysique; il déplace la Logique du rang que d'après la nature des choses cette science doit occuper dans l'enseignement (voir plus haut pp. 100 et 101); enfin et surtout, en commençant par la Psychologie et en omettant toutes les autres parties de la Philosophie naturelle (*a*), il cède à la tendance *subjectiviste* qui règne dans la philosophie depuis Descartes, et qui fait regarder les faits de conscience comme l'objet par excellence du philosophe et comme l'unique réalité que puisse atteindre directement la pensée.

V

Dissertations. — Il n'y aurait que peu d'avantage à donner des sujets de dissertation (« Quel est l'objet de la philosophie? » « Distinguer la science positive et la philosophie », etc.) correspondant aux questions très générales traitées dans cette *Introduction*, et avec lesquelles les élèves ne sont pas encore assez familiarisés. Mieux vaut, croyons-nous, pendant les premières semaines, habituer les élèves à construire un *plan détaillé*, avec divisions et subdivisions clairement marquées, sur certains sujets que leurs précédentes études ou la simple réflexion naturelle leur permettent de traiter plus facilement, par exemple sur quelques-uns des sujets suivants.

(*a*) Le problème de « la Matière », qui concerne proprement la Philosophie naturelle, est placé par le programme dans la section *Métaphysique*.

— Quels sont à votre avis les avantages de la culture scientifique et de la culture littéraire au point de vue de la formation de l'esprit ?

— Lamartine avait-il raison de condamner les fables de La Fontaine comme exerçant dans l'éducation morale des enfants une pernicieuse influence ?

— Rôle de la raison et de la sensibilité dans la création poétique.

— Faut-il dire avec Rousseau que le progrès des sciences et des arts entraîne nécessairement la corruption des mœurs ?

— Expliquer et discuter ces deux formules : « Il faut aller à la vérité avec toute son âme », « Il faut éviter, en matière intellectuelle, toute préoccupation morale. » (Toulouse.)

— Descartes a-t-il eu raison de dire : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » ? (Clermont-Ferrand.)

— Commenter et discuter cette définition de Wundt : « L'esprit est une chose qui raisonne. » (Paris.)

— Classer les divers sens dans lesquels Pascal emploie le mot *cœur*, et essayer de préciser sa pensée sur ce point. (On aura recours pour cette dissertation à l'*index* d'une bonne édition de Pascal.)

— Que pensez-vous de la peine de mort ?

— De quels éléments l'idée de l'égalité de tous les hommes est-elle composée ? (Caen.) Et quels sens divers cette idée comporte-t-elle ?

— De la sincérité. Ses degrés. Peut-on se mentir à soi-même ? (Nancy.)

— Le Duel.

On ferait faire aux élèves un exercice également fort utile en leur demandant de résumer le chapitre d'un ouvrage philosophique qu'on leur indiquerait, d'en marquer avec soin les articulations principales, d'en dégager le plan.

VI

Lectures. — Il convient de faire correspondre à l'*Introduction à la Philosophie* des lectures d'ordre général, propres à éveiller l'esprit aux préoccupations

spéculatives. Bien des listes peuvent être proposées. A titre d'exemple nous indiquerons les ouvrages suivants.

Xénophon : *Mémorables.*
Platon : *Apologie de Socrate.*
Criton.
[*Phédon.*]
Euthydème.
[*Gorgias.*]
Aristote : [*Ethique à Nicomaque,* en particulier livres I, IV, V, VIII, IX ou X.]
[*Politique,* en particulier livres I, III, IV ou V.]
[*Poétique.*]
Bossuet : * *Connaissance de Dieu et de soi-même.*
Pascal : *Pensées et Opuscules.*
J. de Maistre : *Les soirées de Saint-Pétersbourg.*
Le Pape.
Considérations sur la France.
Blanc de Saint-Bonnet : *La Douleur.*
Ernest Hello : *L'Homme.*
La Philosophie et l'athéisme.
Ollé-Laprune : * *Le Prix de la vie.*
La Philosophie et le temps présent.
Mgr d'Hulst : * *Mélanges philosophiques.*
Nouveaux mélanges philosophiques.
A.-D. Sertillanges : *Les Sources de la croyance en Dieu.*
La Vie intellectuelle.
M. Grabmann : *Saint Thomas d'Aquin.*

— Nous avons marqué d'un astérisque les ouvrages qui nous paraissent les plus importants, au point de vue de l'initiation à la philosophie. Nous avons placé entre crochets ceux dont la lecture est plus difficile.

FIN DE L'INTRODUCTION GÉNÉRALE

NOTES

---

(1) R. P. Ed. HUGON, O. P., Professeur au Collège Angélique, *Cursus philosophiae thomisticae*, 6 vol., Lethielleux, 1903.

(2) R. P. Joseph GREDT, O. S. B., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1909.

(3) R. P. Paul GÉNY, Professeur à l'Université Grégorienne, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris, Beauchesne, 1913.

(4) *Op. cit.*, p. 12. Dans la préface de sa Logique, (4e éd., 1905) le Cardinal Mercier écrivait qu'à ses yeux, pour qui veut rester fidèle à l'esprit péripatéticien, l'ordre d'enseignement doit être le suivant : Introduction à la Philosophie, Cosmologie, Psychologie, Critériologie, Ontologie, Théodicée, Logique, Morale, Histoire de la Philosophie.
C'est bien l'ordre que nous avons adopté, sauf en ce qui concerne la Logique, qui doit, croyons-nous, constituer la première partie du cours de philosophie, et donc venir immédiatement après l'Introduction, conformément à l'enseignement de saint Thomas et à la tradition scolastique.
L'ordre d'enseignement que nous suivrons (Introduction générale à la Philosophie, Logique, Philosophie naturelle et Psychologie, Critique, Ontologie, Théodicée, Morale,) concorde avec celui du *Cursus* du P. Hugon, à cette différence près que ce dernier fait rentrer la Critique dans la Logique majeure, et renvoie pour la Théodicée et la Morale à l'étude directe de saint Thomas. Il concorde également avec l'ordre des *Elementa* du P. Gredt. Mais nous croyons nécessaire de développer l'Introduction beaucoup plus que ne l'ont fait ces auteurs.

(5) Dans les remarquables études que nous citons plus haut, le P. Gény propose de scinder la Métaphysique en quatre parties, les deux premières constituant une *introduction à la philosophie réelle* et devant suivre immédiatement la Logique, les deux autres au contraire pouvant « sans inconvénient, voire avec un sérieux avantage, reprendre leur place d'autrefois, entre la Psychologie et la Théologie naturelle. » (op. cit., p. 102). La solution que nous proposons nous semble présenter les mêmes avantages, avec en plus celui de ne pas démembrer le traité de l'être en tant qu'être, et celui d'initier dès le début les élèves aux notions fondamentales qu'ils ont besoin de connaître pour étudier avec fruit la Logique elle-même (surtout la Logique majeure.)

(6) CICÉRON, *Tuscul.*, V, 8; cf. DIOGÈNE LAËRCE, I, 12.

(7) ARISTOTE, *Métaph.*, livre I, c. II, 982 b. Commentaire de saint Thomas, Leçon III. *Cf. de Veritate*, q. 7, a. 7.

(8) Cf. P. LEMONNYER, O. P. (d'après Schmidt). *La Révélation primitive et les données actuelles de la science.* Paris, Lecoffre, 1914.

(9) En traitant sommairement des grandes religions aryennes, nous avons dû, non seulement isoler par abstraction dans ces religions l'aspect intellectuel qui intéresse le philosophe, mais encore simplifier et schématiser considérablement des doctrines dont la complexité immense et mouvante, (surtout dans le cas du brahmanisme et du bouddhisme) l'imprécision, et parfois l'incohérence, découragent l'historien. — Ajoutons que les interprétations que nos érudits nous fournissent de la pensée orientale restent encore conjecturales, et doivent vraisemblablement, en ce qui concerne la philosophie, être souvent fort inadéquates.

(10) Le mot *panthéisme* est un mot relativement récent, introduit au XVIIIe siècle par Toland dans le vocabulaire philosophique. Mais la chose qu'il désigne est aussi ancienne que les premières erreurs philosophiques.

Pour qu'une doctrine soit à bon droit qualifiée de panthéiste, il n'est point nécessaire qu'elle déclare formellement que Dieu et les choses ne font qu'un (à ce compte-là bien peu de panthéistes s'avouent tels), il suffit que les affirmations qu'elle pose soient logiquement inconciliables avec la distinction absolue de Dieu et des choses.

Cette remarque est particulièrement importante en ce qui concerne les philosophies orientales, dont le panthéisme est le péché commun. Il provient, en effet, chez elles du *mode même de penser* qu'elles emploient, et qui paraît consister avant tout à user de *concepts analogues* (qui se réalisent diversement en des choses diverses) *comme s'ils existaient tels quels hors de l'esprit*, comme s'il y avait par conséquent des choses qui restassent *les mêmes* tout en devenant, à des « plans » différents du réel, *essentiellement autres*. C'est ainsi qu'Atman est à la fois le Principe suprême de l'univers, supérieur à toute multiplicité, et le principe constitutif et distinctif de chaque personnalité.*

Ce mode de penser, — qu'on retrouve plus ou moins accentué dans toutes les doctrines à tendance « théosophique », — permet d'échapper *en apparence* au reproche de panthéisme, puisque, grâce à la contradiction foncière qu'il comporte, il permet d'affirmer des diversités essentielles entre termes qui logiquement devraient être identifiés. Mais précisément parce que de telles affirmations ne sont possibles que grâce à une contradiction de fond, il implique *en réalité* un panthéisme inextirpable.

(11) On pourrait dire à ce point de vue que la pensée hindouiste offre un exemple éminent de pur intellectualisme métaphysique. Considérant les choses uniquement sous le rapport de la spéculation intellectuelle et de l'ordre universel, et non pas sous le rapport de la rectitude de la volonté humaine, et de cet ordre particulier qu'est l'ordre de l'homme à sa fin dernière, elle en arrive presque à oblitérer la notion du bien et du mal *moral*, et la morale qu'elle comporte consiste avant tout en une purification métaphysique orientée exclusivement vers un certain idéal de connaissance intellectuelle.

On retrouve une tendance analogue dans toutes les doctrines qui par intellectualisme outré confondent l'ordre moral avec l'ordre métaphysique (confusion frappante dans l'*Éthique* de Spinoza par

---

* Comme les scolastiques, mais pour des motifs différents, les hindous distinguaient d'ailleurs la *personnalité* (qui est pour nous la subsistence spirituelle de l'âme) d'avec *l'individualité matérielle* (qui provient des dispositions du corps).

exemple), et qui ne comprenant pas que Dieu n'est pas seulement le *provisor universalis* de la création, mais aussi le *provisor particularis* de la vie morale *, prétendent finalement s'élever au-dessus de la distinction du bien et du mal, et nier l'existence du mal moral.

(12) Telle est du moins l'interprétation courante de la métempsychose. Il n'est pas invraisemblable que cette interprétation soit une traduction populaire d'une doctrine moins grossière, d'après laquelle tout être passerait par une série indéfinie d'états ou de cycles d'existence, chaque cycle ne devant être parcouru qu'une seule fois, et l'existence terrestre n'étant qu'un état particulier parmi tous les autres. L'idée des *réincarnations* successives ne viendrait alors que d'une déformation assez inepte de cette théorie, qui se serait dégradée, notamment, en passant en Occident (encore qu'on puisse se demander si, à l'origine, les Pythagoriciens et les Orphiques n'entendaient pas surtout la transmigration des âmes en un sens symbolique.)

Il se pourrait aussi, tout au contraire, que la théorie en question fût une interprétation savante élaborée par les métaphysiciens hindous sur le fond d'une croyance populaire à la transmigration.

(13) Voy. note 11, et note *a* p. 15.

(14) Kanada attribue d'ailleurs à ces atomes des *qualités* réelles, en raison desquelles a lieu leur union. Notons que le brahmanisme, qui répugne à l'atomisme, admet cinq éléments (l'*éther* formant le cinquième élément); le bouddhisme au contraire, qui a accueilli l'atomisme, n'admet que quatre éléments.

(15) Quelle que soit la race à laquelle il convienne de rattacher les Chinois, en tout cas leur histoire a des rapports beaucoup plus étroits avec celle des aryens qu'avec celle des sémites. C'est pourquoi nous traitons de la philosophie des Chinois dans la présente section.

(16) Elle enseignait l'existence d'un seul Dieu, — *Shang-ti*, — personnel, intelligent, distinct du monde, Sublime Souverain des peuples, elle enseignait aussi l'immatérialité et l'immortalité de l'âme humaine, — et même elle offrait aux âmes des ancêtres les mêmes sacrifices et les mêmes honneurs qu'aux bons Esprits gardiens des hommes.

(17) Selon toutes vraisemblances le Ciel (*Tien*) n'était autrefois que le synonyme métaphorique du Sublime Souverain (*Shang-ti*).

(18) Raymond Lulle dans ses tentatives d'algèbre idéographique procédera d'une manière analogue.

(19) Voir note 10.

(20) Ajoutons qu'au XIIe siècle de notre ère, Tchou-Hi, qu'on a regardé, à tort semble-t-il, comme un matérialiste, a formulé, en la rattachant à la tradition de Lao-Tseu, une doctrine qui est devenue dans l'enseignement chinois une sorte de philosophie officielle ; il y explique la constitution des choses par une dualité de principes (*li* et *ki*) qui n'est pas sans rappeler la dualité de la forme et de la matière cher Aristote et les Alexandrins.

(21) ARISTOTE, *de Anima*, I, 5 411a 7.

(22) *Plac. philos.*, V, 19, 1. DOX. 430, 15.

(23) Ps. PLUT. *Strom.* fr. 2. DOX. 579, 17.

(24) PLUT., *Symp.* Quaest. VIII, 579, 17.

(25) *Métaph.*, IV, 5, 1010 a 13.

---

* Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, Ia, q. 103, a. 8, avec le comm. de Cajetan.

(26) *Phys.*, I, 2, 185 b 19.

(27) Avec son maître Leucippe. — Leucippe et Démocrite ont-ils subi l'influence du philosophe indien Kanada? On peut croire plutôt à une coïncidence due à une similitude de préoccupations intellectuelles (surtout s'il est vrai que Kanada, dont la chronologie est fort incertaine, soit contemporain de Démocrite ou même postérieur à lui).

En général il ne semble pas que la pensée orientale ait jamais agi sur la pensée grecque pour l'*enseigner*, au sens propre de ce terme, ni pour lui transmettre tel ou tel système en particulier. Que par contre elle ait agi sur les Grecs en les excitant à la réflexion, et en leur fournissant des matériaux intellectuels (qu'eux seuls sont parvenus à traiter scientifiquement), cela ressort manifestement du seul fait que la philosophie grecque a pris naissance dans les régions du monde hellénique en contact avec l'Orient.

(28) Cf. ARISTOTE, *Phys.*, I, 4, 187 à 26. SIMPLICIUS, *Phys.*, 155, 23.

(29) *Métaph.*, I, 3, 984 b 18.

(30) Dans cette société régnait une obéissance *absolue* même en matière intellectuelle. C'est dans la société pythagoricienne, et non pas dans les écoles du moyen âge chrétien, que tout s'inclinait devant le *Magister dixit*, αὐτὸς ἔφα.

(31) Comme le remarque Gomperz, « les Grecs asiatiques et une partie de la nation hindoue obéissaient déjà avant que Pythagore quittât sa patrie ionienne, au même maître, au fondateur de l'empire perse, à Cyrus. » (*Les Penseurs de la Grèce*, I. v.)

Plus généralement il semble bien que c'est par l'école pythagoricienne que certaines conceptions et certaines manières de penser propres à l'Orient pénétrèrent d'abord en Grèce, pour passer du pythagorisme au platonisme et au néo-platonisme, et de là, grossies de nouveaux apports, à la gnose et au courant plus ou moins occulte des métaphysiques hétérodoxes. — Voy. note 12.

(32) SIMPLICIUS, *Phys.*, 732, 30 D. — Nietzsche, que la pensée du « retour éternel des choses » obsédait et désespérait, tenait de la philosophie grecque cette idée singulière.

(33) *Métaph.*, I, 5, 986 a. — *De Cœlo*, II, 13, 293 a.

(34) SIMPLICIUS, *Phys.*, 144, 25-145 23. (DIELS, frag. 8, 22.)

(35) ARISTOTE, *Phys.*, I, 3.

(36) Pour Critias par exemple, la croyance aux dieux était l'invention d'un homme d'État avisé désireux de maintenir les citoyens dans l'obéissance, en enveloppant la vérité de fictions.

(37) C'est Protagoras qui voulait « soumettre à la raison » les genres des noms : ainsi μῆνις (la colère) devait selon lui devenir du masculin; πήληξ (le casque) de même, etc.

(38) Rappelons par exemple la fameuse discussion qu'à la suite d'un meurtre accidentel survenu dans un jeu, Protagoras soutint avec Périclès sur le point de savoir qui méritait d'être puni : de l'organisateur du jeu, du joueur maladroit, ou du javelot lui-même.

(39) *Magn. Moral.*, VII, 8. Cf. *Eth.*, VII, 1.

(40) Question à laquelle il semblait lui-même ne répondre que d'une manière assez obscure.

(41) Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1.

(42) Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, XI, 4 1078 b. 17-32.

(43) Parménide lui-même ne s'était élevé à la notion métaphysique de l'Etre qu'en fixant son regard sur le seul monde corporel.

(44) Lib. II, 362 A.

(45) « Plato habuit malum modum docendi ; omnia enim figurate dicit et per symbola, intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba. » S. THOMAS, *in I de Anima*, VIII.

(46) C'est pourquoi nous arrêtons à Aristote cette esquisse préliminaire de l'histoire de la philosophie, ou plus exactement de l'histoire de la *formation* de la Philosophie. L'histoire de la philosophie ancienne après Aristote et l'histoire de la philosophie moderne seront résumées dans le dernier fascicule de ce Manuel.

(47) Et avant tout dans l'intelligence divine, préciseront les scolastiques en faisant sa juste part à l'*exemplarisme* platonicien.

(48) Cf. S. THOMAS, *Comment sur la Métaph. d'Aristote*, lib. I, lect. 10, n° 158, (éd. Cathala).

(49) *Métaph.*, lib. I, c, IX, 992 a 25 — 992 b 10.

(50) *Métaph.*, lib. XII c. VII, 1072 b ; IX, 1074 b 35.

(51) *Ibid.*, lib. XII, c. X, 1076 a.

(52) ALEXANDRE, *Comment. in Métaph.*, ad 1045 a 36.

(53) Descartes le déclare fort bien dans son *Discours de la Méthode* : « Il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. »

Mais il avait le tort, 1° de croire qu'il lui appartenait précisément à lui-même de fonder la philosophie, l'antiquité n'ayant pas su s'acquitter de cette œuvre ; 2° de penser qu'à lui seul il était capable — si du moins le temps et les expériences ne lui avaient fait défaut, — non seulement de fonder, mais d'achever la science ; 3° de rejeter avec mepris tout l'effort des générations précédentes et de la tradition humaine, au lieu qu'Aristote n'a réussi dans son œuvre qu'en consultant, discutant et analysant la pensée de ses devanciers, et en profitant de tout le labeur humain accumulé avant lui.

(54) On a attribué souvent à Aristote certaines erreurs commises par ses disciples ou ses commentateurs, notamment au sujet de l'âme humaine, et au sujet de la Science et de la Causalité divines. Mais un examen attentif de ses textes montre que le Philosophe, lorsqu'il déclare que *l'intellect* est *séparé*, entend qu'il est « séparé » *de la matière*, et non pas *de l'âme elle même* (cf. Comm. de s. Thomas *in III. de Anima*, 4 et 5), et par conséquent n'a pas nié, comme on le dit souvent, l'immortalité personnelle de l'âme humaine (cf. également *Métaph.*, XII, 3, 1070 a 26). — Il n'a pas enseigné non plus que Dieu n'est pas cause efficiente du monde, et ne meut le monde qu'à titre de fin ou de bien désiré. (Le texte de la Métaph., XII, 7, signifie seulement que Dieu meut à titre de cause finale ou d'objet d'amour l'esprit qui meut le premier ciel, il ne dit pas que Dieu *ne peut agir qu'*à titre de cause finale, et qu'il n'a pas fait les choses. Au contraire il est enseigné au livre II de la Métaph. (1, 993 b 28) que les corps célestes dépendent de la cause première non seulement quant à leur mouvement, mais quant à leur être même. Cf. *Mét.*, VI, 1, 1026 b 17. Cf. également le passage d'Alexandre cité plus haut dans le texte, et où la causalité efficiente de Dieu dans la doctrine d'Aristote est admirablement mise en lumière.) — Quant au texte (*Métaph.*, XII, 9) où Aristote cherchant à déterminer quel est l'objet formel de l'intelligence divine, remarque qu'il

vaut mieux ignorer que connaître certaines choses inférieures, il n'a nullement la valeur d'une conclusion signifiant que Dieu ne connaît pas les choses du monde, mais il n'est avancé là que pour *préparer* la solution de la question posée. Cette solution, telle que l'indique Aristote, est formellement vraie et consiste à dire, comme le fera plus explicitement saint Thomas, que l'intelligence divine, à cause de son indépendance absolue, n'a pour objet formel que l'essence divine elle-même; elle ne connaît donc pas les choses du monde *en elles-mêmes*, mais *en cette essence*, où tout est vie.

Il reste cependant qu'Aristote a commis des erreurs assez graves (comme de vouloir *démontrer* que le monde a existé *ab æterno*), et qu'on peut lui reprocher bien des omissions : en particulier l'idée de création, qui se dégage de ses principes avec une rigoureuse nécessité, n'est nulle part explicitement formulée par lui, (aucun philosophe païen, d'ailleurs, ne s'est élevé à la claire notion de la création *ex nihilo*); et sur les questions les plus difficiles à résoudre sans l'aide de la Révélation, bien qu'accessibles en elles-mêmes aux démonstrations de la raison, (relation du monde à Dieu, sort de l'âme après la mort), il garde une réserve, fort prudente en soi peut-être, mais qui donne à son œuvre un caractère manifeste d'inachèvement.

(55) Reprenant le thème de l'admirable *Ecole d'Athènes* de Raphaël, où Platon est représenté comme un vieillard inspiré, la face levée vers le ciel, et Aristote comme un homme jeune et plein de force, montrant d'un doigt vainqueur la terre et la réalité, Gœthe a tracé dans sa *Théorie des Couleurs* (2. ABTHEIL., *Ueberliefertes*) un remarquable parallèle entre Platon et Aristote :

« Platon, dit-il, semble agir comme un esprit descendu du ciel, à qui il a plu d'habiter quelque temps sur la terre .Il ne cherche guère à connaître ce monde ; il s'en est fait d'avance une idée, et ce qu'il désire surtout, c'est de communiquer aux hommes, qui en ont si grand besoin, les vérités qu'il a apportées et qu'il a du bonheur à leur donner. S'il pénètre au fond des choses, c'est bien plutôt pour les remplir de son âme que pour les analyser. Il aspire toujours et ardemment à s'élever, pour regagner le séjour d'où il est descendu. Par ses discours, il cherche à éveiller dans tous les cœurs l'idée de l'Être unique et éternel, du bien, du vrai, du beau Sa méthode, sa parole semblent fondre, réduire en vapeur les faits scientifiques qu'il a pu emprunter à la terre.

Aristote au contraire, agit avec le monde simplement comme un homme. Il semble être un architecte chargé de diriger une construction. C'est ici qu'il est, c'est donc ici qu'il doit travailler et bâtir. Il s'assure de la nature du sol, mais uniquement jusqu'à la profondeur des fondations. Quant à ce qui s'étend au-delà, jusqu'au centre de la terre, il ne s'en occupe en rien. Il donne à son édifice une base immense : il va chercher partout des matériaux, il les classe, et bâtit peu à peu. C'est ainsi qu'il s'élève, semblable à une pyramide régulière, tandis que Platon est monté rapidement vers le ciel comme l'obélisque, comme la pointe aiguë de la flamme.

Ces deux hommes, qui représentent des qualités également précieuses et rarement réunies, se sont pour ainsi dire partagé l'humanité. »

(56) « Ajoutons que Stagire, ville de la Chalcidique, était une colonie grecque et qu'on y parlait grec : on a donc tort de parler quelquefois d'Aristote comme d'un demi-grec ; c'est un pur Hellène, aussi bon Hellène que Parménide, par exemple, ou qu'Anaxagore. » (HAMELIN, *le Système d'Aristote*, p. 4.)

(57) Les ouvrages d'Aristote sont 1° l'ensemble des traités (Κατηγορίαι, *Catégories*, Ἀναλύτικα πρότερα, ὕστερα, *Premiers et Seconds*

Analytiques, Τόπικα, *Topiques*, Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, *Des arguments sophistiques*, Περὶ ἑρμηνείας, *De l'interprétation*, c'est-à-dire « de la proposition », ouvrage que malgré l'opinion d'Andronicus, il convient de tenir pour authentique) qui concernent la *Logique* et qu'on a réunis sous le nom d'*Organon* (*Instrument* de la science).

2° La *Physique*, (Φυσικὴ ἀκρόασις, le livre 7 est douteux) à laquelle on peut joindre les Traités *du Ciel* (Π. οὐρανοῦ), *de la Génération et de la Corruption* (Π. γενεσέως και φθορᾶς), *des parties des animaux*, (Π. ζῴων μόριων), *de l'Ame* (Π. ψυχῆς), *de la Sensation* (Π ἀιτθήσεως και αἰσθητῶν), *de la Mémoire* (Π. μνήμης και ἀναμνήσεως), la *Météorologie* (Μετεωρολογικά), l'*Histoire des animaux* (Π. τὰ ζῷα ἱστοριαι, le livre 10° est douteux), et beaucoup d'autres traités dont plusieurs sont douteux, notamment le *de Mundo*. — (Le traité de la *Physionomie* est inauthentique, mais semble composé de divers fragments authentiques.)

3° La *Métaphysique*, (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) dont le second livre (α ἔλαττον) a été rédigé par un de ses disciples, Pasiclès de Rhodes.

4° L'*Ethique à Nicomaque* (Ἠθικὰ Νικομάχεια) et l'*Ethique à Eudème* (Ἠθικὰ Εὐδήμεια, ce dernier ouvrage a été rédigé non par Aristote mais par Eudème lui-même), auxquelles on peut joindre la *Grande Ethique* (*Magna Moralia*, Ἠθικὰ μεγάλα, ce dernier ouvrage est un résumé des deux précédents et par conséquent n'est pas de la main d'Aristote), la *Politique*, (Πολιτικά) la *Poétique*. (Π. ποιητικῆς) et la *Rhétorique* (Τέχνη ῥητορική). Le *de Virtutibus et Vitiis*, *l'Economique*, *la Rhétorique à Alexandre* sont inauthentiques. On a découvert et publié en 1891 la *Constitution d'Athènes* (fragment d'un recueil — Πολιτεῖαι — où Aristote avait résumé les constitutions de 158 Etats de la Grèce).

Les commentaires modernes les plus utiles à signaler sont ceux de Bonitz sur la Métaphysique, de Rodier sur le Περὶ ψυχῆς et d'Hamelin sur le livre II de la Physique.

Parmi les Scolastiques qui ont travaillé à expliquer les œuvres d'Aristote, on doit citer avant tout Albert le Grand, saint Thomas, et Silvester Maurus, dont l'exposition littérale et la paraphrase peuvent être encore utilement consultées. Saint Thomas a écrit des commentaires : 1° sur le Perihermeneias (commentaires inachevés, remplacés par ceux de Cajetan pour les leçons 3-14 du livre 2); 2° sur les seconds Analytiques ; 3° sur la Physique ; 4° sur le *de Coelo et Mundo* (saint Thomas mourut avant d'avoir achevé son travail, qui fut continué après le livre 3, leçon 8, par son disciple Pierre d'Auvergne) ; 5° sur le *de generatione et corruptione* (le commentaire de saint Thomas, inachevé, a été complété par des emprunts faits surtout au commentaire d'Albert le Grand) ; 6° sur la Météorologie (commentaire achevé par un autre que saint Thomas après le livre 2, leçon 11) ; 7° sur le *de anima* (le commentaire des livres 2 et 3 est de saint Thomas lui-même, celui du livre 1 a été rédigé par un auditeur de ses cours, Raynald de Piperno) ; 8° sur les *Parva naturalia* (*de sensu et sensato*, *de memoria et reminiscentia*, *de somno et vigilia*) ; 9° sur la Métaphysique (édition récente par le P. Cathala, à Turin, Marietti, 1915) ; 10° sur l'Ethique à Nicomaque ; 11° sur la Politique (commentaire achevé par Pierre d'Auvergne, après le

livre 3, leçon 6, ou selon d'autres après le livre 4). Cf. DE RUBEIS, *Dissert.* 23, in vol. I op. omn. S. Thomae Aq., éd. léonine.

Sur les écrits de saint Thomas et sur l'authenticité de ses différents opuscules, voir MANDONNET O. P. *Des Ecrits authentiques de saint Thomas* (extrait de la Revue thomiste, 1909-1910), Fribourg (Suisse), Convict Albertinum.

(58) STRABON, *Géogr.*, XIII, 1, 54 ; PLUTARQUE, *Vie de Sylla*, c. 26. — Le témoignage de Strabon a une autorité considérable. Il est démontré cependant que quelques-uns des textes scientifiques les plus importants d'Aristote étaient connus des Péripatéticiens et de leurs adversaires au IIIe et au IIe siècle avant notre ère. Il convient donc d'admettre que le récit de Strabon est exact dans sa partie positive, en ce qui concerne l'histoire des manuscrits « acroamatiques » d'Aristote, mais inexact, ou du moins exagéré, dans sa partie négative : des copies plus ou moins complètes des livres du Philosophe devaient circuler dans l'école péripatéticienne avant la découverte d'Apellicon. On peut toutefois supposer avec Hamelin qu' « on ne lisait guère l'Aristote scientifique, même dans l'École péripatéticienne, dégénérée. La découverte d'Apellicon serait venue remettre à la mode cet Aristote. » Et ainsi il resterait vrai qu'avant cette découverte et avant les travaux d'Andronicus, les écrits scientifiques d'Aristote étaient non pas *inconnus* comme dit Strabon, mais du moins *peu* et *mal connus*.

(59) Encore, le travail de Boèce ayant été en partie perdu, certains livres de l'*Organon*, retrouvés grâce aux Arabes, ne vinrent-ils qu'après 1141 figurer dans la bibliothèque philosophique du moyen âge, pour constituer ce qu'on appelait alors la *Logica nova*, (Premiers et Seconds Analytiques, Topiques. Sophismes.) Cf. DE WULF, *Hist. de la Phil. médiévale*, 2e éd., p. 149 sqq.

(60) Des censures (portées en 1210 par un concile de la province de Sens réuni à Paris, renouvelées en 1215 dans le statut octroyé à l'Université de Paris par le légat Robert de Courçon, statut confirmé lui-même en 1231 par Grégoire IX et en 1263 par Urbain IV) interdirent l'usage des livres d'Aristote dans les leçons publiques ou privées.

Noter toutefois que chacun en particulier et pour son usage personnel, restait, dit M. Forget (*Rapp. au congr. scientif. intern. des cath.*, Bruxelles, 1894), libre de lire ces livres, de les étudier, d'écrire sur eux des commentaires. — De plus, ces censures ne valaient que pour l'Université de Paris. En 1229 l'Université de Toulouse, fondée et organisée sous le haut patronage du légat pontifical, attirait les étudiants en annonçant l'explication des livres défendus à Paris. — Enfin, à Paris même, lorsque la faculté des arts inscrivit à son programme, à partir de 1255, l'enseignement public de la Physique et de la Métaphysique, l'autorité ecclésiastique ne songea pas à intervenir. Bien plus, quelques années plus tard, le Pape Urbain IV lui-même encourageait dans leur travail Guillaume de Moerbèke traduisant et saint Thomas d'Aquin commentant les traités d'Aristote. — Cf. CHOLLET, art. *Aristotélisme de la Scolastique*, dans le Dictionnaire de Théologie de Vacant et Mangenot; DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, 1900, p. 242.

(61) Certains livres d'Aristote semblent avoir été utilisés d'abord dans la version arabe-latine ; d'autres dans la version gréco-latine. Cette dernière en tout cas ne tarda pas à supplanter complètement l'autre. Saint Thomas n'a fait usage que des versions dérivées directement du grec.

(62) La meilleure de ces traductions est celle qu'à la demande et sur les indications de saint Thomas Guillaume de Moerbèke fit, de 1260 à 1270, de l'œuvre entière d'Aristote, en décalquant pour ainsi dire le texte grec d'une manière absolument littérale

(63) S. JUSTIN, *in II Apol.*, cap. 13.

(64) *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.*

(65) *Sum. theol.*, I, q. 1, a 3, *ad* 2.

(66) Sans doute ils s'occupaient aussi de bien des problèmes concernant les sciences particulières, la différenciation de la connaissance humaine étant alors beaucoup moins avancée que de nos jours ; pourtant le point sur lequel leur effort portait *avant tout* n'était pas là, et, au moins après Socrate, celles des sciences particulières (astronomie, géométrie, arithmétique, musique, médecine, géographie...) que l'antiquité cultiva avec fruit se développèrent à part, en se distinguant nettement de la philosophie. L'histoire même des sciences particulières, qui ont pris dans les temps modernes de si grands accroissements en se différenciant de la philosophie et en se constituant d'une manière autonome, montre clairement qu'elles ne font pas partie de la philosophie.

(67) « εἰ μὲν φιλοσοφητεον, φιλοσοφητέον, καὶ, εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως ἄρα φιλοσοφητέον.»

Ce dilemme se trouvait dans le Προτρεπτικός, ouvrage aujourd'hui perdu dont il ne nous est parvenu que quelques fragments. (Cf. fr. 50, 1483 b 29, 42; 1484, a, 2, 8, 18.)

(68) Pour les Anciens le mot « Philosophie » désignait *l'ensemble des grandes disciplines scientifiques* (Physique ou Science de la Nature, Mathématique ou Science des proportions, Métaphysique ou Science de l'être en tant qu'être, Logique et Ethique). Il ne pouvait donc être question pour eux de distinguer la philosophie d'avec les sciences. La seule question qui se posait pour eux était de distinguer la *Philosophie première ou Métaphysique* d'avec les autres sciences. Pour nous au contraire, depuis les immenses développements pris par les sciences particulières, il nous faut distinguer d'avec ces sciences non seulement la métaphysique (science des premiers principes absolument parlant) mais aussi l'étude des premiers principes pris *dans un ordre donné* (dans l'ordre mathématique ou dans l'ordre physique p. ex.), cet ensemble constituant ce que nous appelons *la philosophie*.

(69) Seules la Métaphysique et la Logique constituent chacune, comme on le verra en son lieu, une science *universelle spécifiquement une*.

(70) A proprement parler il n'y a pas un *objet formel* unique de la Philosophie, car la Philosophie dans son ensemble n'est pas purement et simplement une, elle consiste au contraire en plusieurs sciences distinctes (Logique, Philosophie naturelle, Métaphysique...), spécifiées chacune par un objet formel distinct (*ens rationis logicum, ens mobile, ens in quantum ens*... Voy. plus loin chap. II). Mais entre ces objets formels des diverses sciences philosophiques il y a quelque chose d'*analogiquement commun*, c'est qu'ils ont rapport, chacun dans son ordre, aux *causes les plus élevées et les plus universelles*, ou qu'ils sont considérés au point de vue de ces causes. On peut donc dire que les *causes les plus élevées* constituent *l'objet formel* ou *le point de vue formel analogiquement commun* de la Philosophie prise dans son ensemble .

(71) Ces déviations et ces empiétements ne sont que trop fréquents. Il y a par exemple une manière de traiter les géométries non-euclidiennes qui fait dévier les mathématiques de leur fin ; les mathématiques d'autre part ont usurpé avec Descartes sur le domaine de toutes les sciences ; de nos jours la physique et la chimie empiètent constamment sur la biologie, la médecine sur la psychologie.

Quant aux empiétements de la physique ou de la biologie sur la philosophie elle-même, ils ne se comptent pas. (Citons par exemple les théories pseudo-scientifiques sur l' « inexistence des causes finales », sur l' « irréalité des qualités », sur le déterminisme, sur l'atomisme, etc., etc., ou encore, du côté de la biologie, le dogme « transformiste » et le dogme « mécanistique ».)

(72) T. RICHARD, *Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas*, Paris, 1919, p. 14.

(73) Saint THOMAS, *Comment. sur la Mét. d'Aristote*, prooemium.

(74) En fait, chez Comte, c'est la *sociologie* qui joue le rôle de *scientia rectrix*, mais n'ordonnant les sciences qu'en fonction du *sujet* humain, non en elles-mêmes (« synthèse subjective ».)

(75) « Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. » SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 8, *ad* 2.

(76) La théologie est la sagesse *théorique* par excellence, sagesse qui connaît Dieu par l'intelligence et par les idées, c'est-à-dire par les procédés normaux de la science humaine. Il y a une autre sagesse plus élevée encore, qui est un don du Saint-Esprit ; celle-ci fait connaître Dieu expérimentalement, et par la charité. Elle fait juger des choses divines instinctivement, comme l'homme vertueux juge de la vertu, (*per modum inclinationis*) et non pas scientifiquement comme le moraliste juge de la vertu (*per modum cognitionis*). Cf. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6,*ad* 3.

(77) Cette lumière vaut par elle-même, et dans la philosophie elle se suffit à elle-même; ce qui n'empêche pas qu'elle puisse aussi, — mais *dans la théologie*, non dans la philosophie, — servir d'instrument à une lumière plus haute ; et ce qui ne veut certes pas dire que la raison humaine en ses principes mêmes ne soit pas subordonnée à l'Intelligence première.

(78) La théologie peut orienter les recherches du philosophe dans un sens plutôt que dans un autre, on peut dire qu'elle le dirige alors *positivement* PAR ACCIDENT. Mais ABSOLUMENT PARLANT, il faut dire que la théologie ne dirige la philosophie que *négativement*, comme il a été indiqué plus haut ; elle ne la dirige positivement ni d'une manière directe, en lui fournissant ses moyens de preuve, (comme fait la Foi à l'égard de l'Apologétique), ni d'une manière indirecte, en ordonnant ses diverses parties (comme la Philosophie elle-même ordonne les Sciences).

(79) On pourrait dire, il est vrai, que selon les intentions de Descartes lui-même il s'agissait plutôt d'émanciper la philosophie de l'autorité *d'une certaine théologie*, — de la théologie scolastique, — qu'il regardait comme sans valeur parce qu'elle s'appuie, dans la philosophie et la métaphysique dont elle use, sur les principes d'Aristote.

En fait cependant, c'est avec *la Théologie* elle-même qu'il brisait en brisant avec la théologie scolastique, qui est la théologie traditionnelle de l'Eglise, la notion qu'il se faisait de la science impliquant au surplus la négation de la valeur de la théologie comme science. Et en tout cas sa réforme a eu pour effet d'amener la Philosophie à proclamer son *indépendance* absolue à l'égard de la Théologie. (Cf. BLONDEL, *Le christianisme de Descartes*, Revue de Métaph. et de Morale, 1896.)

(80) La théorie de la *double vérité*, d'après laquelle la même chose peut être vraie en philosophie et fausse en théologie, a été inventée par les averroïstes du moyen âge, qui voulaient échapper ainsi aux

censures de l'Eglise. Sous des formes diverses elle a été reprise dans les temps modernes par tous ceux (comme les *modernistes* de nos jours) qui veulent garder le nom de catholiques et professer librement en philosophie des doctrines destructrices de telle ou telle vérité dogmatique.

(81) Cette différence entre le cas de la théologie par rapport à la philosophie et celui de la philosophie par rapport aux sciences particulières provient de ce que la théologie étant une participation de la sagesse *divine*, le sujet humain se trouve *trop faible* à son égard, et est forcé, pour en déduire les conclusions, de s'aider comme de prémisses des conclusions établies par une discipline inférieure.

Mais la philosophie étant une sagesse *humaine*, à laquelle la raison peut atteindre, bien que difficilement, avec ses seules forces naturelles, l'esprit humain doit pouvoir en déduire les conclusions certaines (et avant tout les conclusions métaphysiquement certaines) sans user comme de prémisses des conclusions des sciences auxquelles elle est *supérieure* en dignité et en certitude.

(82) Voir GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Paris, Gabalda, 1918, vol. I, cap. II.

(83) KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, t. I, p. 439.

(84) Lettre du 5 mars 1649.

(85) Aristote (*Métaph.* lib. I, cap. 2), dit que la cause occasionnelle de la philosophie est l'*admiratio* (τὸ θαυμάζειν), c'est-à-dire l'étonnement mêlé de crainte, étonnement que la connaissance a pour résultat de faire disparaître. Entendons ce mot de l'*étonnement qui ne comprend pas*, non de l'*admiration qui comprend*. Le sage ne s'étonne de rien, parce qu'il connaît les raisons suprêmes de toutes les choses, mais il admire beaucoup plus que l'ignorant. Cf. *De part. anim.* I, 5, 645 a 16 : ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν.

(86) « Res autem de quibus est Logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi principalis pars, sed *quasi quoddam reductum ad eam*, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones, et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boethium in *Comment. sup. Porphyrium*, non tam est scientia quam *scientiae instrumentum*. » SAINT THOMAS, *Sup. Boet. de Trinit*, q. 5, a. 1, ad 2. — Ce n'est donc que *réductivement* que la Logique appartient à la Philosophie spéculative.

(87) Cf. SAINT THOMAS, *Super Boeth. de Trin.*, q. 6, a. 1, *ad* 3 : « Dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo, quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo incipere a Logica, non quia ipsa sit facilior scientiis ceteris; habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis ; sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, inquantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primum scire *modum scientiae* (les *conditions propres* ou les procédés du savoir) quam scientiam ipsam, ut dicitur 2° Métaph. »

(88) *Metaph.*, Lib. II, 995 a 12 ; de saint Thomas, lect. 5 : « Quia enim diversi secundum diversos modos veritatem inquirunt, ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile, quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest : absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam

quam alias scientias, quia Logica tradit communem modum procedendi in omnibus scientiis. »

(89) Noter que cette division de la Philosophie en *spéculative* et *pratique* se prend de la *fin*, non de *l'objet* même de la science, qui en tant que telle demeure toujours spéculative. Aussi ne concerne-t-elle pas la spécification proprement dite des sciences philosophiques. Voy. plus bas n° 58 petit texte (p. 195-196).

(90) Ajoutons que parmi les sciences pratiques, une seule à vrai dire, l'Éthique, est *vere et proprie scientia*, c'est-à-dire procède *démonstrativement*, *en matière nécessaire*, et comporte une *vérité* qui consiste à *connaître* les choses conformément à *ce qui est*, non à *diriger* comme il faut une action contingente. Les autres sciences pratiques (Médecine, Architecture, Art militaire, etc.) sont des *arts* et non des sciences vraiment et proprement dites. (Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Logic.* II P., q. 1, a. 5, p. 209).

Mais si l'Éthique est une science vraiment et proprement dite, elle n'est, — et par là même, — qu'*improprement* pratique : car elle procède en faisant connaître (*speculabiliter*) non en faisant agir (*operabiliter*), et elle donne bien des règles prochaines applicables aux cas particuliers, mais ce n'est pas d'elle, c'est de la vertu de Prudence, que relève la bonne application elle-même et le bon usage de ces règles dans notre agir. (v. plus haut p. 190, *Remarque*, et note 160.)

D'autre part nous verrons plus loin que la philosophie de l'Art est aussi, en un certain sens, une philosophie pratique. Mais elle est très loin d'être une *science pratique*, même au sens impropre où l'est la Morale, elle ne considère que les principes, et ne peut pas descendre jusqu'à des règles prochaines applicables à l'œuvre particulière à exécuter.

(91) Ainsi la philosophie « pratique » elle-même est une *sagesse théorique* ou *par mode de connaissance*. (Voy. plus haut p. 64).

(92) Cf. T. RICHARD, *op. cit.*, p. 21.

(93) Le problème de l'universel doit-il être étudié en Logique, en Psychologie, ou en Métaphysique (Critique)? En réalité il doit être étudié dans ces trois traités, à trois points de vue différents, selon qu'on considère ce qui constitue la nature de l'universel (point de vue de la cause formelle) ou la manière dont l'universel est formé par l'esprit (point de vue de la cause efficiente) ou la valeur de l'universel pour la connaissance (point de vue de la cause finale).

(94) On étudie d'ordinaire en Philosophie naturelle ou en Métaphysique les questions qui concernent la Philosophie des Mathématiques. Il y a cependant, semble-t-il, une foncière nécessité d'ordre à maintenir, dans ce que nous appelons aujourd'hui « la philosophie » (connaissance scientifique des choses par les premières causes), la division fondamentale des sciences (dont l'ensemble constituait pour les anciens « la philosophie » spéculative) en trois grandes parties : *Physica*, *Mathematica*, *Metaphysica*, répondant aux trois degrés d'abstraction. (Voir p. 103, petit texte.) Cf. ARISTOTE, *Metaph.*, lib. VI, c. 1 : τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική. (1026 a 18).

Il est vrai, comme on le verra plus tard, que la Philosophie des Mathématiques, par là même qu'elle étudie l'*essence* de la quantité, et qu'elle est ainsi, au moins « résolutivement », métaphysique, sort du domaine propre des sciences mathématiques et demeure spécifiquement distincte de celles-ci. Il n'en reste pas moins qu'elle a

rapport au second degré d'abstraction, et qu'elle demande, à cause de cela, à être étudiée dans une section spéciale.

(95) Dans l'ordre logique des sciences, les sciences de la nature, qui répondent au *premier degré d'abstraction*, (voir p. 103 petit texte) précèdent les sciences mathématiques, qui répondent au *second degré d'abstraction*, de telle sorte qu'en suivant cet ordre il faudrait diviser la philosophie spéculative en : 1°) Philosophie de la Nature (répondant au premier degré d'abstraction); 2°) Philosophie des Mathématiques (répondant au second degré d'abstraction). 3°) Métaphysique (répondant au troisième degré d'abstraction).

Il convient cependant de placer la Philosophie des Mathématiques avant la Philosophie de la Nature, et cela pour deux raisons.

D'une part les vérités d'ordre mathématique sont plus *faciles* que les vérités d'ordre naturel, qui supposent l'expérience ; c'est pourquoi d'une façon générale les Mathématiques doivent être enseignées aux enfants avant les sciences de la nature, pour l'étude desquelles il faut être plus avancé en âge. (Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicom.*, livre VI ; SAINT THOMAS, *Sup. Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1, *ad* 3.)

Il conviendra donc de garder trace de cet ordre dans la philosophie, et d'initier l'esprit à l'étude de la Philosophie naturelle par l'étude de la Philosophie des Mathématiques.

D'autre part et surtout, la Philosophie de la Nature vient, par la dernière et la plus haute de ses parties (Psychologie) en contact avec la Métaphysique. Et cette continuité serait rompue si l'on intercalait entre la Philosophie de la Nature et la Métaphysique la Philosophie des Mathématiques.

Au XVIIe siècle Sylvester Maurus affirmait, — et en cela il n'était que l'interprète de la tradition aristotélicienne, — que l'ordre naturel à suivre dans l'enseignement est : 1° Logique, 2° Mathématique, 3° Physique, 4° Métaphysique. (*Quaestiones philosophicae*, lib. I, q VII. Cité par P. GÉNY, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, p. 40).

— Sur la place assignée à la Métaphysique et spécialement à l'Ontologie, voir plus haut Avant-Propos, § II.

(96) La science de l'homme a ainsi cette particularité singulière (qu'elle tient de la nature même de son objet) de chevaucher sur deux sciences distinctes, Philosophie de la Nature et Métaphysique. C'est pourquoi toutes les questions qui concernent l'intelligence et la partie proprement *spirituelle* de la psychologie comportent chez l'homme tant de complexité, et sont pour ainsi dire « obombrées » par la matière. On comprend ainsi que les thomistes, pour mieux étudier ces questions à l'état pur, les aient considérées non pas chez l'homme mais chez l'ange. De là l'extrême importance, non seulement théologique, mais aussi *philosophique* et *métaphysique*, du traité *de Angelis*.

(97) Noter que la « psychologie » des modernes ne répond pas exactement au traité de l'âme des anciens. — Le περὶ ψυχῆς (*de anima*) d'Aristote n'étudie pas seulement l'âme humaine, mais aussi l'âme en général comme principe de vie (vie végétative comme vie sensitive et vie intellective). Ce traité répond donc à la fois à ce que l'on appelle aujourd'hui la Biologie et la Psychologie.

(98) Cette tendance se retrouve même chez Kant (en morale surtout), bien que celui-ci nie avec les phénoménistes que la raison puisse démontrer l'existence de l'âme.

(99) Le nom de Métaphysique vient de ce que dans le catalogue des ouvrages d'Aristote dressé par Andronicus de Rhodes, le traité consacré à la philosophie première (περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, c'était là

vraisemblablement le titre qu'Aristote lui-même voulait lui donner) vient *après* les livres qui traitent de la *Nature* (μετὰ τὰ φυσικά). Il semble d'ailleurs qu'Aristote ait suivi chronologiquement le même ordre dans la composition même de ses ouvrages.

(100) En distinguant ainsi la Critique de la Logique, et en faisant de la Critique la première partie ou les préliminaires propres, ou encore, si l'on veut, l'*introduction apologétique* de la Métaphysique, nous suivons l'ordre et les divisions d'Aristote lui-même, qui traite sommairement de la Critique dans le IVe livre de la Métaphysique, avant d'aborder les grands problèmes de l'être en tant qu'être.

(101) Cf. *Sum. theol.*, II-II, q. 172, a. 6 : « Sicut se habet *bonum* in rebus, ita *verum* in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur : unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quae totaliter sit falsa absque admixtione alicujus veritatis ».

(102) Thèse de Descartes, et après lui de toute la philosophie subjectiviste.

(103) La connaissance intellectuelle a lieu *par le moyen* des idées. Mais les idées sont purement *ce par quoi*, (*id quo*), et non pas *ce que* (*id quod*) nous connaissons directement, elles sont un pur *moyen* de connaître, et non pas (sinon réflexivement) un *objet* ou *terme* connu; c'est pourquoi il faut dire que l'être des choses est l'objet *immédiat* de notre connaissance intellectuelle (*immédiat* c'est-à-dire connu sans l'intermédiaire d'un autre *terme* ou *objet* d'abord connu.)

(104) Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, lib. V.

(105) Les notions exposées dans les paragraphes 50, 51, 52, présentent pour des débutants, à cause de leur caractère très abstrait, une certaine difficulté. Il est cependant impossible de les omettre, car leur importance est vraiment primordiale. Nous croyons notamment qu'il importe beaucoup de préciser avec le plus grand soin, dès l'introduction, la notion capitale d'*essence*. Comme le remarque le P. Gény (*Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, pp. 79-81), l'absence, dans les cours classiques, d'une étude spéciale consacrée à cette notion constitue une lacune des plus regrettables. Les matériaux d'une telle étude sont épars çà et là, mais « n'est-ce pas parce qu'on oublie de les réunir que le mot *essence*, au seuil de la métaphysique, excite aujourd'hui tant de défiance, ou, s'il se fait accepter, laisse dans les esprits tant de vague ? ».

On devra donc étudier avec un soin particulier les notions exposées ici, mais sans essayer encore de les pénétrer parfaitement. Il suffit pour le moment de prendre un premier contact avec elles. Plus tard, lorsqu'on les retrouvera en Ontologie, après s'être familiarisé davantage avec la philosophie, elles paraîtront beaucoup plus faciles.

(106) Noter que dans l'existence elle-même on peut considérer deux choses : l'existence comme fait d'exister (*existere in actu exercito*) et l'existence comme objet de pensée (*existentia ut quod quid est*); à ce second point de vue l'existence elle-même revêt la « condition objective » de tout objet de pensée, et fait face à l'intelligence comme une certaine essence ou quiddité. « Esse dupliciter sumi potest, scilicet in actu exercito ipsius existentiae, et per modum quidditatis; et ut exercet existentiam, addit supra seipsum ut quod quid est ; et consequenter ut objectum intellectus est abstractius (quam ut objectum voluntatis) : quia est objectum voluntatis secundum quod stat in actu exercito existentiae, intellectus autem secundum quod rationem habet quidditatis cujusdam in seipso. » CAJETAN, in Iam, q. 82, a. 3.

(107) « Non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam. » S. THOMAS, *de Ente et Essentia*, cap. I.

(108) L'essence prise comme attribuée à la chose (« homme », lorsqu'on dit par exemple « Pierre est homme ») est proprement *ce que* la chose est nécessairement et avant tout comme intelligible. L'essence prise à part ou à l'état pur (comme lorsqu'on dit par exemple « l'humanité », ou « l'être homme », — on ne peut plus alors dire « Pierre est l'humanité », ou « Pierre est l'être homme ») est proprement *ce par quoi* une chose est ce qu'elle est nécessairement et avant tout comme intelligible, ou encore *ce par quoi* elle est constituée dans un degré déterminé d'être premièrement intelligible. Il convient donc, si l'on considère l'essence à l'état pur, de remplacer dans nos synopses l'expression *ce que* par l'expression *ce par quoi* :

être	CE qui est : *essence* au sens large	*Ce* PAR QUOI [une chose est ce quelle est] *avant tout comme intelligible : essence proprement dite.*
		Ce QUI : Sujet d'action (Suppôt, personne.)
	ACTE d'être : *existence.*	

(109) Le décalque latin du mot grec est *quod quid erat esse*, — *id est*, dit saint Thomas (*de Ente et Essentia*, cap. 1) *hoc per quod aliquid habet esse quid*, ce qui donne à un objet de pensée quelconque d'être *ceci* ou *cela*.

(110) Ou encore, d'une façon plus développée : *id quod primo in re concipitur, sine quo res esse non potest, estque fundamentum et causa caeterorum quae sunt in eadem re ; ut animal rationale est hominis essentia.*

(111) Exception faite par les *êtres de raison*, dont en ne peut pas dire proprement qu'ils aient une essence. (Voy. plus haut note *a* p. 138).

(112) « Essentia dicitur *secundum quod per eam et in ea res habet esse.* » S. THOMAS, *de Ente et essentia*, cap. 1.

(113) Quidditas est ipsa rei entitas considerata in ordine ad definitionem explicantem *quid* illa sit. Entitas vero rei considerata in ordine ad esse, dicitur *essentia* ; in ordine ad operationem dicitur *natura*.

(114) Et elle peut atteindre *directement* (par un concept propre) ces essences *complètes ou complètement déterminées*, du moins s'il s'agit des choses qui sont à notre portée immédiate, c'est-à-dire, comme on le verra en psychologie, des choses corporelles. (Nous atteignons par exemple complète ou complètement déterminée l'essence de Pierre lorsque nous le connaissons non seulement comme être vivant ou comme animal, mais comme *homme*.)

(115) Même alors elle ne peut les déterminer que par le moyen d'un caractère apparent d'abord connu de nous (faculté de raisonner par exemple pour la nature humaine), dont elle voit que la nécessité entre dans leur constitution.

(117) Si par exemple je puis dire « Pierre est homme », c'est que la chose (l'objet matériel) que je saisis sous l'objet de pensée « homme » est identique à la chose que je saisis sous l'objet de

pensée « Pierre ». Quand je vais de l'existence des choses dans mon esprit à leur existence dans le réel, je dois donc dire que l'objet de pensée « homme », un dans mon esprit, *se multiplie* en tous les individus en qui il se trouve réalisé, et *s'identifie* à chacun d'eux.

(118) Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 8, 1033 b 22, 10,1035 b 14. Nous ne parlons ici que des *choses corporelles*, les seules qui soient à notre portée immédiate (qui soient « connaturelles » à l'intelligence humaine), les seules par suite dont nous puissions connaître l'essence directement (autrement que par analogie), et dont nous puissions connaître l'essence *complète ou complètement déterminée*.

(119) Il suit de toutes ces remarques que lorsque nous disons par exemple « Pierre et Paul ont *même* essence ou *même* nature », le mot *même* se rapporte à l'essence de Pierre et de Paul sous l'état où elle est *dans l'esprit* (car là elle est un objet de pensée *un et le même*), non sous l'état où elle est *dans le réel* (car là elle est identifiée à Pierre et à Paul, individus différents.) Mais l'essence en question n'étant pas individuelle *en elle-même* (*secundum se*), autrement dit n'étant pas distincte en Pierre et en Paul *en tant qu'essence*, il faut dire qu'elle est telle en Pierre et en Paul qu'elle peut être saisie par l'esprit dans un seul concept et constituer en lui un objet de pensée *un et le même*. C'est ce qu'on exprime en disant que l'essence, *formellement universelle* dans l'esprit, est *fondamentalement universelle* dans les choses ou dans le réel. (Comme on le verra en Logique Majeure, la nature se trouve *dans l'esprit*, sous un état *d'universalité logique ou formelle*, comme lorsque nous disons : « homme est l'espèce de Pierre et de Paul », ou sous un état *d'universalité métaphysique ou fondamentale*, comme lorsque nous disons : « l'homme est mortel». Le mot « fondamental » se rapporte en ce cas au *fondement prochain* de l'universalité. Quand nous disons au contraire que la nature ou l'essence est *fondamentalement universelle dans le réel*, il s'agit là du *fondement éloigné* de l'universalité.)

(120) Nous parlons ici des *choses* connues par notre intelligence, nous ne traitons pas la question de savoir comment elle connaît *son propre acte* individuel et immatériel.

(121) Cf. SAINT THOMAS *de Verit.*, q. 2, a. 4, ad 1 : « Intellectus noster singularia non cognoscens ,propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei. »

(122) Nous ne parlons pas ici des caractères purement *contingents* qui différencient un individu d'un autre : Pierre est à Paris par exemple tandis que Paul est à Rome, Pierre est riche tandis que Paul est pauvre, etc. Nous parlons des caractères qui dépendent de l'*être constitutif* de l'individu, des caractères *innés*, qui, au moins dans leur racine, ne peuvent pas changer.

(123) Bien que d'une *tout autre manière* que les caractères qui dérivent de l'essence (propriétés). Voy. plus bas, note 128.

(124) En tant que *materia signata quantitate*, comme on le verra en Philosophie naturelle. — Il est clair que les êtres absolument *incorporels* ou *immatériels* (esprits purs) ne peuvent pas tenir leur individuation de la matière première. Ils ne peuvent la devoir qu'à leur essence même, et chacun diffère donc de l'autre comme le cheval par exemple diffère de l'homme, chacun étant une essence spécifique à lui tout seul. Il n'y a pas deux êtres essentiellement égaux dans ce monde-là. Chez les esprits purs par conséquent (mais *là seulement*), l'essence est quelque chose d'individuel, et la notion d'essence complète se confond avec celle de nature individuelle.

(125) En ce sens-là saint Thomas écrit que *formae et perfectiones rerum per materiam determinantur* (*de Verit.*, q. 2, a. 2.)

(126) ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 7, 1032 b 14 : λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

127) Cf. Saint THOMAS, *de Ente et Essentia*, Cap. II : « *Haec* materia (*signata*) in definitione hominis in quantum homo non ponitur ; sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet. In definitione autem hominis ponitur materia non signata... » — Il suit de là 1°, que Socrate a son essence non pas précisément en tant que Socrate, mais en tant qu'homme, car l'essence est ce qu'exprime la définition (Cf. de *Verit.*, q. 2, a. 2, ad. 9) et il n'y a pas de définition de Socrate en tant que Socrate. La nature individuelle de Socrate c'est l'essence homme individuée par la *materia signata* ;

2° Que l'essence prise à l'état pur ou séparé, comme lorsque nous disons l'*humanité* ou *l'être homme*, peut être regardée comme l'*être immatérialisé* (purifié des désignations provenant de la *materia signata*) ou comme *l'être formel* de la chose tout entière (matière [non individuelle] et forme comprise). C'est en ce sens que les anciens donnaient à l'essence (comprenant elle-même la matière — non individuelle — et la forme) le nom de forme (*forma totius*) : « Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam. Et dicitur quod est forma totius,... sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum per quae materia est nata designari. » (*Ibid.* cap. III.) — Bien noter que si la matière individuelle (v. g. *haec ossa, hae carnes*) n'est pas partie de l'essence ou nature spécifique, par contre la matière non individuelle ou matière commune (*ossa et carnes*) en est partie. Ce qui constitue l'homme, ce n'est pas l'âme seule, mais le composé âme et corps. (Cf. *Métaph.*, l. VII, lect. 10 de saint Thomas, n°° 1492 et 1496, éd. Cathala.) Cette matière non individuelle ou commune, étant prise simplement en tant que recevant la forme et déterminée par elle, et non pas en tant que première racine de certaines désignations (désignations individuelles) du sujet, est connue de nous par la forme (*materia cognoscitur per formam, a qua sumitur ratio universalis*, saint THOMAS, *loc. cit. Cf. de Verit.*, q. 10, a. 4 et 5) et elle est partie de ce que nous rappelons ici l'être immatérialisé (être archétype) ou l'être formel de la chose (*forma totius, seu potius forma quae est totum.*)

(128) Il y a plus (telles notes individuantes, tel tempérament par exemple) dans la nature individuelle que dans l'essence mais *du côté de la matière*, non du côté de l'être purement intelligible ou être immatérialisé. Les notes individuantes ne font pas partie de cet être et ne lui ajoutent rien dans son ordre.

Noter ici que les caractères individuels (blond, sanguin, etc.), par là même qu'ils se tiennent du côté de la matière, sont *nécessaires* et *immuables* tout autrement que les caractères qui dérivent de l'essence (propriétés). Ces derniers sont nécessaires *de droit*, comme dérivant d'un principe constitutif de l'essence et qui les exige par sa notion même : il est *absolument* impossible que Pierre soit sans être mortel. Au contraire les caractères individuels ne sont nécessaires que d'une nécessité *de fait*, comme dérivant de telles dispositions de la matière supposées données. S'il est impossible que Pierre soit sans avoir tel tempérament, c'est *supposé* telles conditions matérielles, en raison desquelles Pierre a telle nature individuelle mais qui elles-mêmes ne sont pas nécessaires. Aussi bien ces caractères peuvent-ils se modifier dans une certaine mesure, et ne sont-ils immuables que dans leur racine

(129) Nous parlons toujours des choses qui sont à notre portée immédiate, c'est-à-dire des choses corporelles, que l'intelligence humaine ne peut pas saisir directement dans leur individualité, parce que, obligée de tirer des images ses idées tout immatérielles. elle doit par là-même faire abstraction de ce qui fait la matérialité de la connaissance sensitive, c'est-à-dire de la matière individuelle.

Quant aux choses immatérielles (purs esprits), notre intelligence est également incapable de les saisir dans leur individualité, mais pour une tout autre raison : parce que les purs esprits sont hors de notre portée immédiate, et ne peuvent être connus de nous que par analogie, non par leur essence, et sans que nous puissions saisir leur essence *complète*.

(130) Du moins s'il s'agit du monde des choses corporelles. Dans le monde des esprits purs au contraire l'essence est individuelle (voir plus haut note 124). Et si nous connaissons les essences des choses spirituelles à la manière d'un universel, c'est parce que nous ne les connaissons que d'une manière inadéquate et par analogie avec les choses corporelles d'abord connues de nous.

L'expression *nature individuelle* n'est pas rare chez saint Thomas (cf. *de Veritate*, q. 2, a. 5, « natura singularis », *Sum. theol.*, I-II, q. 51, a. 1, « natura individui », etc.) ; on rencontre aussi chez lui, mais d'une manière exceptionnelle, l'expression *essentia singularis* (cf. *de Verit.*, q. 2, a. 7) ; quoi qu'il en soit de la propriété du terme, celui-ci, en tout cas, ne signifie pour saint Thomas que l'essence *individuée par la matière*, (et non pas, en un sens spinoziste, l'essence en tant qu'elle ne serait *complète comme essence* que dans l'individu.)

(131) Voir note 150.

(132) Nous parlons ici des sujets *créés* ; une personne *incréée* (divine) a en elle-même tout ce qu'il faut pour exister d'une existence *irreçue*. — Quand nous disons que le suppôt n'est en aucune manière partie *d'un tout* en qui il existerait, le mot *tout* désigne évidemment un tout *un par soi* (voy. p. 178), et non pas un tout collectif comme l'univers par exemple.

(133) Cette formule est préférable, parce que l'existence elle-même ne saurait entrer comme partie constitutive dans la définition d'aucune chose créée. Cf. d'ailleurs saint THOMAS, *Quodlib.* 2, q. 2, a. 4, ad 2 : *ipsum esse non est de ratione suppositi.*

(134) Voir note 108.

(135) Parce que je la conçois comme pourvue d'un certain mode ou d'une certaine manière d'être que les philosophes appellent « subsistence » ou « personnalité », et qui la *termine*, un peu comme un point termine une ligne .

Dans cette introduction nous ne prétendons pas apporter la solution du problème de la subsistence (distinction de la nature et de la personne) qui constitue un des plus importants problèmes de l'ontologie. Nous plaçant au point de vue *pédagogique* de la cohérence de l'exposition, nous avons voulu seulement présenter et classer les notions de telle sorte qu'elles soient nettement précisées dans une synthèse dès le début complète, et indiquer en note les points de contact de cette synthèse avec les solutions que nous proposerons plus tard.

(136) Je la conçois alors abstraction faite de ce mode appelé subsistence ou personnalité, qui la termine. Je peux de même considérer une ligne abstraction faite du point qui la termine; en ce cas la

ligne ainsi considérée n'est plus qu'une partie dans le *tout* constitué par la ligne et le point pris ensemble, et elle existe dans ce tout.

(137) A raison de son *essence* au sens propre du mot s'il s'agit d'un sujet purement spirituel ; à raison de sa nature au sens de *nature individuelle* s'il s'agit d'un sujet corporel. V. note 150.

(138) La définition de l'essence donnée plus haut (p. 146) convient aux accidents si l'on considère le sujet *sous un certain rapport*. Pris au sens concret, comme attribué à la chose (« triste », lorsqu'on dit par exemple « Pierre est triste »), l'accident est *ce que* une chose est avant tout comme intelligible *sous tel ou tel rapport*, (être triste est pour Pierre la raison d'être de tels et tels caractères qui dérivent nécessairement de la tristesse.) Pris d'une manière abstraite, à part ou à l'état pur, (comme lorsqu'on dit par exemple « la tristesse ») il est *ce par quoi* une chose est ce qu'elle est avant tout comme intelligible *sous tel ou tel rapport*.

On peut aussi prendre ici le mot *essence* non plus par rapport au sujet Pierre, mais par rapport aux accidents eux-mêmes, et dire que la tristesse est *ce par quoi* telle passion est ce qu'elle est avant tout comme intelligible.

(139) On appelle aussi le sujet d'action « ὑπόστασις (*hypo-stase*) », « πρῶτον ὑποκείμενον, *primum subjectum attributionis* ».

(140) Noter que le mot *substance* (*substantia*) répond au mot grec οὐσία pris en un sens restreint. Le terme οὐσία signifie d'abord *essence* ou *nature* ; mais les substances, étant le *premier objet* auquel se porte l'intelligence considérant ce qui existe, sont aussi par là même le premier objet où l'intelligence rencontre la notion d'essence, autrement dit sont les premières à mériter le nom d'essence ou de nature. Et ainsi le terme οὐσία qui pris en général signifie « essence », et se divise alors en « *substance* » et « *accident* », a tout naturellement désigné, en un sens restreint, le premier membre de cette division, à savoir la substance.

(141) On verra plus tard (en Ontologie) que le sujet d'action (« suppôt » ou « personne ») n'est autre chose que la nature substantielle *achevée par un certain mode* (« subsistence » ou « personnalité ») qui la *termine* comme un point termine une ligne (sans lui rien ajouter dans son ordre de nature), et qui la rend *absolument incommunicable*.

Le mot *substance* (qui répond au grec οὐσία, lequel signifie d'abord *essence*, — voy. la note précédente), le mot *substance* désigne la nature substantielle *sans préciser* si elle est « terminée » ou non par la subsistence, c'est ainsi qu'il convient à la fois à la nature (saisie par l'esprit sans la « subsistence » qui la termine) et au sujet d'action (nature terminée). Mais quand on distingue et oppose l'un à l'autre la nature (non terminée) et le sujet d'action, le mot *substance* reste attaché à la *nature* (non terminée), et il s'oppose alors au sujet d'action pris comme tel. C'est ainsi qu'en disant *la substance* DE *Pierre*, on désigne précisément la nature *par laquelle* le sujet d'action Pierre a l'être premier, et qui fait *partie de lui*. C'est ainsi d'autre part que les théologiens disent que dans la Trinité divine le Père et le Fils (qui sont deux *personnes* distinctes) ont *même substance*, sont *consubstantiels*, ὁμοούσιοι.

Au contraire le mot grec ὑπόστασις (*hypo-stase*, même formation étymologique que *sub-stantia*) s'est fixé, après quelques oscillations, sur le sujet d'action pris comme tel (*personne*), auquel il se rapporte

exclusivement ; et il s'oppose à la *substance* prise au sens de *nature* non terminée par la subsistence.

Si l'on était tenté de méconnaître l'importance vitale de ces notions et de ces distinctions abstraites, on pourrait se rappeler que pour le mot ὁμοούσιος, dont dépend la vraie connaissance de la Trinité, et qui ne diffère que par un *iota* du mot hétérodoxe ὁμοιούσιος, les catholiques, au temps de l'hérésie arienne, ont souffert toutes sortes de persécutions et quelquefois la mort.

(142) Cf. JEAN DE S. THOMAS, *Cursus philos.*, t. I, *Log.* II P., q. 15, a. 1.

(143) L'existence elle-même ne saurait être une partie constitutive d'aucune nature créée. C'est pourquoi il faut définir la substance une chose ou nature *faite pour* exister *per se*, ou *à laquelle* il convient d'exister *per se*. Même remarque a été faite plus haut au sujet du suppôt (note 133).

Précisons le sens de la définition proposée : si on entend *per se* (ou *in se*) au sens limité que nous indiquons ici dans le texte, cette définition signifiera : la substance est une nature à laquelle il convient d'exister *per se* (ou *in se*). à titre de nature ou essence, dans le suppôt qu'elle constitue une fois terminée par la subsistence. Si l'on entend *per se* (ou *in se*), au sens absolu où cette expression était employée plus haut (p. 156), la définition proposée signifiera : la substance est une nature à laquelle il convient d'exister *per se* (ou *in se*) à titre de sujet d'action (suppôt ou personne).

(144) Ce que désigne le terme substance c'est une chose *faite pour* exister en soi, ou pour *subsister*, c'est-à-dire pour se tenir en elle-même en existant (fonction de *subsistere*), en sorte qu'une fois existante elle soutienne dans l'être les surcroîts ou accidents qui la revêtent (fonction de *substare*). Mais c'est seulement en tant que suppôt que la substance est immédiatement apte à exercer ces deux fonctions. Prise comme nature ou essence, elle demande seulement à les exercer.

(145) *Métaph.*, lib. VII, c. 1.

(146) Sans doute quand Pierre grandit, ce changement affecte sa substance elle-même, qui augmente ; mais il ne l'affecte que *sous le rapport de la quantité*, il ne l'affecte pas *en tant que substance*.

(147) L'accident dont nous parlons ici est l'accident « prédicamental », qui s'oppose à la substance. Le mot accident, en tant qu'il s'oppose à la propriété, et qu'il désigne un prédicat qui ne dérive pas de l'essence, (accident « prédicable ») a une autre signification, qui sera étudiée en Logique.

Si l'on pense à l'accident « prédicamental », ou à l'opposition entre substance et accident (opposition entre êtres réels), le mot *capable de rire* par exemple se rapporte à un *accident*, (l'intelligence, en raison de laquelle l'homme est capable de rire, est un accident réellement distinct de la substance.) Si l'on pense au contraire à l'accident « prédicable », c'est-à-dire à l'opposition entre ces êtres de raison logiques (« prédicables ») qu'on appelle « genre », « espèce », « différence spécifique », « propre ou propriété », « accident », alors le mot *capable de rire* désigne non pas un accident mais une *propriété* (un prédicat qui se dit du sujet comme n'entrant pas dans la constitution de son essence spécifique mais comme en dérivant nécessairement.)

Inversement, si l'on pense à l'accident prédicamental, il faut dire que les caractères individuants (avoir tel tempérament, telle hérédité) sont, au moins dans leur racine, d'ordre *substantiel*, et non pas d'ordre accidentel. Si l'on pense au contraire à l'accident prédicable, il faut dire que ce sont des *accidents* (des prédicats qui se disent du

sujet comme n'entrant pas dans la constitution de son essence spécifique et comme n'en dérivant pas.)

(148) Nous pouvons raisonner ainsi parce qu'il s'agit là de choses proportionnées à notre intelligence qui les saisit par un concept propre et distinct (de choses qui sont, comme on dit connues par leur essence). En pareil cas si deux concepts sont *entièrement extérieurs* l'un à l'autre, c'est que les choses qu'ils présentent à l'esprit diffèrent réellement l'une de l'autre, sinon notre intelligence serait fausse. On démontre ainsi que la quantité ou l'étendue est un accident réellement distinct de la substance corporelle, et qu'en toute chose créée l'essence est réellement distincte de l'existence, (Cf. sur ce dernier point JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs, phil.*, Phil. Nat. q. 7, a. 4.) (Dans le cas de la *distinction de raison* (v. Log. Maj.), nous avons bien deux concepts *distincts*, mais non pas *entièrement extérieurs* l'un à l'autre. Ainsi je distingue en Pierre l'être *homme* et l'être *animal*, qui ne font qu'un seul et même être dans la réalité. Mais le concept d'homme, loin d'être extérieur à celui d'animal, l'implique au contraire.)

(149) Dans le vocabulaire aristotélico-scolastique, l'expression *substantia prima*, οὐσία πρώτη , désigne (voy. plus haut note 141) la nature individuelle du sujet d'action *sans préciser* si elle est terminée ou non par la subsistence, et le plus souvent elle se trouve en fait désigner la nature terminée ou sujet d'action, le *hoc aliquid* ; elle ne signifie cependant pas formellement le sujet d'action *pris comme tel* et par opposition à la nature (non terminée), cet office est réservé aux termes *suppositum* et *persona* (ὑπόστασις).

Noter que la distinction entre le sujet d'action et la nature (non terminée par la subsistence) est surtout l'œuvre des scolastiques. Aristote lui-même ne l'a pas explicitement dégagée.

(150) Prise précisément comme ce par quoi le sujet a l'être premier, la substance, — *substantia prima*, — est ainsi la *nature individuelle* du sujet. Nous avons dit plus haut (p. 154) que ce par quoi la chose appelle l'existence est l'*essence* universelle ; c'est que nous considérions précisément ce qui est la *raison* moyennant laquelle la chose appelle l'existence, par opposition à ce qui n'est qu'une *condition* ou un *état* sous lequel la chose doit se trouver pour exister. Mais ici il s'agit de ce à raison de quoi la chose existe *pris précisément sous l'état requis pour exister* ; et c'est là, non pas l'essence universelle, mais la *nature individuelle* du sujet.

(151) Ainsi dans le monde des esprits purs, et là seulement (où il n'y a aucune distinction à faire entre nature individuelle et essence, v. plus haut note 124 et note 130), la *substance* au sens premier du mot est aussi *l'essence proprement dite*. Dans le monde matériel au contraire, la *substance* au sens premier du mot est la *nature individuelle* du sujet, et l'essence proprement dite n'est appelée que secondairement « substance ».

(152) *Le quod et le quo.* — Nous avons déjà remarqué (voir plus haut note 108) que l'essence prise d'une façon concrète ou comme attribuée à la chose (CE QUE une chose est avant tout comme intelligible), n'est pas présentée à l'esprit *à l'état pur* ; en effet elle est alors présentée à l'esprit *avec* la chose ou le sujet qu'elle détermine. Pour l'avoir à l'état pur il faut la penser à part, *sans* la chose ou le sujet qu'elle détermine, comme lorsqu'on dit par exemple l' « *humanité* », ou, en forçant le langage « l'être homme », « l'entité homme ». Elle se définit alors CE PAR QUOI une chose est ce qu'elle est avant tout comme intelligible, ou encore CE PAR QUOI une chose est constituée dans un degré déterminé d'être premièrement intelli-

gible. C'est pourquoi il convient de remplacer dans nos synopses l'expression CE QUE par l'expression CE PAR QUOI. On obtient ainsi en définitive le tableau suivant :

- être
  - Ce qui est : *essence* au sens large.
    - *Ce* PAR QUOI (*id quo*)
      - être premièrement saisi par rapport à l'intelligibilité
        - Pierre existe et est ce qu'il est avant tout comme intelligible (*essence* proprement dite)
          - sous un certain rapport : « la blancheur » . . . . . ACCIDENT
          - purement et simplement : « l'humanité » : *Substantia secunda* — SUBSTANCE
        - Pierre existe et est ce qu'il est avant tout comme entièrement délimité (essence individuée par la matière ou *nature individuelle*).
          - « la nature individuelle de Pierre. » — *Substantia prima* — SUBSTANCE
      - *Ce* QUI avant tout existe (personne) : « Pierre » (*id quod*) . . . . . être premièrement saisi par rapport à l'existence.
    - ACTE d'être : *ce* PAR QUOI une chose est hors du néant ou hors de ses causes : *existence*. (*id quo*)

Comme nous le verrons plus tard, en ontologie, la distinction du *quod* et du *quo* joue un rôle de premier ordre dans l'analyse métaphysique des choses.

(153) Exister « *per se* » ou « *in se* » peut, comme nous l'avons vu, (v. plus haut pp. 156 et 160) s'entendre d'une façon plus ou moins rigoureuse de manière à s'appliquer soit à la *substance* en général (en ce sens, ce qui *existe per se* et *in se* a en soi *ce qu'il faut* pour recevoir l'existence, et n'est pas partie d'un *tout déjà existant*), soit exclusivement au *sujet d'action* (« suppôt » ou « personne », qui a en soi TOUT *ce qu'il faut* pour recevoir l'existence, et qui n'existe EN AUCUNE MANIÈRE comme partie d'un tout.)

(154) Cf. *Ethique*, pars I, Prop. VII.

(155) *Principia philosophiae*, lib. I, art. 51.

(156) Il serait intéressant de montrer comment la philosophie, depuis qu'elle a abandonné la technicité scolastique, s'est mise progressivement à parler d'une façon matérielle et non plus formelle. De là beaucoup de problèmes mal posés, et une multitude de malentendus, soit entre philosophes modernes, soit surtout entre philosophes modernes et philosophes anciens, attachés aux locutions formelles.

On peut remarquer aussi que certains termes philosophiques, pris dans un sens matériel, ont acquis une signification entièrement différente de leur signification primitive. Il en est ainsi par exemple du mot *objet*. Pour les anciens *objet* signifiait ce qui est *posé devant l'esprit* ou *présenté à l'esprit*, pris formellement comme tel. Dès lors, dans le cas des *êtres de raison* comme la chimère, on dira que ces êtres existent *objectivement* ou à titre d'objets présentés à l'esprit, mais non pas *réellement* ou à titre de choses données hors de l'esprit. Au contraire les modernes entendent par *objet* la chose même, ou le sujet, qui se trouve être présentée à l'esprit; et exister *objectivement* devient synonyme d'exister *réellement* ou hors de l'esprit.

(157) Noter cependant qu'on trouve parfois l'expression « *potentiellement* », *in potentia*, employée improprement au sens de « *virtuellement* ».

(158) GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, Beauchesne, 3e éd. 1920.

(159) Le terme d'*Esthétique*, qui est devenu d'usage courant, serait ici doublement impropre : les auteurs modernes entendent en effet par ce mot *la théorie du Beau et de l'Art*, comme si les questions concernant le Beau pris en lui-même devaient être traitées dans la philosophie de l'Art (alors que ces questions doivent venir en ontologie), et comme s'il n'y avait que les beaux-arts à considérer dans l'Art, (ce qui vicie toute la théorie de l'art). D'autre part le terme *esthétique* se réfère étymologiquement à la sensibilité (αἰσθάνομαι sentir) ; or l'Art, aussi bien que le Beau, concernent l'intelligence au moins autant que la sensibilité.

Les traités scolastiques ne font généralement pas une place à part à la Philosophie de l'Art, et n'étudient les questions qui la concernent qu'en Psychologie, ou, pour mieux élucider le concept de la Prudence, en Morale. Aussi bien la Philosophie de l'Art, comme la Morale elle-même, devrait-elle rentrer dans la Philosophie naturelle, si l'on se plaçait au seul point de vue de la *spécification* des sciences philosophiques par leur objet formel. Mais si l'on se place au point de vue plus général de la *fin* à laquelle ces sciences sont ordonnées, il est nécessaire de distinguer la Philosophie pratique de la Philosophie spéculative, et il est non moins nécessaire, semble-t-il, de distinguer dans la Philosophie pratique elle-même la Philosophie du Faire et celle de l'Agir. On a ainsi le double avantage de répondre à une préoccupation très marquée de la pensée moderne, qui tend à consacrer un traité spécial (« *Esthétique* ») aux questions qui concernent l'Art, et de revenir à une des divisions fondamentales établies par Aristote : πᾶσα διάνοια ἡ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, (*Mét.*, lib. II, c. 1, 1025 b 25.) Cf. *Top.* VI, 6, 145 a 15, et VIII, I, 157 a 10; *Met.*, VI, 1, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a 27. Hamelin (*Syst. d'Aristote*, pp. 81-sq..) défend fort bien sur ce point, contre Zeller, la vraie pensée d'Aristote.

(160) Au contraire les sciences essentiellement pratiques, c'est-à-dire les arts, procèdent elles-mêmes à l'*application* de leurs règles aux cas particuliers. Ces sciences-là sont *proprement pratiques*, mais ce ne sont pas de vraies sciences proprement dites, elles ne sont *qu'improprement sciences*.

Il y a ainsi bien des degrés dans le « pratique ». La philosophie de l'art, (dont la *fin* est pratique, et dont l'*objet* est un *operabile*, mais à *connaître*,) n'a pas de règles *prochaines applicables* aux cas particuliers : elle n'est qu'*improprement* et *très imparfaitement pratique*.

L'Ethique, (dont la *fin* est pratique, et dont *l'objet* est un *operabile*, mais également à *connaître*) *n'applique* pas, mais a des règles *prochaines applicables* aux cas particuliers : elle est *pratique autant que peut l'être une science proprement dite*, mais elle *n'est pas proprement ni parfaitement pratique*.

Les Arts (Médecine par exemple, art de l'ingénieur, etc ; — leur *objet* est *à faire*, non seulement c'est un *operabile*, mais encore il est envisagé *operabiliter*), ont des règles *immédiatement applicables*, et les *appliquent* aux cas *particuliers*, mais seulement en nous faisant *juger*, non en nous faisant *vouloir*, (car l'artiste peut en restant artiste faire une faute *parce qu'il le veut*) : ils sont *proprement pratiques*, — mais ne sont pas encore au dernier degré du « pratique ».

Enfin la Prudence, (dont l'*objet* est également *à faire*) *applique* aux cas particuliers les règles de la science morale et de

la raison, non seulement en nous faisant *juger* de l'acte à accomplir, mais en nous faisant *user* comme il faut de notre activité libre elle-même, (car le Prudent comme tel veut toujours bien) : elle est *proprement pratique*, et elle est au degré suprême du « pratique ».

(161) Cf. SAINT THOMAS, *sup. Boet, de Trin.*, q. 5, a. 1, ad 3 : « Scientia moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed actus virtutis, ut patet V *Ethic.* Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit August. X. *de Civ. Dei.* »

(162) Voir sur ce point *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 a 9, *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 b, 13 et les deux premiers chapitres de la *Politique*. Cf. HAMELIN, *le Syst. d'Aristote*, p. 85.

(163) Cf. SAINT THOMAS, *Sup. Boet, de Trin.*, q. 5, ad 4.

(164) Cette spécification, comme on le verra en Logique Majeure, dépend essentiellement du *degré d'abstraction*, c'est-à-dire du degré d'immatérialité de l'*objet* à connaître.

(165) « Sic pertinet ad Philosophiam (naturalem), et est pars illius, quia agit de anima ut est actus corporis, et consequenter de moralibus ejus. » (JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, t. I, p. 732 ; *Log.* II. P. q. 27, a. 1.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos v

INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PHILOSOPHIE

Préliminaires. — Première notion de la Philosophie..... 1

CHAPITRE I. — NATURE DE LA PHILOSOPHIE

I. — NOTIONS HISTORIQUES

Section 1. — La pensée philosophique avant la philosophie proprement dite..... 7
Section 2. — La philosophie proprement dite..... 22
A. *Les Philosophes antésocratiques*..... 23
§ 1. — Les Ioniens..... 23
§ 2. — Les Italiques..... 29
§ 3. — Les Eléates..... 33
B. *La Sophistique et Socrate*..... 35
§ 1. — Les Sophistes..... 36
§ 2. — Socrate..... 38
C. *Platon et Aristote*..... 43
§ 1. — Platon..... 44
§ 2. — Aristote..... 51

II. — CONCLUSIONS

Définition de la Philosophie..... 64
La Philosophie et les sciences particulières..... 71
La Philosophie et la Théologie..... 81
La Philosophie et le Sens commun..... 87

CHAPITRE II. — DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

I. — LES GRANDES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE

Les grandes parties de la Philosophie..... 100

II. — PRINCIPAUX PROBLÈMES

SECTION 1. — **Logique**..... 107
SECTION 2. — **Philosophie spéculative**..... 115
A. *Philosophie des Mathématiques*..... 115
B. *Philosophie de la Nature*..... 116
Psychologie..... 119
C. *Métaphysique*..... 127
§ 1. — Critique..... 127
§ 2. — Ontologie..... 136
L'Essence..... 137
La Substance et l'Accident.. 155
L'Acte et la Puissance..... 169
§ 3. — Théodicée..... 183
SECTION 3. — **Philosophie pratique**..... 186
§ 1. — Philosophie de l'Art..... 187
§ 2. — Éthique..... 189
CONCLUSION..... 195

APPENDICE

INDICATIONS PRATIQUES..... 197

NOTES

NOTES..... 203

IMP. P. TÉQUI, 92, RUE DE VAUGIRARD, PARIS.

Monseigneur GAUTHEY

— Le Sacré-Cœur de Jésus. Al-
cutions des premiers vendre-
s du mois. In-12. 5 fr. 25; fran-
..... 6 fr.
— Les paroles de la guerre. In-
. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

— Cardinal Perraud : Mes relations personnelles avec les deux derniers papes Pie IX et Léon XIII. Souvenirs édités par Mgr Gauthey, archevêque de Besançon. In-12. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

Monseigneur GIBIER

Evêque de Versailles

— Les Temps nouveaux, 1914-
18. Paroles de la Guerre. In-12.
fr. 25; franco ..... 6 fr.
— Religion. In-12 de VIII-384
ges. 5 fr. 25; franco.... 6 fr.
— Famille. In-12 de 360 pages.
fr. 25; franco..... 6 fr.
— Patrie. In-12 de 504 pages.
r. 25; franco ..... 6 fr.
— Les Temps nouveaux, le Re-
vement National. In-12. Prix :
fr.; franco 5 75

— Les Reconstructions nécessaires. In-12. 6 fr.; franco.. 6 75

CARON (Chanoine). — L'Amiral de Grasse, avec une introduction de S. G. Mgr Gibier. In-12 illustré, 4 fr. 50; franco..... 5 25

Ouvrage historique du plus grand intérêt. Edité au profit d'un orphelinat de guerre que Mgr Gibier, évêque de Versailles, voudrait fonder dans le château de Tilly, jadis habité par l'amiral de Grasse.

P. HUGON

Professeur de Dogme au Collège pontifical « l'Angélique »

— La Sainte Eucharistie. In-12.
ix : 5 fr. 25; franco..... 6 fr.
— Le Mystère de la Rédemp-
n. In-12. 5 fr. 25; franco.. 6 fr.
— Le Mystère de la Très Sainte
nité. In-12. 5 fr. 25; franco 6 fr.
— Le Mystère de l'Incarnation.
édit. In-12. 5 fr. 25; franco 6 fr.
— Hors de l'Eglise point de sa-
2e édit. In-12. Prix : 5 fr. 25 ;
nco ..... 6 fr
— La Causalité instrumentale
Théologie. 3 fr.; franco 3 60

— Réponses théologiques à quelques Questions d'actualité sur le Modernisme. In-12. 3 fr. ; franco 3 60

— La Vierge-Prêtre. Examen théologique d'un titre et d'une doctrine. 3e édit. In-12. 0 fr. 75; franco ..... 1 fr.

— Les Dominicaines de Pellevoisin. Discours prononcé le 19 septembre 1918 à Pellevoisin. In-12. Franco ..... 1 fr.

P. GRATRY

Membre de l'Académie française

— De la connaissance de Dieu, 9e édit. 1918. 2 in-12. 12 francs ; franco ..... 13 fr.

—De la Connaissance de l'Ame. 7e édit. 2 in-12. Prix : 11 fr. 25; franco 12 75

— La Logique. Nouvelle édit 2 in-12. 11 fr. 25; franco.. 12 75

— Les Sophistes et la Critique. In-8. 9 fr.; franco..... 10 fr.

— Lettres sur la Religion, 9 fr.; franco ..... 10 fr.

— Les Sources. 10e édit. 3 75; franco 4 50

— Les Sources de la Régénération sociale. In-12. Prix : 2 fr. 25; franco 2 75

— Petit Manuel de Critique. 2 fr. 25; franco..... 2 75

— Souvenirs de ma Jeunesse. Œuvres postumes, l'enfance, le collège, l'Ecole polytechnique, Strasbourg, le Sacerdoce. 8e éd. In-12. 4 fr. 50; franco..... 5 fr.

— Méditations inédites. Œuvres posthumes. Nouv. édition. In-12. 4 fr. 50; franco..... 5 fr.

— Crise de la Foi. Trois conférences philosophiques de Saint-Etienne-du-Mont, 1863. 2 fr. 25 ; franco 2 75

— La Philosophie du Credo 4 fr. 50; franco..... 5 fr

— La Morale et la loi de l'Histoire. 2 in-12. Prix : 11 fr. 25 franco 12 7

— Commentaire sur l'Evangile selon saint Matthieu. 6e édition 2 in-12. 10 fr.; franco.... 11 5

— Henry Perreyre. Récit ému superbe. Lire les chapitres 1 Education; 2, Vocation; 3. Organisation de la vie; 5. L'idéal, persécution; 6. L'amour des hom mes; 7. La mort; 12 édit. In-1 4 fr. 50; franco..... 5 f

— Mois de Marie de l'Immaculée-Conception. 5e édition, 3 fr. 7 franco ..... 4 f

— La Paix. Méditations historiques religieuses, avec une préface de S. G. Mgr Gauthey. 3e édi In-12. 3 fr. 75; franco..... 4 f

---

— Le P. Gratry. Sa vie et se œuvres, par S. Em. le cardin Perraud, 4e édit. In-12. 5 fr. 2 franco ..... 6 f

— Pages choisies du P. Gratry par A. Mollien, 2e édition. In-1 5 fr. 25; franco..... 6 f

— Une Ame de Lumière : L Père Gratry, par l'abbé Vaudo 5 fr. 25; franco..... 6 f

Chanoine POULIN

Curé de la Trinité à Paris

— Vers l'Eternité. 13e édit. In-12. Prix : 5 fr. 25; franco 6 fr.

— Au jour le jour. In-12. 5 25 ; franco ..... 6 fr.

— Les Sources d'eau vive. Se mons et allocutions 1915-1917. éd. 5 fr. 25; franco..... 6 f

— A la suite du Maître. In-1 5 fr. 25; franco ..... 6 f

Monseigneur MÉRIC

Ancien Professeur à la Sorbonne

— L'Autre vie. 13e édit. 2 in-12. fr.; franco..... 11 fr.

— L'Imagination et les Prodi-es. 2 in-12; 9 fr.; franco.. 10 50

— Les Elus se reconnaîtront au el. Chapitres : 1. La glorifica-on des corps. — II. — Les quali-s des corps glorifiés. — III. âme glorifiée. — IV. Les élus se connaîtront au Ciel. — V. Le oute du cœur et la solution. 34e lit. in-18. 3 fr.; franco.... 3 50

— Erreurs sociales. In-12. 2e éd. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

— La Chute originelle et la responsabilité humaine. 9e édition. 3 fr.; franco..... 3 50

— Revue du Monde Invisible, publiée sous la Direction de Mgr Méric. La collection de 10 années. Prix : 120 fr.; franco.... 136 50

— Les Universités allemandes et les Séminaires français. Brochure in-8. 1 fr. 50; franco.. 1 80

Chanoine MILLOT

Vicaire général de Versaillles

— Mariage. — Célibat. — Vie eligieuse. In-12. 5 fr. 25; fran- ..... 6 fr.

— Nos morts de la Guerre. oix de discours pour les servi-s des soldats morts au Champ Honneur. In-12. Prix : 5 fr. 25; anco ..... 6 fr.

— Retraites de Dames et de ères Chrétiennes. 2e édit. In-12 340 p. 5 fr.; franco.... 5 75

— Retraite d'enfants de Marie. -12. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

— Retraite solennelle de Pre-ière Communion. Prix : 5 fr. ; anco 5 75

— La Vie Religieuse. Choix es remarquable de discours de tures et de professions recueillis et publiés par le chanoine Millot. In-12. 5 fr. 25; franco 6 fr.

— Retraites sur les grandes vérités. 3e édit. 380 pages. In-12. 5 fr. 25; franco..... 6 fr.

— Retraite de Jeunes Filles. 3e édit. In-12. 5 fr.; franco.... 5 75

— Jésus-Christ veut des Prêtres. 5e édition. In-18. 2 fr. 25 ; franco 2 60

— Retraite sur les grands moyens de salut. In-12. 5 francs ; franco 5 50

En préparation :

Plans de sermons pour les fêtes de l'année.

R. P. Thomas PÈGUES

Professeur de Saint-Thomas au Collège Angélique

— Commentaire français littéral de la « Somme théologique » de Saint Thomas d'Aquin. Déjà parus : Tome I. Traité de Dieu, 2 vol., 842 p. (in-8° raisin).

Tome II. Traité de la Trinité. 1 vol. 608 p..... 12 fr.

Tome III. Traité des Anges. 1 vol. 640 p. ..... 12 fr.

Tome IV. Traité de l'Homme, 1 vol. 806 p.

Tome V. Traité du Gouvernement divin. 1 vol. 682 pages.

Ces cinq tomes forment la première des trois grandes parties de la « Somme ».

Tome VI. La Béatitude, les Actes humains, 1 vol., 655 p.

Tome VII. Les Passions et les Habitus. 1 vol. 672 p.

Tome VIII. Les Vertus et les Vices, 1 vol., 832 p.

Tome IX. La Loi et la Grâce, 1 vol., 780 p.....

Tome X. La Foi, l'Espérance et la Charité, 1 vol., 905 p... 18 fr.

Tome XI. La Prudence et la Justice ..... 15 fr.

Tome XII. La Religion et autres vertus annexes de la Justice. 18 f

Tome XIII. La force et la Tempérance. ..... 20 fr

— Saint Thomas d'Aquin et la Guerre. Broch. in-12..... 0 7

— La Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles. In-12. 10 fr.; franco 10 9

— Catéchisme extrait de saint Thomas d'Aquin pour les écoles 2 fr.; franco 2 5

— Extrait du Catéchisme de saint Thomas d'Aquin pour les tout petits. 0 fr. 50; franco.. 0 6

— Autour de saint Thomas 1 fr.; franco 1 2

Monseigneur PUYOL

— De Imitatione Christi libri quatuor, novis curis edidit et ad finem codicis Aronensis recognovit. 1 magnifique vol. in-4, imprimé en deux couleurs broché. 25 fr.; franco ..... 28 fr.

— De Imitatione Christi libri quatuor. In-8. 7 fr. 50 franco 8 25

— Descriptions des manuscrits et des principales éditions du livre De Imitatione Christi. In-8. 7 fr. 50; franco..... 8 25

— Variantes du livre De Imitatione Christi. In-8. 7 50; f° 8 25

— La Doctrine du livre De Imitatione Christi. In-8. 7 50; f° 8 25

— L'auteur du livre De Imitatione Christi, première section, la Contestation. In-8. Prix: 7 fr. 50 franco 8 2

— Deuxième section. Bibliographie de la Contestation. 4 fr. 50 franco 5 2

— Paléographie, classement généalogie du livre de l'Imitation In-4. 35 fr.; franco..... 37 fr

NISARD (Auguste).— Les Deux Imitations de Jésus-Christ. Le De Imitatione Christi et l'Imitation de Corneille, comparées dans leurs parties principales. In-8 11 fr. 25; franco..... 12 5

BD
32
.M29

Maritain, J

7.I.63	James
28/7/64	[illegible]

JAN 17
AUG 26

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

3468.