

ÉVOCACTION THOMISTE

EXTRAITS ORDONNÉS DE *La philosophie bergsonienne*
DE JACQUES MARITAIN. *Marcel Rivière*, Paris 1914

L'ÊTRE ET SES PREMIERS PRINCIPES

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 24-26

Quel est, pour la philosophie de saint Thomas, et pour toute saine métaphysique, *l'objet* propre de la connaissance intellectuelle, qu'est-ce que l'intelligence a pour fin d'atteindre et de posséder? — C'est *l'être*. L'intelligence n'est satisfaite que lorsqu'elle a saisi l'être propre, l'essence de ce qu'elle veut connaître.

L'être est ce qu'il y a de plus commun, c'est-à-dire que dans tout ce que nous pouvons connaître, à quelque classe d'objets que nous nous adressions, *l'être est là*; (mais non pas l'être *au même sens* pour toutes choses, pour la substance et l'accident, pour DIEU et le créé, car la notion d'être est, comme on dit, une notion *analogue*, comme toutes les notions « transcendantales »). L'être est ce qu'il y a de plus simple, c'est-à-dire qu'on ne peut réduire l'être à aucune autre réalité; enfin il est le terme même et la raison de la connaissance: pouvons-nous avoir un autre but, lorsque nous cherchons à connaître, que de mettre notre esprit en conformité avec l'être de l'objet, autrement dit, d'arriver à la *vérité, adæquatio rei et intellectus*? Je défie bien qu'on donne autrement au mot même de connaissance le moindre sens intelligible. C'est pourquoi on peut dire que l'idée de l'être, le transcendantal par excellence, est la lumière objective de toute notre connaissance. Dans cette idée d'être, l'intelligence saisit intuitivement, c'est-à-dire immédiatement et sans discours, les premiers principes de la raison :

— PRINCIPE D'IDENTITÉ OU DE NON-CONTRADICTION, qui nous dit qu'un être ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, être et n'être pas ;

– PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE, qui nous dit que tout ce qui est, a de quoi être, c'est-à-dire a ce qu'il faut et ce qui suffit pour qu'il soit, et qu'il soit ce qu'il est ;

– PRINCIPE DE CAUSALITÉ, qui nous dit que tout ce qui commence d'être, ou tout ce qui est d'une existence contingente, a une cause ;

– PRINCIPE DE FINALITÉ, qui nous dit qu'aucun agent ne se mettrait à agir s'il n'était déterminé à une certaine fin, et que tout ordre suppose un ordonnateur ;

– PRINCIPE DE SUBSTANCE, qui nous dit qu'il n'y a pas de changement sans chose qui change, ni de réalité ayant l'être en autre chose sans une réalité à qui il appartienne d'avoir l'être en soi.

[Complément, page 411]

Quels sont maintenant les principes de la pensée conceptuelle ? D'abord le principe d'identité ou de non-contradiction, qui dit que ce qui est, est, ou encore que ce qui n'est pas, ne peut pas être en même temps sous le rapport où il n'est pas. Ensuite, le principe de raison suffisante, le principe de causalité, le principe de substance, le principe d'induction, etc. D'où il suit que du néant l'être ne peut sortir, et que tout mouvement suppose un mobile, et tout mobile un moteur.

PUISSANCE ET ACTE

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 129-130

Tandis que Parménide déclarait que le mouvement, le devenir, la production du nouveau est impossible parce que l'être nouveau ne peut venir ni de l'être, qui est déjà tout ce qu'il est, ni du non-être qui n'est pas du tout, et qu'Héraclite, pour les mêmes raisons, déclarait que l'être n'existe pas et qu'il n'y a que du mouvement, — Aristote, fondant la métaphysique, démontre que l'être affirmé avec évidence par l'intelligence, et le changement attesté avec évidence par les sens, sont également réels et ne se contredisent point, parce que l'être en acte ne vient ni du non-être, ni d'un autre être en acte, mais de l'être en puissance: c'est-à-dire qu'avant le changement, l'être nouveau, terme du changement, n'avait ni existence en acte, ni absolu néant d'existence; mais qu'avant le changement, cet être nouveau, terme du changement, avait dans la chose muable une existence véritable mais imparfaite à titre de *possibilité réelle*, qui se transformera en réalité actuelle sous l'influence d'une cause elle-même en acte: c'est ainsi, par exemple, qu'un homme endormi est *en puissance* (en possibilité réelle), par rapport à l'acte de parler, de marcher, etc., ou que le gland est *en puissance* par rapport au chêne qu'il produira. Par la distinction de l'être en acte et de l'être en puissance, l'intelligence arrive donc à une perception parfaitement fidèle du changement en fonction de l'être. *Ignorer ce qu'est le changement*, dit Aristote, *ce serait ignorer la nature entière*¹.

Or l'intelligence n'ignore pas le changement, nous avons une *idée* scientifique et parfaitement fidèle du changement, comme nous avons une idée du continu, une idée de la vie...

[Complément, pages 38-39]

S'agit-il de défendre contre Zénon d'Élée la réalité du mouvement? La lumineuse et féconde distinction d'Aristote entre l'être en puissance et l'être en acte lève toute difficulté. L'espace mathématique, comme tout continu, est divisible à l'infini en puissance. Il n'est pas divisible à l'infini en acte; de telle sorte qu'entre deux points il y a bien, si vous voulez, une infinité de points *en puissance*, c'est-à-dire que si vous entreprenez de diviser l'espace qui sépare ces deux points, vous pourrez continuer cette opération sans vous

¹ — *Phys.* III, 2.

arrêter jamais ; mais, il n'y a pas une infinité de points *en acte*, c'est-à-dire que, si vous n'entrez pas la division dont je viens de parler, mais si, au contraire, vous allez de l'un de ces points à l'autre, vous ne rencontrerez pas ces divisions, ces divisions en multitude infinie qui vous attendraient toutes faites à l'avance, comme le supposait faussement Zénon ; non, tant que vous ne réalisez pas ces divisions, que vous ne marquez pas ces points, il n'y a pas de divisions, il n'y a pas de points. Or, toute l'argumentation de Zénon repose sur l'hypothèse qu'entre deux points il y a une infinité de points en acte, et qu'ainsi la distance qui sépare ces deux points pourra bien devenir de plus en plus petite, mais ne sera jamais nulle. Cette hypothèse une fois reconnue fautive, tout l'argument s'écroule : le point en mouvement n'a pas besoin, pour atteindre le second point, de passer par une infinité de points intermédiaires, pour la bonne raison que cette infinité de points intermédiaires n'existe pas. C'est ainsi que notre *raison* affirme, tout aussi bien que nos sens, qu'Achille doit rejoindre et dépasser la tortue.

MATIÈRE ET FORME

Jacques Maritain. *Éléments de philosophie*. Paris, Téqui 1994, pp. 116-118

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*?

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*? [...]

La philosophie d'Aristote reconnaît dans la substance corporelle deux principes substantiels:

1°] la matière (« *matière première* »), qui ne répond pas du tout 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. À 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* et de *forme*, a été dénommée *hylémorphisme*. Cette doctrine sauve à la fois la réalité propre de la matière, du monde corporel, de l'étendue (l'étendue ou la

quantité n'est pas la substance des corps, mais le premier accident de celle-ci), et la réalité propre des qualités physiques, 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 de l'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.

[Complément tiré de *La philosophie bergsonienne*, pages 420-422]

Tout ce que M. Bergson dit en faveur de sa durée ne prouve en réalité que *la nature absolue du mouvement et l'activité réelle des causes*; mais si sa critique porte contre le mécanisme, comment porterait-elle contre une doctrine qui se fonde sur la réalité absolue du devenir, qui voit dans le mouvement « dont l'essence, dit saint Thomas, consiste dans un certain passage² », le caractère distinctif de notre monde, qui donne aux causes créées une activité si réelle, si hardiment productrice de nouveau, qu'elle affirme, dans la grande théorie des transformations substantielles, que « toutes les fois qu'il y a changement, quelque chose de réel naît ou périt³ », et que les corps, lorsqu'ils produisent d'autres corps, tirent ou *éduisent* de la puissance de la matière préexistante la forme d'un être vraiment nouveau? Malebranche, ce bizarre oratorien à qui saint Thomas ne suffisait pas, et dont le cœur palpitait à la lecture d'un traité de Descartes, se scandalisait de cette dernière théorie qui, à ses yeux, conférait aux créatures une vertu créatrice; cela est faux, car la forme substantielle n'est pas un être à proprement parler, et la substance nouvelle, qui seule est proprement un être, n'est pas produite de rien, mais de la matière préexistante⁴. On voit néanmoins par là combien les scolastiques étaient éloignés de prétendre que « tout est donné », que « tout se répète », qu'« il ne se produit jamais rien de nouveau dans le monde »; combien ils étaient opposés à toute rêverie de « mathématique universelle ». Mais loin d'abandonner pour cela la raison, ils pouvaient rendre compte scientifiquement du devenir et du changement,

² — *De Instantibus*, *op. cit.*, p. 300.

³ — KLEUTGEN, *op. cit.*, III, 466.

⁴ — SAINT THOMAS, *Quæst. disp.*, de pot., q. III, a. 8. — Comme tout mouvement, la transformation substantielle requiert quelque chose d'immobile, un fond qui ne change pas. Mais ce fond, ici, n'est pas à proprement parler un être, c'est la *matière première*, principe de réceptivité absolument informe, qui n'existe jamais séparément, qui n'est pas un *objet* donné à part.

parce qu'ils se servaient du grand principe de la puissance et de l'acte, divinement découvert par Aristote.

[Deuxième complément, pages 447-448]

Bergson insiste sur ce fait qu'il y a du nouveau dans le monde, et qu'une mathématique universelle, capable de prévoir l'état de n'importe quelle partie de l'univers à n'importe quel moment, est, même pour un esprit surhumain, une pure chimère. C'est là une thèse thomiste par excellence ; car l'avenir n'est pas *tout fait* dans le présent ; les causes créées ont vraiment une activité propre, tout changement implique la naissance ou la disparition de quelque chose de réel, et dans tout changement substantiel une forme vraiment nouvelle est « éduite » (ou tirée) de la puissance passive de la matière⁵. Quant à la prévision des futurs, il y a dans les choses à venir, sans même parler des événements qui peuvent dépendre du libre arbitre, toute une région de contingence radicale où le regard des Anges eux-mêmes ne peut pas pénétrer⁶. — Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait que du *se faisant*, ni que le devenir soit incompatible avec la loi de causalité, ni qu'il soit faux que les choses futures – nécessaires, contingentes, ou libres – sont toutes à nu devant le regard éternel de DIEU, qui les voit non pas seulement dans leurs causes comme le fait la créature, mais en elles-mêmes !

⁵ — La théorie de l'*éduction* des formes substantielles sous l'action de la cause efficiente ne signifie en aucune façon que ces formes existeraient toutes faites, à l'avance, seraient déjà dessinées virtuellement dans la matière ; c'est là un contresens absolument incompatible avec la notion de *puissance passive* et avec celle de *matière première*, mais qu'on rencontre trop fréquemment chez les philosophes modernes (chez M. Bergson notamment) lorsqu'ils parlent d'Aristote. Les formes substantielles ne sont pas plus « préfigurées », « toutes faites à l'avance », dans la matière, qu'une forme accidentelle comme celle d'une statue par exemple n'est « préfigurée » dans le marbre avant l'action du sculpteur. — Notons encore que *ce qui est* proprement, ce qui, dans les transformations substantielles, est proprement engendré, produit, c'est le *composé* nouveau, – (matière et forme substantielles n'étant pas proprement des *êtres*, mais seulement des *principes* d'être). – Exception faite pour l'âme humaine, qui est une substance, et qui est *faite de rien*, créée à proprement parler.

⁶ — Cf. *Summa theol.*, I^a, q. 57, a. 3.

CONNAISSANCE, INTELLIGENCE, INTUITION

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 77-85

L'intelligence est une faculté essentiellement *intuitive*. Elle perçoit directement l'essence même des choses, lorsque, fécondée par la forme intelligible reçue en elle, elle produit en elle-même une ressemblance vivante de l'objet connu, qui l'identifie avec l'objet, non pas à la manière dont l'objet lui-même existe naturellement, mais à la manière, immatérielle, dont elle, l'intelligence, existe.

C'est ici, comme au reste pour la perception sensible, qu'il convient de s'entendre sur les mots *immédiat, sans intermédiaire, direct*, qui caractérisent la connaissance intuitive. Ils ne signifient nullement que la connaissance intuitive doit avoir lieu sans aucun intermédiaire ou moyen SUBJECTIF, sans la production dans le sujet d'une similitude ou ressemblance de l'objet, d'une *idée* par exemple. Pour qu'il y ait connaissance en effet, il faut que la chose connue, l'objet, soit d'une certaine manière dans le sujet, et il ne peut y être que par une ressemblance de lui-même⁷ par une similitude psychique, ou comme disaient les Anciens, intentionnelle, par une sorte de reflet vivant de lui-même, produit dans le sujet : image s'il s'agit de la connaissance sensible, idée s'il s'agit de la connaissance intellectuelle. Mais cette similitude psychique, ce reflet vivant de la chose connue n'est pas l'objet auquel se termine l'acte de connaissance : voilà le point essentiel et sur lequel on n'insistera jamais assez ! Cette similitude est *ce par quoi* la connaissance a lieu, elle n'est pas ce qui est connu. Ce n'est pas le reflet vivant qui est en nous que nous voyons, c'est la chose reflétée elle-même que nous voyons dans ce reflet. Et ainsi l'idée n'est pas ce que connaît l'intelligence (elle n'est elle-même connue que par réflexion), elle n'est que ce par quoi l'intelligence connaît, ce

⁷ — À moins qu'il n'y soit *par lui-même*, et qu'il ne soit en même temps *intelligible en acte*. Mais ceci n'a lieu que dans la connaissance que DIEU a de lui-même et, pour les créatures : 1] dans la connaissance que l'Ange a de lui-même ; 2] dans la vision béatifique. Si l'on convient de n'appeler *intuition stricto sensu* que cette espèce de connaissance où l'intelligence est informée « *immédiatement* » par l'essence ou la substance de la chose connue, *sans le moyen d'une similitude subjective de la chose, c'est-à-dire d'une idée*, c'est donc aux trois cas rappelés ici qu'il faudra réserver le mot d'intuition, en ce sens tout spécial. Cf. *Sum. theol.* I^a, q. 56, a. 1 ; q. 12 a. 2 ad 2^{um} ; *Contra Gent.* III, cap. 2 ; *Sent.* lib. IV, dist. 49, q. 2 a. 1.

par quoi l'intelligence communique avec la réalité, ce par quoi elle la saisit intuitivement, immédiatement⁸.

Toute connaissance intellectuelle est-elle donc une intuition? Non. À côté de la connaissance intuitive essentielle à l'intelligence comme telle, il y a une autre sorte de connaissance, une connaissance indirecte, dans laquelle l'objet est connu par l'intermédiaire d'un autre OBJET⁹ directement connu : c'est la connaissance *par analogie*, celle qui a lieu lorsque nous n'entendons pas une chose en elle-même, au moyen de son idée, de son reflet vivant en nous; mais lorsque nous l'entendons par une autre chose qui lui ressemble, et au moyen de l'idée, du reflet vivant de cette autre chose en nous; c'est ainsi que tous les esprits créés connaissent naturellement DIEU par les créatures, comme dans un miroir¹⁰, c'est ainsi que nous connaissons les natures purement spirituelles. Par opposition à cette connaissance analogique, à cette intellection indirecte, nous pouvons nommer intuition, *intuition en général*, la connaissance immédiate ou la perception, l'intellection directe qui a lieu chaque fois que l'intelligence saisit un objet qui lui est *connaturel*, comme on dit en scolastique. La connaissance par analogie, l'intellection indirecte suppose d'ailleurs nécessairement, c'est bien évident, une première intellection directe, une première connaissance immédiate, celle de l'objet à la ressemblance duquel nous concevons l'objet connu par analogie.

La perception angélique et la perception humaine. — C'est ainsi que l'opération propre de l'intelligence est une opération *intuitive*. Si maintenant nous considérons non plus l'intellection, l'acte d'intelligence en lui-même, mais le procédé par lequel l'intelligence le produit, il nous faudra distinguer deux procédés, deux *manières* bien différentes. Dans l'une, l'intelligence, en percevant (dans une idée, comme nous venons de le dire) l'essence d'une chose, y voit immédiatement et par là même, tous ses attributs, toutes les richesses de réalité possédées par cette chose; c'est le cas d'un entendement *intuitif* comme celui des Anges¹¹. Voilà un nouveau sens du mot intuition: c'est *l'intuition au sens étroit du mot*¹². En ce sens-là, l'intuition caractérise un mode de connaissance qui exclut le jugement et le raisonnement, et elle se rapporte à une perception directe *entièrement réalisée du premier coup*.

⁸ — Cf. saint THOMAS, C. G. II, 77; IV, II; *de Anima*, III, 8, 9.

⁹ — Cf. *Sum. theol.* I^a q. 13, a. 5; q. 56, a. 3.

¹⁰ — Il en est ainsi même pour les Anges (quant à leur mode naturel de connaître DIEU). Car c'est par leur propre nature intuitivement connue que les Anges connaissent DIEU. Mais « la nature même de l'Ange » par laquelle l'Ange connaît DIEU, « est une sorte de miroir où se trouve représentée la similitude divine. » *Sum. theol.* I^a q. 56, a. 3.

¹¹ — Cf. *Sum. theol.* I^a, qq. 54, 55, et surtout 58.

¹² — Il y a un troisième sens, encore plus étroit, du mot intuition: c'est celui qui a été défini dans la note 7.

Par contre, dans l'autre mode de connaissance, l'intelligence est incapable de saisir du premier coup toutes les réalités qui peuvent être attribuées à une essence ; il ne lui suffit pas, par exemple, d'avoir la notion d'homme pour savoir tout ce qu'est l'homme, il faut qu'elle procède par la voie du raisonnement ; c'est le cas d'un entendement *discursif*, comme celui de l'homme, et ce mode de connaissance, qui exige le jugement et le raisonnement, a lieu, contrairement au premier, par le moyen du *discours*.

Le discours. — Toutefois si le discours comme tel, c'est-à-dire le mouvement de la raison se transportant de jugements en jugements, est autre chose que l'intuition, il importe essentiellement de noter les deux points suivants qui sont d'importance capitale. En premier lieu, le discours, loin d'*exclure* l'intuition au sens *étroit* du mot, au sens de perception directe et *entièrement réalisée du premier coup*, suppose nécessairement une telle intuition. Comme il n'y a pas de mouvement sans point de départ, il ne peut pas y avoir de discours, il ne peut pas y avoir de démonstration, sans qu'il existe aussi pour servir d'origine au mouvement discursif, quelque vérité évidente par elle-même, et donc indémontrable, dont nous ayons, *du premier coup*, la perception immédiate. Cette vérité évidente et indémontrable, c'est le principe d'identité ou de non-contradiction, avec tous les principes qui l'accompagnent. Dans le concept le plus commun et le plus abstrait, dans le concept de l'être, qui est le premier formé spontanément, bien que le dernier élucidé scientifiquement, nous voyons du premier coup ce qui peut ou non être attribué à l'être, de telle sorte que les jugements primordiaux, les premiers principes¹³ : *tout être est ce qu'il est – ce qui est ne peut pas n'être pas en même temps et sous le même rapport – tout ce qui commence d'être ou tout ce qui est d'une existence contingente a une cause, etc.*, jaillissent immédiatement en nous, dès l'instant que nous pensons, sous l'action de la lumière intellectuelle qui est en nous ; voilà la perception sans discours, l'intuition vraiment première, principe de toute vérité, illumination très précieuse sans laquelle notre esprit resterait irrémédiablement privé de son bien ; et cette intuition des premiers principes, que Pascal rapportait au *cœur*, c'est à *l'intelligence* qu'elle appartient en propre.

En second lieu, comme le point d'arrivée n'est plus du mouvement, mais le terme du mouvement, de même la connaissance acquise par le moyen du discours n'est plus du discours, mais le terme du discours. Et ce terme du discours est l'acte d'intelligence par lequel nous prenons possession de l'objet. Le discours n'est que pour cet acte d'appréhension intellectuelle

¹³ — Voyez à ce sujet, et pour l'énoncé scientifique des premiers principes comme pour leur rattachement au principe d'identité : R.P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les Formules dogmatiques*, pp. 212-241.

comme se mouvoir est pour atteindre le but, comme chercher est pour tenir¹⁴.

En effet, c'est par suite de la faiblesse de la lumière intellectuelle en nous que dans aucun de nos concepts – exception faite pour le concept de l'être – nous ne voyons du premier coup les attributs qui conviennent ou non à la nature, à l'essence ainsi saisie ; aussi par la *formation des idées*, par ce qu'on appelle la première opération de l'esprit, n'avons-nous qu'une connaissance insuffisante, une perception très incomplète¹⁵ : du seul fait que j'ai formé le concept d'*homme*, par exemple, je perçois bien la *quiddité* de l'homme, je perçois bien l'homme comme *quelque chose qui est*, et qui est d'un autre type que le reste des choses, mais je ne sais pas encore si l'homme est mortel, si l'homme est libre, etc., ni quelle est, scientifiquement définie, l'essence de l'homme ; je n'arriverai à cette connaissance complète qu'après un long travail discursif. Pour connaître vraiment, notre entendement doit donc *juger* (deuxième opération de l'esprit), c'est-à-dire unir par l'affirmation ou diviser par la négation, des idées dont il n'avait pas vu d'abord ou précisé la relation ; et *raisonner* (troisième opération de l'esprit), c'est-à-dire aller d'une chose connue à une autre qu'il connaît ensuite.

Mais le raisonnement n'est qu'un moyen, *il s'agit d'arriver à la conclusion, à un dernier jugement auquel le discours bien conduit aura transporté l'évidence des premiers principes*. Si dans ce mouvement, dans cet effort pour achever et parfaire une perception d'abord très incomplète, nous n'avons pas cessé d'être fidèles à l'évidence, alors, quand notre intelligence prononcera au-dedans d'elle-même la conclusion, le dernier jugement, elle percevra directement le réel dans cette similitude subjective de l'objet, dans ce reflet vivant qu'elle aura produit en elle, et que les scolastiques appelaient le verbe mental¹⁶. Cette saisie du réel par l'intelligence, au terme du discours, n'est pas une intuition au *sens étroit du mot*, car c'est une perception *réalisée après un progrès* ; mais puisque c'est un acte de connaissance qui se termine à l'objet lui-même, donc une perception sans rien d'interposé entre l'objet connu et le sujet connaissant, c'est bien le nom *d'intuition, au sens général de perception directe*, qui lui convient en propre. Et ainsi l'on peut dire que *tout discours de la raison commence par une intuition* – par la perception (directe et entièrement réalisée du premier coup), des premiers principes et par la perception (directe mais tout à fait incomplète), de la nature ou *quiddité* d'un objet, – *et se termine à une intuition* – à la perception (directe et réalisée après un progrès) de l'essence de l'objet saisie dans la conclusion.

¹⁴ — Cf. *Sum. theol.* I^a, q. 79, a. 8.

¹⁵ — Cf. *Sum. theol.* I^a, q. 16, a. 2, & q. 85, a. 3 ad 3^{um} ; a. 5

¹⁶ — L'expression *verbe mental, verbum cordis*, ne se rapporte pas seulement à l'*idée*, mais aussi au *jugement*, qui est un et indivisible comme tel. *In quantum dicit verbum, anima cognoscit objectum*.

À ce point de vue la différence entre l'esprit angélique et l'esprit humain se réduit à une différence dans la manière – immédiate ou progressive – d'avoir l'intuition, la perception directe du réel. L'Ange, à cause de la plénitude de la lumière intellectuelle en lui, connaît du premier coup tout ce qu'il a à connaître, d'une manière infaillible et dans une parfaite simplicité. Pour nous, au contraire, nous sommes forcés de composer notre connaissance de pièces et de morceaux, et avec de longs détours, et en côtoyant l'erreur à tout moment. Ainsi l'Ange et l'homme ont chacun un mode de connaître proportionné à leur nature. Mais aussi on comprend par là que, selon le mot de saint Denys, « lorsque nous ramenons à l'unité nos notions diverses, la science humaine prene quelque chose d'angélique¹⁷ » ; alors l'homme qui, d'un regard simple, saisit dans quelques principes tout un monde de vérités, cet homme-là, comme on le voit si admirablement en saint Thomas, semble participer à la nature angélique, et à « la merveilleuse fixité de cet élan qui emporte les Anges¹⁸ ».

[Complément, pages 448-449]

Saint Thomas nous montre en elle [l'intelligence humaine] une puissance immatérielle ordonnée, en tant qu'intelligence, à l'être même, et en tant qu'humaine à l'être des choses matérielles ; de sorte qu'elle ne peut connaître que par analogie les natures spirituelles, mais qu'elle entend directement l'essence des choses en qui la forme est unie à un principe matériel, et dont le type le plus parfait se trouve dans la vie, non dans l'inorganique ; et ainsi la philosophie, si elle est fidèle à l'intelligence, s'orientera vers la vie, non vers la géométrie : ce qui est bien le cas de la philosophie scolastique.

De cette adaptation innée de l'intelligence humaine aux natures composées vient que nous transférons aux choses spirituelles des noms empruntés d'abord aux choses corporelles ; et que notre intelligence n'entend rien d'une façon actuelle sans se tourner du côté des images venues des sens ; et que toutes sortes d'images de choses sensibles et spatiales sous-tendent toujours pour ainsi dire le travail de la pensée.

[Deuxième complément, pages 404-405]

Tout au plus pourrait-on ajouter que si notre connaissance est discursive par nature, donc inférieure, elle n'est pas fautive pour cela, et qu'en tout cas c'est en vain que nous essayerions de nous transcender pour faire l'ange. Mais quelle est donc l'intuition des Anges ? L'objet (nous parlons des choses matérielles), n'agit en aucune manière sur l'esprit de l'Ange ; c'est par une espèce intelligible, imprimée par DIEU dans son entendement, que l'Ange

¹⁷ — *Noms Divins*, VII, 2.

¹⁸ — Hiérarchie céleste, VII, 4.

connaît immédiatement et sans aucun discours, l'essence et les propriétés des choses. Et quelle est l'intuition des hommes? C'est, nous l'avons dit, la perception des premiers principes et l'appréhension de l'être intelligible, à la suite, il est vrai, d'une action de l'objet sur les sens, mais au moyen d'une espèce immatérielle, produite dans l'entendement par la vertu de l'intellect agent [cf. chapitre suivant, page 17]. Dans les deux cas, l'objet est connu immatériellement dans une intelligence immatérielle; et cette intelligence possède la vérité comme son bien, c'est-à-dire que non seulement elle dit vrai, mais encore qu'elle sait qu'elle dit vrai, ce qui n'a lieu pour l'homme que dans le jugement¹⁹.

[Troisième complément, pages 450-452]

Combien plus discret et plus sage est l'enseignement des scolastiques! Pour eux, l'intelligence étant une similitude participée de la Lumière incréée, et l'appréhension de la vérité étant la raison même de l'organisation humaine, il n'est pas étonnant que l'homme arrive d'instinct, par le jeu spontané de ses facultés natives, à la connaissance des principales vérités que la réflexion technique établit de son côté plus scientifiquement mais pas plus sûrement. Il n'y a rien dans l'esprit comme dans le monde qui tende par soi-même au mal. La faculté par laquelle nous connaissons l'être des choses est une, on ne saurait la diviser; ordonnée à l'universel, c'est elle qui fait entre l'homme et les brutes une différence de nature. Proportionnée à l'être de l'homme, liée au fonctionnement de multiples facultés inférieures, aveuglée quand tombe sur elle l'éclat des vérités les plus lumineuses, elle occupe le plus bas degré parmi les intelligences, mais elle va, par nature, à son bien, à la vérité. Discursive, forcée par son imperfection même de progresser pas à pas, son horizon est très limité, elle est sujette à l'erreur. Et surtout, précipitée par la déchéance originelle dans la nuit de l'extrême ignorance et du péché, affaiblie, asservie, condamnée à la souffrance, le désordre introduit depuis Adam dans notre nature l'expose sans cesse à des illusions, à des défaillances et des perversions sans nombre, mais toujours accidentelles. C'est ainsi qu'une grandeur et une misère inimaginables se rencontrent en elle sans déchirer son unité. Enfin, des efforts *contre nature* ne sauraient que la jeter dans les ténèbres, mais elle apte à recevoir le divin achèvement de la grâce, qui la rend capable d'une activité surnaturelle et la conduit à la bienheureuse vision.

[Quatrième complément, pages 415-418]

Il n'y a d'être dans les choses et de vérité dans les esprits que par l'Intelligence divine. DIEU est la Vérité, la Vérité subsistante. « La vérité, en effet,

¹⁹ — *Summa theol.* I^a, q. 16, a. 2.

se trouve dans l'intelligence selon qu'elle saisit la chose comme elle est, et dans les choses selon qu'elles ont un être qui peut s'adapter à l'intelligence. Or cela, c'est en DIEU qu'on le trouve au souverain degré. En effet, son être n'est pas seulement conforme à son acte d'intellection ; il est cet acte même. Et son acte d'intellection est la mesure et la cause de tout autre être et de tout autre acte d'intellection. Et il est lui-même son être et son acte d'intellection. De telle sorte que non seulement la Vérité est en lui, mais il est encore la Vérité elle-même souveraine et première²⁰. » — La vérité est dans l'intelligence avant d'être dans les choses, c'est pourquoi la vérité des choses dépend de leur rapport à l'Intelligence divine, et consiste en ce que les choses sont conformes à leur principe, qui est cette Intelligence. Éternellement, elles sont, par leurs raisons ou leurs idées, dans cette Intelligence, où tout est vie. Et dans les purs esprits, à qui DIEU communique la science des choses avant de créer les choses, elles sont par leurs similitudes intelligibles, avant d'être en elles-mêmes. Il est tellement dans leur nature de pouvoir être dites à une intelligence, qu'elles reçoivent l'être, parce qu'elles sont d'abord connues de DIEU, et qu'elles sont dans l'esprit des Anges avant d'avoir reçu l'être. Cette intelligibilité des choses, c'est l'empreinte en elles de la lumière divine, l'empreinte du Fils de DIEU, du Verbe Archétype. — Mais notre intelligence à nous, doit se régler sur les choses. La vérité de notre intelligence consiste en ce qu'elle est conforme aux choses. Celles-ci, dans leur être créé, ne sont intelligibles qu'en puissance, à cause de la matière où leur forme est reçue ; elles attendent donc, pour ainsi dire, une lumière qui les rend lumineuses en acte. C'est l'intellect agent qui accomplit cet office, en rendant par sa vertu les images sensibles aptes à fournir, par le moyen de l'abstraction, les notions intelligibles. Et maintenant, qu'est-ce que cet intellect agent, la lumière intellectuelle qui est en nous, sinon une « similitude participée de la lumière incréée, où sont contenues les raisons éternelles²¹ » ? *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* ; c'est par l'empreinte de la lumière divine en nous, par l'empreinte du Fils de DIEU, du Verbe illuminateur, que toutes choses nous sont montrées.

La cause première de toute vérité, la pierre angulaire de toute certitude, c'est donc Celui qui illumine tout homme venant en ce monde, Celui qui n'admet pas le *oui* et le *non*, mais en qui tout est *oui* : *Dei enim Filius Jesus Christus non fuit EST et NON, sed EST in illo fuit*²².

L'âme humaine est sans doute la dernière des substances intellectuelles, car elle a besoin d'un corps pour connaître, elle n'entend proprement que l'essence des choses matérielles, elle ne connaît les natures spirituelles que

²⁰ — Saint THOMAS, *Summa theol.* I^a, q. 16, a. 5.

²¹ — *Summa theol.* I^a, q. 84, a. 5.

²² — Saint PAUL, II Corinth. 1, 19.

par analogie; et notre intelligence, selon le mot d'Aristote, repris par l'«intellectualisme» des scolastiques, est aux vérités les plus lumineuses, dont une parcelle entrevue lui donne tant de joie, ce que l'œil de la chouette est à la lumière du soleil. Pourtant elle est ordonnée à l'être même. De si bas qu'elle prenne son élan, elle se meut néanmoins, dès l'origine, dans la lumière, et ne se repose que lorsqu'elle a «conquis l'être intelligible²³»; et bien loin d'avoir sur les choses une vue extérieure et superficielle, dans l'intacte immatérialité de sa nature elle devient tout ce qu'elle connaît: *anima fit quodammodo omnia*. Nous ne sommes pas «emmurés», comme le prétendent les modernes²⁴, nous communiquons, au contraire, avec l'être des choses, mais avec l'être intelligible, par l'intelligence, dans une lumière qui vient de DIEU. Si l'intelligence demeure dans la vérité, plus elle connaît, plus elle tend vers DIEU, car, ce par quoi elle connaît les choses, c'est les formes, que saint Thomas appelle avec Aristote *quelque chose de divin* dans les êtres, parce qu'elles sont le principe de l'être des choses, et donc de leur ressemblance à DIEU. [...] L'intelligence possède d'autant mieux la vérité qui est son bien qu'elle s'éloigne davantage de la matière; et si la grâce vient achever la nature, ce mouvement n'a son terme qu'au ciel, dans la vision béatifique de la lumière incréée.

²³ — P. ROUSSELOT (*L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*).

²⁴ — A. BINET, *L'Âme et le Corps*, p. 23.

NAISSANCE DES IDÉES

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 88-93

Mais par quelle extraordinaire méprise [Bergson] n'a-t-il pas vu que l'*idée* est le moyen même de cette communication intuitive avec le réel, et non pas, comme il s'imagine, je ne sais quel écran interposé entre l'objet et l'intelligence ? Par quelle extraordinaire méprise n'a-t-il vu dans l'intelligence qu'un mécanisme à élaborer des sensations et à enchaîner des mots, et non pas ce qu'elle est réellement, la fontaine de vie par laquelle la vérité, l'absolu, le réel entrent dans notre âme et la dilatent à l'infini, et par laquelle l'immensité de l'être vient concourir à notre perfection ?

L'ignorance incroyable qui règne dans la philosophie moderne au sujet de la véritable nature et de l'origine des idées, — comme au sujet de la doctrine thomiste en général, — expliquerait sans doute en partie cette méprise de M. Bergson. L'*abstraction* véritable est, en effet, fort différente de ce que les psychologues modernes appellent de ce nom, et l'*idée* véritable n'a rien de commun avec ce schéma confus qui résulte, d'après eux, de la comparaison et de la généralisation, ou de la neutralisation réciproque de plusieurs images sensibles. Elle surgit en nous antérieurement à tout processus de généralisation, et en vertu d'une opération propre, qui est précisément l'abstraction²⁵. Ce que nous présentent en effet les images venues des sens, ce sont bien les natures des choses sensibles, mais dans la gangue pour ainsi dire des conditions *matérielles* propres à tel ou tel individu en tel lieu, à tel moment, en telles circonstances. — Essayons d'isoler cette connaissance sensible : nos sens nous donnent, par exemple, l'image de *cette lampe*, comme d'un certain tout agissant sur nos yeux par telles couleurs, tel éclat, selon telle figure, telles dimensions, très variable, du reste, selon les déplacements de nous-mêmes ou de l'objet, et strictement déterminé par les circonstances de temps et de lieu, par le *hic et nunc*. Si nous en restons là, nous posséderons matériellement, organiquement, une connaissance imprégnée de matérialité : nous *verrons* cette lampe, nous ne la *penserons* pas ; ce que cette lampe *est*, nous ne le saurons pas et nous ne saurons même pas que nous la percevons, car le sens ne réfléchit pas sur lui-même. — Pour que nous sachions ce qu'est l'objet, pour que nous percevions comme tels sa nature et son *être*, il faut absolument que notre connaissance de l'objet soit *immatérielle*.

²⁵ — *Sum. theol.* I^a, q. 79, aa. 2, 3, 4 ; q. 85, aa. 1 & 2.

Alors elle ne sera pas absorbée par l'accidentel que la matérialité apporte avec elle, elle nous assimilera à l'objet, non selon les particularités contingentes qui viennent à l'objet de sa matière, mais selon l'essence de l'objet, et elle ne sera non plus limitée à telle catégorie d'objets plutôt qu'à telle autre, elle s'étendra à tout ce qui est. — Mais comment obtenir cette transformation, cette immatérialisation de la connaissance, comment faire passer la connaissance d'un ordre, d'un degré de l'être à un autre? Une telle transformation serait absolument impossible sans la présence en nous d'une faculté ou puissance tout immatérielle, à savoir de l'intelligence. De plus, comme les images venues des sens ne peuvent évidemment pas *par elles-mêmes* agir sur une telle faculté, il nous faut reconnaître l'existence en notre âme d'une faculté active, d'un foyer de lumière intellectuelle, qu'on appelle *l'intellect agent*, et qui, par le moyen des images venues des sens agissant à titre de cause instrumentale, imprimera dans l'intelligence la similitude de l'objet, lui communiquera la forme, au sens aristotélicien du mot, la forme même de l'objet. Mais à quelle condition et de quelle manière l'intellect agent atteindra-t-il cette fin? En n'actuant, en n'informant l'intelligence (*l'intellect possible* comme on dit dans l'École) que par ce que les images sensibles contenaient (en puissance) d'intelligible, de non-matériel, — donc de non-individuel; en dépouillant notre connaissance de toutes les conditions matérielles impliquées par la sensation et, par conséquent, puisque c'est la matière qui fait l'individualité des natures matérielles, en dépouillant notre connaissance de toutes les notes *individuanes* propres à la sensation; en *tirant* du singulier (connu matériellement par les sens) l'universel qui y existait en puissance, et qui n'existera à part, en acte, que dans l'esprit, où il est connu immatériellement. Voilà pourquoi cette opération de l'intellect agent a été nommée abstraction.

On voit par là que si la connaissance intellectuelle, telle qu'elle est chez l'homme, ne porte *que* sur l'universel ou le général, c'est parce qu'elle doit porter sur *l'essence* des choses, la nécessité où nous sommes par nature d'immatérialiser les choses sensibles pour les connaître dans leur essence, empêchant par là même cette connaissance de porter directement sur la nature individuelle, singulière, et ne lui laissant que la nature générale ou spécifique²⁶. Mais pour qu'il y ait connaissance il ne suffit pas que

²⁶ — C'est pourquoi les Anges, qui ne tirent pas leurs idées de l'expérience sensible, chez lesquels, par suite, il n'y a pas d'*abstraction*, mais qui ont reçu de DIEU leurs idées en même temps que leur nature, connaissent par leurs idées l'individuel comme le général. Nous, nous partons d'une connaissance matérielle que nous devons immatérialiser, donc, nécessairement, *désindividualiser*; en sorte que nous ne connaissons immatériellement que le général; et le singulier (d'une manière directe) que matériellement. Les Anges, au contraire, ne partent pas d'une connaissance matérielle. Leur connaissance est immatérielle du premier coup; en sorte qu'ils connaissent immatériellement le singulier comme l'universel. Cf. *Summa theol.* I^a, q. 55, a. 2; q. 57, aa. 1 & 2.

l'intelligence ait reçu, suivant le processus que nous venons de décrire, l'empreinte intelligible de l'objet. La connaissance est une opération vitale, et elle n'a lieu que lorsque l'intelligence, fécondée par la forme intelligible reçue en elle, c'est-à-dire en définitive par l'objet lui-même, réagit, produit son opération propre, *conçoit* et fait naître en elle une ressemblance vivante de l'objet, l'idée, le concept, le *verbe mental*, qu'elle ne perçoit pas lui-même, sinon par réflexion, mais dans lequel elle perçoit directement l'essence générale ou spécifique de l'objet. C'est ainsi que la connaissance intellectuelle est l'acte commun du sujet et de l'objet unis dans une même détermination d'être, qui est la forme de l'objet, et dans une même opération vitale. C'est ainsi que le concept, le concept pensé, le concept tel qu'il est dans l'intelligence (non dans les herbiers des psychologues), est le fruit vivant d'une opération éminemment vitale.

L'Intelligence est vivante, parce que ce qui est propre à la vie, c'est l'action immanente, l'action qui demeure dans le sujet qui agit ; et il n'y a pas d'action plus immanente que celle de l'intelligence engendrant en elle-même un fruit de vie qui demeure en elle pour l'enrichir et la parfaire.

L'Intelligence est vivante, parce que la lumière intellectuelle, la lumière de l'intellect agent est une similitude participée de la vivante Lumière divine. L'intelligence est vivante, parce que sous l'action de cette lumière intellectuelle et de la réalité objective, elle produit, tant que la vérité le demande, des concepts nouveaux, à la mesure et à la ressemblance des choses, qui jaillissent des profondeurs de son activité et qui contiennent en eux des richesses inépuisables.

[Complément, pages 395-397]

Qu'on se rappelle seulement ce que les scolastiques enseignent sur l'*abstraction* : comment, sur les images fournies par la perception extérieure et qui sont dans le sens la forme même de l'objet, dégagée de la matière à laquelle elle est unie dans l'objet, mais non des notes matérielles individuelles, l'intellect agent projette sa lumière ; comment, non en vertu d'une généralisation ou d'une comparaison, mais par sa propre et immédiate activité, il abstrait de ces images ainsi illuminées la similitude intelligible qu'elles contenaient en puissance, forme immatérielle qui reçue à titre d'espèce impressée par l'immatérielle intelligence, n'est pour ainsi dire que l'objet lui-même immatérialisé ; comment ainsi informé par l'espèce impressée, l'intellect possible *conçoit* alors et produit dans une réaction éminemment vitale, l'espèce expresse, verbe de l'esprit, fruit commun de l'intelligence et de l'objet, en qui l'intelligence voit d'une vue limpide l'essence de l'objet : *in quantum dicit verbum anima cognoscit objectum*²⁷ ; perception simple, irréduc-

²⁷ — Saint THOMAS, *De Veritate*, q. 4. a. 2.

tible, active, spontanée, qu'on peut bien appeler intuitive, car elle nous met vraiment en communication avec le réel, mais qui n'est, toutefois, dans cette première opération de l'esprit où « l'intelligence n'est jamais fausse²⁸ », que l'indispensable préparation de la vraie connaissance ; celle-ci, en effet, n'a lieu que dans le jugement.

À cause, il est vrai, de la faiblesse de la lumière intellectuelle en nous, nous n'avons d'abord, par l'abstraction, qu'une notion très imparfaite des essences spécifiques, et nous devons recourir au raisonnement pour arriver à formuler sur ces essences des jugements propres, je veux dire à connaître distinctement ces essences, ainsi que les attributs qui leur conviennent ; aussi est-il bien vrai que notre entendement est un entendement discursif ; mais cela même suppose, puisque notre science allant de la puissance à l'acte, de l'imparfait au parfait, va du général au particulier, que l'abstraction nous donne dans les idées les plus universelles et les plus simples, et par excellence dans l'idée d'être, une connaissance immédiatement claire et parfaite de la réalité. Dans l'idée d'être, cette connaissance est si lumineuse, que nous voyons dans le sujet, du premier coup et sans aucun raisonnement, l'attribut qui s'y trouve inclus, et que nous affirmons intuitivement, dans un jugement nécessaire, le principe d'identité. Ainsi donc, à peine notre intelligence s'exerce-t-elle sur les images sensibles, que les premiers principes jaillissent spontanément par la vertu de l'intellect agent, indémontrables et lumineux par eux-mêmes, intuitions primordiales sans lesquelles aucun jugement vrai ne serait possible. Le discours consiste à ramener les propositions secondaires à ces intuitions primitives, et à redescendre de ces intuitions aux conclusions ; ce n'est pas à dire que toutes les autres vérités sont contenues dans les premiers principes comme dans un coffre, puisque, au contraire, l'expérience est nécessaire à la formation de tous nos concepts ; mais c'est qu'on amène les propositions secondaires dans la *lumière* des premiers principes, et que, tout le long du discours, les propositions se communiquent l'une à l'autre jusqu'à la dernière conclusion, cette lumière qui est l'évidence. Alors, au terme de la recherche, l'intelligence connaît encore par le même acte vital, par la même *dictio verbi* ; elle appréhende par une « *perception simple* » exprimée dans un jugement (*secunda mentis operatio*) l'essence de son objet ; elle devient, privilège réservé aux formes immatérielles, l'objet connu lui-même. La fin de la science est ainsi de parvenir à la connaissance *propre* des essences, c'est-à-dire, en termes modernes, de tailler pour chaque chose un vêtement sur mesure, qui soit fait pour elle seule. Et les scolastiques étaient si scrupuleux dans leurs définitions qu'ils regardaient comme imparfaites les définitions « physiques » (« l'homme est un être composé d'un corps et d'une âme intellectuelle »), dans lesquelles chaque partie de la définition ne se dit que d'une partie de l'objet, et qu'ils ne s'arrêtaient qu'aux

²⁸ — Cf. Saint THOMAS, *Summa theol.*, I^o, q. 85, a. 6.

définitions « métaphysiques » (« l'homme est un animal raisonnable ») dans lesquelles les parties de la définition peuvent se dire chacune de l'objet tout entier ; — définitions qui manifestent ainsi l'unité de l'objet²⁹.

²⁹ — Cf. Saint THOMAS, *Summa theol.*, I^a, q. 85, a. 5, *ad* 3. — SUAREZ, *Metaph.*, dist. VI, sect. 9.

INTELLIGENCE ET RAISON

Jacques Maritain. *Antimoderne*. Paris, La Revue des Jeunes 1922, pp. 31-35

La Raison est la faculté du réel ; ou, plus correctement, la faculté par laquelle notre esprit devient adéquat au réel, et par laquelle nous connaissons, d'une manière analogique sans doute et très lointaine, mais véridique, la réalité des réalités, DIEU. La Raison est faite pour la vérité, pour posséder l'être.

Ce que nous appelons Raison devrait plutôt s'appeler, selon la scolastique et selon le sens exact des mots, Intellect ou Intelligence. Quel est, en effet, le sens de la distinction scolastique entre l'Intelligence et la Raison ? L'Intelligence a pour fin propre l'être intelligible, pour besoin essentiel l'évidence, ou du moins la certitude, et ce n'est que pour atteindre cette fin qu'elle use du moyen de la démonstration ; elle a besoin de conviction bien plus que d'explication, elle a besoin de la réalité et non pas du discours. Mais les démonstrations et les explications et le discours sont l'œuvre et l'instrument de l'intelligence (de notre intelligence d'hommes) : en tant qu'elle s'exerce ainsi par un cheminement progressif et qu'elle use de ces moyens pour conquérir l'intelligible, notre intelligence s'appelle *ratio*, Raison. — En distinguant de cette manière l'intelligence d'avec la Raison, on ne les distingue pas comme deux facultés différentes, mais comme deux aspects divers — en raison de deux modes d'opération différents — d'une seule et même faculté humaine³⁰.

³⁰ — Cf. Saint THOMAS (*Sum. theol.* I^o, q. 79, a. 8). « Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud ; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud : et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere : quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur ; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia ; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. [...] Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus. »

« *Intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere » [*Ibid.*, 10].

Par une des plus curieuses révolutions que l'histoire de la philosophie ait eu à enregistrer, les modernes ont complètement interverti les deux termes de cette distinction. Et c'est sans doute un signe de la secrète force de pénétration du rationalisme et du kantisme à sa suite, qu'un philosophe comme Blanc de Saint-Bonnet, en dépit même de ses dispositions anticartésiennes, ait appelé Raison la faculté par laquelle nous atteignons l'absolu, et Intelligence la faculté du raisonnement. En même temps, les modernes ont tendance à distinguer la Raison d'avec l'Intelligence comme une faculté d'avec une autre faculté, une puissance d'avec une autre puissance, selon une distinction *réelle*.

On doit repousser absolument la première de ces innovations. Il y a là plus qu'une question de mots, car si l'on abandonne le noble nom d'Intelligence, même en prétendant conserver sous un autre titre la réalité qu'il représente, on abandonne aussi l'ordre intellectuel par l'effet duquel ce nom avait été choisi, et toutes les analogies que ce nom éveille dans le monde de la pensée. Les mots ne sont pas une étiquette quelconque qu'on attache à un objet, ils ont avec leur objet une intime et vivante parenté. L'intelligence surnaturelle est le second des dons du Saint-Esprit. C'est elle que le psalmiste, dans le psaume CXVIII en particulier, réclame avec une si merveilleuse insistance: *intellectum da mihi et vivam*. Donnez-moi l'intelligence, et je scruterais votre loi; donnez-moi l'intelligence et j'apprendrais vos commandements; donnez-moi l'intelligence, afin que je sache vos témoignages. C'est par l'intelligence que nous jouirons de la vision béatifique. Un des noms des Anges est celui d'Intelligences pures. Notre intelligence est aussi précieuse à DIEU que notre cœur, et il n'envoie rien de moins que sa paix, sa paix qui surpasse tout sentiment, pour la garder. *Et pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras* [Phil. IV, 7]. C'est de toute notre intelligence comme de tout notre cœur que nous devons aimer DIEU [Marc. XII, 33]. Enfin la pensée chrétienne a toujours reconnu dans notre intelligence une participation créée de la Lumière divine, *quæ illuminat omnem hominem venientem in hoc mundum*. — Nous devons donc laisser aux mots leur sens naturel, et n'appeler proprement Raison que l'Intelligence prise en tant qu'elle se meut d'un mouvement progressif, et que, passant d'un concept à un autre et les enchaînant dans un certain ordre, elle arrive à appréhender le réel. Toutefois, comme l'esprit humain est soumis par nature à la nécessité de discourir et qu'il ne peut avancer qu'à la condition de raisonner, il n'y a pas d'inconvénient, la distinction une fois établie, à employer indifféremment, en pratique, le mot de Raison et celui d'Intelligence, au moins chaque fois qu'on n'a pas à opposer les deux opérations de *ratiocinari* et d'*intelligere*, qui diffèrent entre elles comme le mouvement vers le terme et la possession du terme.

« Ratio comparatur ad intellectum ut generatio ad esse » [De Veritate, XV, 1].

L'INTELLIGENCE ET SON ENVIRONNEMENT

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 101-115

L'INTUITION AU SENS DE CONNAISSANCE D'INCLINATION, DE CONNAISSANCE SPONTANÉE OU VÉCUE. Nous avons vu ce qu'il faut entendre par l'intuition proprement dite ; et nous avons vu que l'intuition bergsonienne dénature et détruit la véritable intuition, qui est la *perception intellectuelle*. Il nous reste à examiner un second sens du mot intuition, non plus technique et philosophique, mais vulgaire ; avoir une intuition, en ce sens-là, signifie deviner, savoir sans raisonner, former sans préparation discursive une idée juste ou un jugement droit. Il faut nous arrêter un peu sur cette intuition-divination. Il serait absurde de nier son existence, bien que la littérature plus ou moins romantique affectée à la philosophie nouvelle en fasse d'ordinaire un usage excessif. Tout ce que nous soutenons, c'est que pour *deviner*, pour savoir ou juger sans discours, nous n'avons pas recours à un pouvoir cognoscitif spécial, distinct de l'intelligence et à qui serait dévolue en propre l'appréhension de la vérité ; et que tout se ramène, quand il ne s'agit pas d'un instinct purement sensitif, à l'exercice spontané de *l'intelligence* sous l'influence de certaines causes. L'intelligence, en pareil cas, produit son acte sans y avoir été amenée par son mode normal d'avancer, par le raisonnement ou le discours. C'est le jaillissement spontané de cet acte qui lui donne son aspect « divinatoire » ; mais, par là même, il se trouve privé de la certitude démonstrative. — On ne saurait trop insister sur cette spontanéité vivante de l'intelligence, et sur l'importance de semblables « intuitions », qui, plus ou moins confuses, précèdent et accompagnent toujours l'élaboration intellectuelle, qui font prévoir la solution avant qu'on l'ait vérifiée et démontrée, et qui sont à l'origine des grandes conquêtes de la pensée. Mais loin qu'il s'agisse d'actes étrangers ou contraires à l'intelligence, il s'agit d'actes intellectuels, il s'agit plus que jamais de l'intelligence !

Si des causes innombrables peuvent intervenir dans ce jeu spontané de la faculté intellectuelle, il ne faut, en tout cas, jamais oublier la cause principale, à savoir *la force et l'activité de l'intelligence elle-même, ainsi que ses dispositions propres*. La puissance plus ou moins grande de la lumière intellectuelle, qui établit, d'après saint Thomas³¹, une différence entre les âmes selon leur substance individuelle elle-même, et la possession à l'état

³¹ — *Sum. theol.*, I^a, q. 85, a. 7.

habituel de certaines connaissances plus ou moins étendues, rendront à coup sûr l'intelligence plus ou moins capable d'apercevoir dans un principe, d'un regard simple, une conclusion jusque-là cachée et plus l'âme sera pure et dégagée, plus ses intuitions auront leur origine dans l'intelligence même, moins elles dépendront des associations capricieuses de l'imagination.

Mais outre l'intelligence elle-même, c'est l'activité de l'âme tout entière, qui, par les influences infiniment variées de ses diverses puissances sur l'exercice de la faculté intellectuelle, prend part au processus de la connaissance, et surtout de cette connaissance qui devine avant de démontrer. Car l'intellectualisme n'a jamais prétendu, comme des adversaires mal informés l'en accusent souvent, mettre chacune de nos facultés dans une tour d'ivoire, et réduire au syllogisme toutes nos manières de connaître. Affirmer que les organes du mouvement sont les muscles n'est pas nier que notre organisme tout entier soit intéressé dans chacun de nos mouvements, et que l'état du cœur ou des poumons, par exemple, puisse influencer sur nos mouvements. C'est ainsi que nous affirmons que l'intelligence est la faculté de la vérité : mais autant il serait absurde de faire de la vérité l'objet commun de toutes nos facultés monstrueusement confondues, autant il serait absurde de nier que l'âme tout entière est intéressée à la possession de la vérité, et que des facultés différentes de l'intelligence peuvent influencer, d'une manière parfois prépondérante, sur le mode dont l'intelligence acquiert la vérité. Saint Thomas n'insiste-t-il pas, pour prouver l'unité de notre âme, sur l'interdépendance de toutes nos facultés, qui fait que ce qui se passe en l'une a sa répercussion dans tout notre être, et même que l'opération trop intense d'une faculté empêche les autres facultés d'agir ?³². C'est là ce que la philosophie scolastique appelle la *cohérence* des facultés³³.

La sensibilité et l'intelligence. — S'agit-il des facultés inférieures, de la sensibilité, on sait assez que pour la philosophie traditionnelle l'intuition des sens, l'expérience sensible, est le fondement même et la première origine de toute la science humaine ; et que la mémoire et l'imagination ont un rôle si important, quoique subordonné, dans la connaissance, que l'intelligence n'entend jamais, nous dit saint Thomas³⁴, sans se tourner vers les images, et qu'une des raisons qui établissent une différence de valeur intellectuelle entre les hommes, c'est la plus ou moins grande perfection des facultés sensibles, qui dépend de la complexion du corps. — Les dispositions actuelles de la mémoire sensible et de l'imagination, présentant à l'intelligence des combinaisons d'images plus ou moins heureuses, influenceront donc naturellement sur la recherche intellectuelle, et cela d'autant plus qu'il s'agira d'une

³² — Quæst. disp. *de Veritate*, q. 26, a. 10. *Sum. theol.* I^a, q. 76, a. 3 ; I^a II^e q. 57 a. 1.

³³ — HUGON, *Curs. Phil. thomist.* III, 21.

³⁴ — *Sum. theol.* I^a, q. 84 a. 7 ; q. 85 a. 7.

science plus concrète et d'un esprit plus imaginatif. Certains savants ne nous racontent-ils pas que l'idée de leurs découvertes s'est présentée à eux après les jeux les plus invraisemblables ou même les plus puérils d'une imagination lâchée au hasard ?

La cogitative et l'intelligence. — Mais nous devons noter ici que les scolastiques admettaient l'existence d'une faculté *sensitive* spéciale, proprement divinatoire, puisqu'elle a pour objet de saisir, à l'occasion d'une perception sensible, des notions concrètes en elles-mêmes inaccessibles aux sens, et déposées en puissance dans la faculté, selon l'organisation que celle-ci a reçue du Créateur. Si, par exemple, la brebis, dès qu'elle aperçoit un loup, s'enfuit, ce n'est pas, nous dit saint Thomas, que la forme et la couleur du loup aient blessé son œil ; c'est qu'elle a perçu en lui son ennemi de nature³⁵. C'est cette faculté de *l'estimative*, avec sa perception purement sensible de l'avantageux, du bon, du nuisible, etc., bref, des rapports concrets au bien-être du vivant, qui rend compte et de l'instinct et de l'expérience individuelle des animaux. Cette sorte de raison particulière ou de raison animale n'a évidemment rien de commun avec l'intelligence, puisqu'elle ne saisit pas l'universel et ne pénètre en aucune façon jusqu'à l'essence, mais qu'elle est purement sensitive, et comme telle limitée au particulier, au *hic et nunc*, et engagée dans la matière. Chez l'homme elle acquiert, du fait de son voisinage avec l'intelligence, une souplesse et une variété inconnues à l'animal ; on l'appelle alors *cogitative*³⁶, parce que les notions concrètes et sensibles qu'elle fournit ne proviennent plus du seul instinct naturel, mais aussi, en outre, d'une certaine combinaison ou collation active, *co-agitatio*, mais elle demeure toujours aussi aveugle sur l'essence des choses que le tact ou le goût.

C'est à cette faculté sensitive qu'il faut rapporter beaucoup d'antipathies et de sympathies instinctives et de « pressentiments ». C'est d'elle que dépend la connaissance toute sensible, en quelque sorte divinatoire, que des hommes incultes, bergers, charretiers, braconniers, conducteurs de machines, ont parfois des animaux avec lesquels ils vivent, ou de la machine qui leur est familière. C'est à elle enfin, autant qu'à l'influence de l'amour maternel, qu'il faut attribuer la connaissance toute concrète qu'une mère a de son enfant, et la sympathie élective qui l'unit à lui.

Mais le plus souvent la *cogitative* travaille, avec les autres puissances sensibles, au service de l'intelligence. En ce cas on comprend qu'elle puisse créer en nous, du côté de nos facultés organiques, une certaine sympathie ou *connaturalité* avec des êtres eux-mêmes corporels ou des objets matériels, en vertu de laquelle l'intelligence se trouvera inclinée spontanément vers tel ou tel jugement. Par là s'explique le fait que l'usage des laboratoires ou la pra-

³⁵ — *Sum. theol.* I^o, q. 78 a. 4.

³⁶ — Saint THOMAS, Opusc. *de potentiis animæ*, cap. 4.

tique des méthodes scientifiques donne aux savants une sorte de sentiment, d'instinct, de flair comme on voudra dire, que rien ne peut remplacer.

De même l'artiste est dirigé dans son travail par une sorte de sympathie sensible qui l'unit à la fois à la vivante réalité qu'il veut exprimer et aux moyens d'expression qu'il emploie; il fait ainsi, comme disait Carrière je crois, *avouer* son modèle, et le poète connaît d'autant mieux ses héros que c'est toujours un côté de lui-même qu'il voit en eux. On dirait que l'art essaie précisément de nous faire deviner sensiblement, dans sa singularité même, cette essence individuelle que nos sens nous livrent dans ses accidents et ses opérations matérielles, mais non en elle-même, et que notre intelligence, comme nous le disions plus haut, ne connaît pas directement en tant qu'individuelle; c'est pourquoi, même au point de vue de la perfection de notre *connaissance*, nous avons besoin de l'art et des artistes, et des maîtres anonymes de nos cathédrales, et de Fra Angelico et de Rembrandt.

Mais ce n'est pas une raison pour essayer, comme le tente M. Bergson, de fondre l'art et la philosophie dans on ne sait quelle métaphysique hybride et contre nature: l'art a pour but direct de *faire*, de produire au dehors, d'exprimer d'une manière sensible, non de *connaître*; et ce n'est qu'indirectement qu'il peut servir à la connaissance de la vérité, comme la science peut indirectement servir à la production de la beauté. Ce n'est pas une raison non plus pour opposer, avec la philosophie nouvelle, l'art à l'intelligence, car si l'art emploie l'intelligence et la raison aux fins de l'expression sensible, l'intelligence et la raison lui sont néanmoins essentielles; et lorsqu'il sert indirectement à notre connaissance, c'est en inclinant notre intelligence vers tel ou tel jugement spontané, c'est donc en présupposant en nous l'intelligence.

Quant au *bon sens*, que M. Bergson oppose aussi à l'intelligence, à la raison et à la logique, pour en faire don à sa prétendue intuition, n'est-il pas évident, au contraire, qu'il n'est que l'exercice vivant et spontané de l'intelligence, de la raison et de la logique, avec cette vive perception intellectuelle des vérités évidentes et cette fidélité constante à l'expérience sensible qui supposent l'heureux équilibre de toutes les facultés sensibles, sous la domination de l'intelligence.

La volonté et l'intelligence. — Toutefois ce n'est pas seulement du côté des facultés sensibles que l'intelligence peut être aidée ou influencée dans son opération. La philosophie chrétienne nous montre aussi, mais cette fois de préférence à propos des vérités les plus hautes, que les facultés affectives, le cœur ou la volonté, exercent de plusieurs manières une influence sur l'intelligence. D'abord, et ceci est une loi psychologique tout à fait générale, c'est la volonté qui applique l'intelligence à considérer telle chose plutôt que telle autre. Mais de plus, l'influence de la volonté ou de l'amour aide les facultés sensibles dont l'intelligence se sert, la mémoire, l'imagination, la

cogitative, à faire converger leur activité vers un même point, et l'exercice de l'intelligence en est facilité d'autant. En outre l'intelligence elle-même est fortifiée dans son opération par l'amour. Toute faculté, en effet, a une inclination naturelle que les scolastiques appellent *nisus* ou *conatus* ou *inclination*³⁷ vers son acte et son bien : par exemple l'intelligence a un appétit naturel pour l'être, pour la vérité. Mais plus cet appétit est fort, plus parfaite est l'opération de la faculté ; et comment l'ardente volonté du vrai ne renforcerait-elle pas l'appétit que l'intelligence a pour le vrai, comment l'amour de DIEU ne ferait-il pas adhérer l'intelligence avec plus de force et plus d'élan aux mystères de la foi comme aux vérités que notre raison peut atteindre, et ne rendrait-il pas par là plus parfaite l'opération intellectuelle !

D'un autre côté, dès qu'il y a amour, l'empreinte de ce qui est aimé est en quelque sorte dans la volonté de celui qui aime, non à titre d'image ou de similitude, mais à titre d'élan ou d'impulsion. « La chose aimée, dit saint Thomas³⁸, existe dans la volonté comme un quelque chose qui incline celui qui aime et en quelque manière le pousse d'une poussée intérieure vers ce qui est aimé ». Et par là, si l'amour est habituel, ce qui est aimé sera constamment dans celui qui aime, à la manière d'un élan ou d'une impulsion qui le pressera sans cesse. Alors, à la moindre détente, à la moindre occasion propice, l'âme sera envahie par la pensée de ce qui est aimé ; et là où la raison n'aurait su le reconnaître, l'amour le reconnaîtra. C'est ainsi que les disciples d'Emmaüs ne reconnaissaient pas leur Maître à l'explication des Écritures, mais qu'ils le reconnurent à la fraction du pain et que sainte Madeleine le reconnut lorsqu'il lui dit : Marie ; et que saint Jean, tandis qu'il pêchait avec Pierre et les autres, l'entendant parler du rivage, s'écria soudain : *Dominus est*. Dans tous ces cas, où il s'agit d'ailleurs de *reconnaître* et non de connaître, la vérité surgit dans l'intelligence sous l'aiguillon de l'amour, et l'on peut dire alors que l'esprit est enseigné par le cœur³⁹.

Aussi bien, du seul fait que la volonté se porte par l'amour aux choses que l'intelligence connaît, les risques d'erreur sont-ils diminués ; car il arrive souvent que la conséquence pratique d'une vérité détourne l'âme de cette vérité si la volonté est perverse, ou que la sécheresse du cœur rendant une vérité insupportable à la volonté, l'intelligence, avec l'âme entière, est emportée loin de cette vérité. C'est en ce sens que *celui qui n'aime pas, ne connaît pas Dieu*, et que Notre-Seigneur dit en saint Jean : « Si quelqu'un veut faire la volonté de mon Père, il connaîtra si ma doctrine est de

³⁷ — HUGON, *Curs. Phil. thomist.* III, 230.

³⁸ — *C. Gent.* IV, 19 ; cf *Sum. theol.* I^a, q. 27 a. 4.

³⁹ — C'est en ce sens qu'ERNEST HELLO écrivait cette belle pensée : « Celui qui aime la grandeur et qui aime l'abandonné, lorsqu'il passera auprès de l'abandonné, reconnaîtra la grandeur, si la grandeur est là. »

DIEU⁴⁰ ». Voilà pourquoi les Pharisiens, en voyant la Vérité, devenaient aveugles, et se bouchaient les oreilles en grinçant des dents quand saint Étienne leur parlait. Voilà pourquoi des hérésies comme le calvinisme ou le jansénisme sont nées en partie du scandale causé à des cœurs sans amour par le *trop grand amour* de DIEU révélé à son Église.

Dans tous ces cas on pourrait dire que l'intelligence a été scandalisée par le cœur. Tout au contraire l'amour, lorsqu'il est là, entraîne l'intelligence avec l'âme tout entière au-devant de la vérité – *amor meus pondus meum* – au moins s'il s'agit des vérités qui sont, selon le mot de saint Thomas, *secundum pietatem*, selon la bonté divine, et il fait ainsi deviner bien des secrets, parce qu'il va d'instinct à ce qui rend le plus de gloire à DIEU.

Enfin, caractérisant brièvement la relation de la vie de l'âme en général avec l'intelligence, saint Thomas⁴¹ nous dit que la présence en nous d'un certain *habitus* ou disposition permanente, de *l'habitus* d'une vertu par exemple, incline l'intelligence à porter spontanément, sans raisonner, un jugement droit sur les choses qui se rapportent à cet *habitus*. Nous avons alors, avec les choses que nous connaissons, une certaine *connaturalité*. C'est ainsi que la volonté et l'amour donnent à la connaissance une ultime et incomparable perfection, en transformant la science en sagesse, autrement dit la sagesse doctrinale en sagesse vécue. C'est ainsi qu'au dire d'Aristote, *l'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains*, et qu'au témoignage de saint Denys, *Hiérophée était instruit des choses divines, moins pour les avoir apprises que pour les avoir vécues, non solum discens, sed et patiens divina*⁴².

C'est ainsi que le septième don du Saint-Esprit, le don de Sagesse, nous fait juger des choses divines d'une manière expérimentale et nous en donne la saveur, – *sapida sapientia*, – couronnant par là l'habitus de la charité parfaite, qui introduit l'âme dans la familiarité divine, qui lui donne une sympathie véritable, une connaturalité, *compassio sive connaturalitas*⁴³, avec les choses de DIEU, qui l'unit à DIEU selon la parole de saint Paul: *qui adhæret Deo, unus spiritus est*.

[...] Toutes ces remarques nous aident à comprendre pourquoi et en quel sens il faut vivre la vérité, entendons surtout la vérité qui intéresse l'âme et DIEU, pour la mieux connaître, c'est-à-dire, encore une fois, pour que l'intelligence se trouve dans les meilleures conditions d'exercice, ou qu'elle soit portée comme d'instinct vers la vérité. *Qui facit veritatem venit ad lucem*. — Mais une conclusion bien nette se dégage de l'analyse que nous venons

⁴⁰ — Jo. VII, 17.

⁴¹ — *Sum. theol.* I^a, q. I, a. 6, ad 3^{um}. Cf JEAN DE SAINT-THOMAS, in I^{am} II^e, q. 58, disp. 18, a. 4. ARISTOTE *Ethic.* 10.

⁴² — *Div. nom.* cap. 2.

⁴³ — *Sum. theol.* II^a II^e, q. 45, a. 2; q. 51, a. 3, ad 3^{um}.

d'esquisser: c'est, en premier lieu, qu'en aucun cas nous ne pouvons constater la présence en nous d'une faculté de connaissance supérieure à l'intelligence: toutes ces « intuitions », ces divinations, tous ces jugements d'inclination, loin d'avoir rien de commun avec l'intuition angélique, (à laquelle ils ressemblent par un caractère tout négatif, par l'absence du procédé discursif), sont privés, quelle que soit la certitude avec laquelle ils s'imposent à nous, de la lumière de *l'évidence* proprement dite. Cela est vrai même et surtout de cette union contemplative dont nous avons parlé en dernier lieu, qui est pourtant toute surnaturelle, qui nous rapproche autant que possible de la vision glorieuse, et dans laquelle l'intelligence est élevée au-dessus de ses procédés ordinaires, mais qui n'a lieu que dans l'ombre divine, sous la nuée éblouissante dont parlent les Saints.

C'est, en second lieu, que partout où il ne s'agit pas de la connaissance proprement animale et inconsciente d'elle-même des sens et de la cogitative, partout où il s'agit d'une connaissance atteignant de quelque manière la vérité sur l'être des choses, il n'y a connaissance que s'il y a intelligence; puisque si quelque chose d'autre que l'intelligence joue un rôle dans la connaissance, c'est en influant sur l'intelligence. Bien plus, c'est l'intelligence et la raison – appuyées sur l'expérience ou appuyées sur la foi – qui seules ont pouvoir de *juger* les connaissances spontanées et vécues dont nous avons parlé; car au lieu d'une divination ou d'une connaissance vécue, on peut n'avoir qu'une illusion, et s'il est vrai qu'avec la plénitude de DIEU dans l'âme ou avec des grâces même moins hautes que celles que reçut saint Paul, vient une certitude vraiment infaillible, il est également vrai que parfois Satan se déguise en Ange de lumière. Et de quel instrument, de quelle faculté les hommes, et l'Église elle-même, se serviront-ils pour décider en définitive, sinon de la raison ?

L'EXISTENCE DE DIEU

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 137-149

Nous savons tous que pour connaître DIEU et les choses de DIEU, DIEU a donné à l'homme la Raison et la Foi, deux moyens, l'un naturel, l'autre surnaturel, l'un commun à tous les hommes, l'autre réservé à ceux que DIEU a faits siens par sa grâce; l'un qui nous fait connaître le Créateur par ses créatures, l'autre qui nous introduit dans le secret de la connaissance que DIEU a de lui-même. Et ainsi la Révélation, en premier lieu, nous enseigne des choses que notre raison est incapable de découvrir, en second lieu, nous délivre de l'erreur au sujet des choses que notre raison est capable de savoir par elle-même mais en risquant continuellement de se tromper.

C'est de la connaissance *naturelle* de DIEU, telle que la raison peut la procurer à tous les hommes (et garantie en outre, pour nous chrétiens, par l'autorité de DIEU nous enseignant par son Église) que nous devons nous occuper maintenant [...].

L'EXISTENCE DE DIEU.

Ceux qui s'appellent eux-mêmes *intellectuels* affectent d'ordinaire un beau dédain pour ce qu'on nomme les preuves de l'existence de DIEU. D'abord parce qu'ils les ignorent le plus souvent; ensuite parce qu'en réalité ces preuves ne sont pas faites pour les demi-savants. Elles sont trop *simples* pour eux.

À titre de perceptions naturelles du bon sens, elles supposent une intégrité, un équilibre et une spontanéité des facultés de connaissance qu'on rencontre plus fréquemment chez les illettrés que chez les philosophes, et elles supposent surtout que l'on n'a pas à l'égard du sens commun ce mépris préjudiciel qui caractérise les docteurs de la science moderne.

À titre de démonstrations scientifiques, elles supposent le pouvoir de discerner dans les choses de ce monde, par la force abstractive de l'intelligence, les plus générales et par conséquent les plus simples des réalités, et de s'appuyer fermement sur ces réalités fondamentales pour s'élever jusqu'à la cause universelle. Cette simplicité de regard et cette droiture de raison sont généralement rares dans les esprits chargés de sagesse humaine. Mais qui pourrait se flatter de les avoir gardées intactes, – si ce n'est par l'effet de la foi, qui peut tout maintenir et tout guérir, – dans un temps où l'intelligence

philosophique, avilie et dégradée par le frottement d'innombrables erreurs, empoisonnée peu à peu par les aliments que lui fournissent des éducateurs attentifs, rendue lâche et pusillanime par l'incessante démangeaison d'être moderne et de se conformer au siècle, ne peut avancer d'un pas sans se demander avec terreur si le monde extérieur existe bien, si la réalité est connaissable, si le principe de causalité n'est pas, comme dit Kant, un jugement synthétique *a priori*, ce qui signifie, quoiqu'en dise Kant, une loi tirée de l'observation antérieurement à toute observation ; si nos idées, notre conscience et l'évidence intellectuelle elle-même, ne sont pas les résidus de quelques hasards sociologiques, enfin si elle-même, l'intelligence, est autre chose qu'une lanterne manœuvrée au fond d'un souterrain.

Toutes questions qu'on prend pour la marque du génie philosophique, et qui ne sont en réalité, comme l'indiquait déjà Aristote, que le signe d'une faiblesse de l'intelligence : ἀρρωστία τῆς διανοίας⁴⁴.

Les docteurs du moyen âge, qui dans l'ampleur et l'humanité, si je puis dire, de leur sagesse pacifique, demeureraient amis, par l'intelligence comme par le cœur, du peuple qu'ils instruisaient, et dont la science difficile et profonde était l'épanouissement lumineux de cette droite connaissance *de nature* qui est commune à tous les hommes, auraient tenu pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des malades, les pauvres intellectuels de ce temps-ci, qui mettent leur fierté et parfois leur piété – s'ils sont religieux – à priver l'intelligence humaine de son fruit le plus glorieux, et de la fin même pour laquelle elle est faite, à savoir de la connaissance de DIEU. La foi peut, à coup sûr, suppléer en pareil cas la raison. Mais puisque la grâce achève et, par conséquent, suppose la nature, l'intégrité de la foi ne peut pas être là où manque la santé de la raison.

LES PREUVES THOMISTES⁴⁵

L'existence de DIEU n'est pas, pour nous hommes, une vérité évidente par elle-même, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas, comme le croyait Descartes, d'avoir l'idée de DIEU pour savoir que DIEU existe : l'argument ontologique ne prouve en effet qu'une chose, c'est que l'Être par soi existe d'une manière nécessaire, *s'il existe*, il ne prouve pas *qu'il existe*. Ce n'est pas d'un seul bond ambitieux, avec une idée de notre esprit pour point d'appui, que DIEU veut que nous allions à lui ; c'est en passant par ses créatures, en nous servant des choses qu'il a faites. Mais cette voie est si facile, ce passage est si naturel et si spontané, que l'homme ne peut exercer sa raison sans que le ciel et la terre

⁴⁴ — ARISTOTE, *Phys.* I. VIII, c. III, § 6.

⁴⁵ — Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 3 à q. 3, a. 4 ; q. 45, a. 5 ; q. 79, a. 4 ; q. 105, a. 1. — I^a II^e, q. 9, a. 4. Voir aussi l'article du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, au mot « DIEU », dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Paris, Beauchesne).

lui montrent son Créateur, au point que la connaissance de l'existence de DIEU est pour lui une *dot de nature*, elle se produit en lui sans instruction, comme le premier fruit de l'activité de sa vivante intelligence ; et s'il vient à rejeter une certitude instinctive si naturelle, c'est qu'alors sa volonté est perverse ou qu'il a été aveuglé par ses maîtres.

S'agit-il de mettre en forme démonstrative cette connaissance spontanée, et de l'établir par les plus certaines des preuves métaphysiques ou scientifiques ? Il est évident, nous dit saint Thomas dans son premier argument qui, bien qu'admirablement simple, est souvent mal compris, il est évident qu'il y a dans le monde des choses qui changent ou qui sont en mouvement. Nos sens l'attestent infailliblement pour ce qui est autre que nous, et notre conscience pour nous-mêmes. *Or, tout ce qui est mù ou qui change, est mù ou changé par autre chose que soi.*

C'est là un des premiers principes de la raison, un principe absolument universel et nécessaire, qui dérive directement de l'intuition intellectuelle de l'être. Dans l'intuition de l'être, nous avons la perception immédiate et infaillible du principe d'identité : « tout être est ce qu'il est », ou sous forme négative : « un être ne peut pas, en même temps et sous le même rapport être et n'être pas. » Mais dans l'intuition de l'être nous voyons aussi, infailliblement, que tout ce qui est a ce qu'il faut pour être, ce par quoi il est, c'est-à-dire que tout ce qui est a sa raison d'être⁴⁶. De plus, tout être qui *commence* d'être n'a pas en lui-même la raison de son existence, ou, comme on dit, n'existe pas par soi, sans quoi il serait toujours. Ce qui commence d'être a donc nécessairement la raison de son existence en autre chose, c'est-à-dire en une cause autre que lui⁴⁷.

⁴⁶ — Le principe de raison, ou principe de l'universelle intelligibilité, étant évident par lui-même, ne peut pas se déduire du principe d'identité par démonstration directe ; mais il s'y rattache par réduction à l'absurde. Nier ce principe, c'est-à-dire supposer *qu'un être est qui n'a pas de raison d'être, qui n'a pas ce par quoi il est*, c'est nier en effet le principe de non-contradiction. Car *ce par quoi un être est* signifie *ce sans quoi cet être n'est pas*. Sans cela donc l'être en question *n'est pas*. Et ainsi l'être qui est sans avoir de raison d'être est et n'est pas à la fois, ce qui détruit le principe de non-contradiction. — À moins qu'on ne dise que *ce par quoi un être est* ne signifie pas *ce sans quoi il n'est pas*. Auquel cas l'être en question *est* bien *sans cela*. Mais alors *ce par quoi il est* est identique à *ce sans quoi il est*, la même chose est à la fois *ce par quoi* et *ce sans quoi*, ce qui détruit également le principe de non-contradiction.

⁴⁷ — Qu'on lui donne cette formule, ou la formule plus profonde : « Tout être qui peut ne pas être a une cause », le principe de causalité, étant évident par lui-même, ne peut pas se déduire du principe d'identité par démonstration directe ; mais il s'y rattache par réduction à l'absurde. Nier le principe de causalité, ce serait, en effet, ou bien nier le principe de raison suffisante, en disant que l'être qui commence d'être (ou l'être contingent) n'a pas de raison de son existence, ou bien nier le principe d'identité, en disant que ce qui commence d'être (ou ce qui est contingent), c'est-à-dire ce qui n'est pas par soi, a en soi la raison de son existence, c'est-à-dire est par soi.

Enfin, dire qu'une chose change ou se meut, qu'elle devient ceci ou qu'elle arrive ici, c'est dire qu'elle n'était pas *ceci*, ou qu'elle n'était pas *ici* d'abord, c'est dire qu'elle commence d'être ceci ou ici; par suite il faut absolument qu'elle ait une cause de son changement, de son commencement à être d'une manière nouvelle, c'est-à-dire il faut absolument que ce qui se meut ou qui change ait un moteur autre que lui-même. Ce principe ne peut être nié sans qu'on nie par là même le principe d'identité, et l'intuition primordiale de l'être, sans laquelle nous ne pouvons ni penser, ni parler⁴⁸.

Et maintenant ce qui meut ici-bas, est mû d'abord; la meule qui broie le grain, est mue elle-même par la roue du moulin. Mais est-il possible que dans la série des moteurs qui se meuvent ainsi les uns les autres, il n'y ait pas un premier? Assurément non. S'il n'y a pas de premier qui mette les autres en branle, il n'y aura jamais de mouvement ou de changement. Pourtant le mouvement, le changement existe en fait. Donc il existe un premier moteur. Premier? c'est-à-dire qui n'est pas mû lui-même, qui n'est mû d'aucune espèce de mouvement, qui, par suite, agit par soi, c'est-à-dire qui est son action, car s'il était autre chose que son action, il faudrait qu'il passât à l'action sous l'influence d'une cause autre que lui et il ne serait plus le premier. Et comme il n'y a aucune potentialité dans son action, de même il n'y a aucune potentialité dans son être, car celui qui *agit* par soi, nécessairement *est* par soi, et s'il était par un autre, il ne serait plus le premier moteur. Ce premier moteur, cette première cause sans cause et sans aucun mélange de potentialité, cet *acte pur* absolument immobile, non pas d'une immobilité d'inertie, loin de là, mais de l'immobilité de l'activité pure et suprême, qui n'a rien à acquérir et qui ne peut rien devenir, parce qu'il a de soi tout ce

⁴⁸ — Au sujet du mouvement local, la formule qu'à la suite de Descartes on donne d'ordinaire au principe d'inertie, à savoir, que les corps laissés à eux-mêmes persévèrent indéfiniment dans leur état de repos ou *de mouvement*, et qu'ainsi le mouvement une fois imprimé se continue et se transmet sans diminution, cette formule n'est qu'une fiction métaphysique (cf. H. POINCARÉ, *Science et hypothèse*, pp. 112-119) commode peut-être pour représenter certaines relations mathématiques ou mécaniques vérifiées par l'astronomie, mais philosophiquement fautive à coup sûr. Le mouvement local, en effet, n'est pas un *état*, mais un *passage*, et il requiert à chaque instant, comme tout changement, une cause actuelle (que la philosophie scolastique voit dans l'*impetus* ou *qualité motrice* éveillée dans le mobile par l'action du moteur). — Le principe d'inertie sous la forme: les corps inanimés sont incapables de modifier par eux-mêmes leur *état*, est une vérité incontestable, dérivant du principe scolastique que les vivants *seuls* sont capables d'agir sur eux-mêmes.

Quant aux vivants, il est bien vrai qu'ils *se meuvent eux-mêmes*, c'est-à-dire que leur action est immanente, que leur action se termine à eux-mêmes. Mais ils ne sauraient échapper au principe universel: *Quidquid movetur ab alio movetur*, car: 1° il y a une cause autre qu'eux qui les fait se mouvoir eux-mêmes; 2° ce n'est pas sous le même rapport qu'ils sont mus et moteurs. Pour toute cette discussion voir dans le *Dictionnaire d'Apologétique* au mot « DIEU » (col. 1030-1038) l'excellent article du P. Garrigou-Lagrange.

qu'on peut avoir et parce qu'il est par lui-même tout ce qu'on peut être, c'est lui que nous appelons DIEU.

Il ne s'agit pas dans cette preuve, notons-le bien, d'une série de causes se succédant dans la durée, ni d'un premier moteur reculé au début des temps, et donnant une chiquenaude initiale à l'univers. Qu'il y ait dans le temps une multitude infinie et innombrable de causes se succédant, cela n'a rien, en effet, d'impossible, du moment que la *présence* actuelle de l'action de toutes ces causes n'est pas requise pour que la dernière d'entre elles agisse⁴⁹; c'est ainsi que l'action causale du père, du grand-père, de l'arrière-grand-père, etc., n'est pas présentement nécessaire pour que le fils engendre à son tour; ou que, si un ouvrier frappant sur l'enclume change de marteau à chaque coup, l'action causale de chaque marteau n'est pas présentement requise pour que le marteau suivant agisse à son tour. Et ainsi il n'y a pas d'impossibilité à supposer que l'ouvrier se serve successivement d'une multitude infinie de marteaux⁵⁰. Mais il s'agit dans cette preuve d'une série de causes se tenant les unes les autres dans l'acte même de causer, et d'un premier moteur placé au sommet de la hiérarchie des êtres, infiniment au-dessus de tout, et donnant à toutes choses, continuellement, à chaque instant, l'être et l'activité. Qu'il existe, en effet, une série de causes s'actionnant présentement les unes les autres sans qu'il y ait une première cause à cette série, cela est absolument impossible, parce qu'alors les actions de toutes ces causes seraient sans cause, ce qui est absurde. En sorte que quand bien même, (contrairement à ce que nous savons par la révélation), la création aurait eu lieu de toute éternité, de toute éternité le changement dans les créatures aurait manifesté l'existence de la première cause immuable de tout changement.

Voilà comment la preuve dite du premier moteur, en partant du mouvement et du devenir, nous conduit à DIEU, et nous montre en Lui, et Celui qui est par lui-même, l'Acte pur, et Celui qui agit par lui-même, l'Activité première sans laquelle rien ne se fait.

⁴⁹ — Et du moment qu'on suppose un être *nécessaire et éternel par lui-même* mettant en mouvement, *ab aeterno*, cette suite infinie de causes secondes. Car une série infinie dans le temps d'êtres contingents (c'est-à-dire qui n'existent pas par eux-mêmes) est *absolument impossible* sans un Être qui existe par soi et qui lui donne l'être de toute éternité. À supposer en effet que cet Être n'existe pas, et qu'il n'y ait par conséquent que la série des êtres contingents, ou bien il y aura une première cause (contingente) au commencement de cette série, et alors cette série *ne sera plus infinie*, ou bien il n'y aura pas de première cause au commencement de cette série, — c'est-à-dire que dans leur ensemble les êtres contingents qui la composent seront sans raison d'être, et alors la série *ne sera pas*. À supposer donc qu'il n'y ait que des êtres contingents, ils ne pourraient former qu'une série *finie* dans le temps. C'est précisément là-dessus que saint Thomas appuie sa troisième preuve.

⁵⁰ — Cf. *Sum. theol.* I^o, q. 46, a. 2. C. *Gentes*, II, 38. — ARISTOTE, *Métaph.*, I, XII, c. 6.

La seconde preuve de saint Thomas, en partant de ce fait qu'il y a des *êtres* nouveaux dans le monde, et qui sont causés par une cause autre qu'eux, et qui requièrent, par suite, une première cause elle-même incausée toujours agissante qui produit et conserve tout ce qui est, nous montre DIEU comme première cause efficiente. En partant de ce fait qu'il y a dans le monde des êtres qui cessent d'exister, donc qui peuvent ne pas être, c'est-à-dire qui sont contingents, la troisième preuve nous montre DIEU comme premier nécessaire, car s'il n'y a *que des êtres contingents*, il est impossible qu'ils existent depuis toujours, exister sans commencement ne convient, en effet, en propre, qu'à ce qui est par soi, et ne pourrait convenir à une série d'êtres contingents que s'ils recevaient l'existence d'un Être qui est par soi, c'est-à-dire d'un Être nécessaire. Si maintenant il n'y a que des êtres contingents et si ces êtres ont commencé, avant ce commencement il n'y avait rien du tout : or, « qu'à un moment rien ne soit, et éternellement rien ne sera ». Il faut donc qu'il y ait quelque être qui soit nécessaire, c'est-à-dire qui ne puisse pas ne pas exister, et si cet être n'est pas nécessaire par lui-même, il tient sa nécessité d'un autre, et comme ici encore on ne saurait procéder à l'infini, il faut conclure à l'existence d'un Être qui est à lui-même la raison de son être et de sa durée, d'un Être absolument nécessaire, par qui s'expliquent l'être et la durée de tout le reste.

En partant de ce fait qu'il y a dans les choses diversité d'être et de perfection, et divers degrés de perfection, c'est-à-dire divers degrés d'être, d'où il suit qu'il y a un être qui occupe le degré le plus élevé, qui a le plus d'être, la quatrième preuve nous montre DIEU comme le premier Être, cause de tout être et de toute perfection, car ce qui a le plus d'être ne peut recevoir l'être d'autre chose, mais possède nécessairement l'être par lui-même, par ce qui le constitue en propre, est l'Être même, *ipsum esse subsistens*, l'Être sans mélange de non-être, sans limite à sa perfection, par conséquent sans aucune diversité, absolument simple et pur, *mare pacifico*, comme disait sainte Catherine de Sienne, l'Océan tranquille de l'Être.

Enfin en partant de l'ordre du monde, c'est-à-dire d'une multiplicité d'êtres aux inclinations opposées qui concourent néanmoins à une même fin, à leur conservation mutuelle et au bien de l'ensemble, la cinquième preuve nous montre DIEU comme la première Intelligence, donc comme l'Être incausé, puisque s'il était causé il supposerait, avant lui, une intelligence qui le causerait pour une fin, et il ne serait plus la première Intelligence, dirigeant toutes choses vers leur fin dernière, qui est lui-même.

Ainsi donc, en tout cas et de toute manière, c'est parce que les choses sont, et qu'elles sont de telle sorte que leur être ne se suffit pas à lui-même, c'est par leur être que les choses nous font connaître l'existence de DIEU. Et c'est grâce à l'intuition intellectuelle de l'être, c'est par le moyen du principe d'identité et des principes qui font corps avec ce principe suprême, c'est par

cet unique moyen que notre raison s'élève jusqu'à DIEU. En sorte que nous ne pouvons pas penser ni parler, et par là même affirmer, au moins implicitement, le principe d'identité, sans démontrer implicitement l'existence de DIEU ; en sorte que l'insensé qui dit dans son cœur : « il n'y a pas de DIEU », déclare, en réalité, qu'être et n'être pas est identique, que tout est absurde et que sa pensée n'est qu'un non-sens. En sorte aussi que celui qui nie le principe d'identité et qui appelle mensongère l'intuition primordiale de l'être, nie, en réalité, quoi qu'il fasse, l'existence de DIEU.

[Complément, pages 455-458]

Nul ne peut se soustraire aux conséquences des premiers principes métaphysiques d'une doctrine.

Les questions qui concernent les choses divines occupent à ce point de vue, dans la philosophie, une place dangereusement privilégiée : d'une part, elles sont à la fin et au sommet de notre science ; de sorte que s'il y a dans notre science quelque principe d'illusion, quelque erreur métaphysique fondamentale, il est impossible qu'elles ne s'en trouvent pas viciées d'une manière toute particulière et, si l'on peut dire, éminente ; d'autre part, elles portent sur la source et la raison souverainement première de tout être ; de sorte que si un philosophe présuppose réellement l'athéisme, la science qu'il aura de l'être, se constituant dans la privation de ce qui fait la réalité même et l'ordre des choses, n'échappera pas au déséquilibre et à l'illusion. Il n'y a pas de contradiction à mettre ainsi la connaissance de DIEU au couronnement et la base de notre connaissance ; car elle est au couronnement avec la certitude absolue de la *science*, et elle est à la base avec la certitude absolue du *sens commun*. Dans l'exploration qu'elle fait de la vérité, la science n'est à aucun moment dans la nécessité de recourir comme à un principe démonstratif à l'autorité du sens commun (c'est ce que n'ont pas vu les Écossais) ; mais l'autorité du sens commun constitue pour les démarches de la pensée scientifique un *contrôle* permanent, et en fait indispensable, les investigations toujours très particulières de la science ayant constamment besoin d'être rapportées au système général des grandes vérités naturellement reconnues par le sens commun, et qui sont dans notre connaissance comme une projection très simple de l'ordre même des choses ; et de plus, puisque c'est la même intelligence qui connaît spontanément par le sens commun et méthodiquement par la science, si on commence par la fausser tellement qu'elle doute de ce qui est le plus facile, comment resterait-elle capable de ne pas s'égarer dans ce qui est le plus difficile ? Aussi bien faire table rase des certitudes du sens commun sous prétexte de science est-il tout aussi raisonnable que de renoncer pour toujours à regarder simplement avec ses yeux sous prétexte qu'on a une lunette d'approche ; c'est là d'ailleurs

l'invention originale et la méthode propre de la philosophie moderne, qui apparaît, à ce point de vue, comme un délire de savants.

En tout cas, rappelons ici simplement qu'au témoignage des Pères de l'Église et des théologiens, si la science, (la science par excellence, la métaphysique) pour démontrer par ses procédés techniques l'existence de DIEU, doit commencer par une sorte de doute méthodique, par contre le sens commun, la raison spontanée, le bon sens, comme on voudra l'appeler, adhère naturellement avec tant de force à cette vérité, que nous ne pouvons pas en douter réellement sans faute morale ; cette connaissance spontanée n'est pas intuitive, mais elle est vraiment une *dot de nature*, elle se produit ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως dans l'esprit de l'homme, au seul spectacle de la création, et avec le concours ordinaire que DIEU nous donne dans l'ordre de la nature⁵¹.

⁵¹ — Cf. BILLUART, *Curs. theol.*, t. I, p. 38 ; KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, t. II pp. 33 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* V, cap. 14 ; saint THOMAS, opusc. 70 *super Boetium de Trinitate* : « Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. » Pour cela, bien qu'il s'agisse d'une connaissance purement naturelle, « requiritur tamen divina operatio ; præter operationem enim qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiæ, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. »

L'EXISTENCE DE DIEU ET LES PERFECTIONS DIVINES

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 159-169

La philosophie chrétienne, elle, affirme avec l'Église que « le *raisonnement* peut démontrer avec certitude l'existence de DIEU⁵² ». Car, depuis la création du monde, comme dit saint Paul, *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*⁵³. Et le Concile du Vatican déclare anathème celui qui « dirait que le DIEU unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés. » Par la lumière naturelle de la raison, non par les efforts contre nature d'une soi-disant intuition !

Nous ne prétendons nullement, notons-le bien, que le cœur, la volonté, l'expérience de la vie, ne jouent, dans certains cas, un rôle prépondérant lorsqu'une âme, après avoir perdu par sa faute l'infaillible certitude de l'existence de DIEU que le bon sens donne à tout homme, revient peu à peu à la croyance, même purement naturelle, en DIEU. Et cela non seulement en ce sens que la volonté, en devenant droite, supprime les obstacles qu'elle apportait jusque-là à l'exercice normal de la raison ; mais aussi en ce sens que le sentiment profond de notre indigence, et le besoin de l'ordre, et le désir du bien, et le progrès de la volonté et « l'effort de l'âme tout entière » « vivant et agissant⁵⁴ » peuvent, même quand nous sommes encore appesantis par l'habitude de l'erreur et hors d'état de *démontrer*, nous faire deviner, nous donner la conviction purement pratique que Celui en qui est tout bien, tout ordre, toute plénitude, existe nécessairement.

Ce que nous affirmons, c'est qu'il est indigne de la nature humaine et défendu par la foi catholique de limiter à cette conviction purement pratique et objectivement insuffisante notre connaissance naturelle de l'existence de DIEU. C'est, en premier lieu, que la raison, soit dans son exercice spontané, soit par ses procédés de démonstration philosophique et technique, nous fait connaître cette vérité que DIEU existe, avec plus de certitude qu'aucune autre vérité démontrée, mathématique, scientifique ou philosophique ; en second

⁵² — Proposition imposée par la Congrégation de l'Index à la signature de l'abbé Bautain en 1840, et de M. Bonnetty en 1855 (DENZINGER, n° 1622 (1488), nn. 1650-1652 (1506-1508)).

⁵³ — Rom. I, 20.

⁵⁴ — Comme dit le P. LABERTHONNIÈRE dans ses dissolvants *Essais de Philosophie religieuse*, 2^e éd., Paris, 1903, p. 78, note.

lieu, que sans l'intelligence et la raison, cette parfaite certitude de l'existence de DIEU est impossible; en troisième lieu, que même dans la conviction toute pratique et objectivement insuffisante dont nous venons de parler, il n'y a de force persuasive que parce que l'intelligence, (que l'on n'oserait pas croire si elle parlait en son nom, parce qu'on n'est pas encore guéri de l'habitude de l'erreur), entre en jeu à notre insu sous le couvert du sentiment et des aspirations morales, et esquisse au moins comme un mouvement de retour vers les preuves instinctives du bon sens, qui ne sont que les démonstrations philosophiques à l'état implicite, et qui sont toutes fondées sur l'intuition intellectuelle de l'être.

Ainsi, par exemple, si le désir du bien, ou le commandement intelligible de la loi morale, peuvent nous conduire à DIEU, c'est parce qu'en réalité « un seul soupir de l'âme vers le meilleur et le parfait est une démonstration plus que géométrique de l'existence de DIEU⁵⁵ »; c'est, selon le quatrième argument de saint Thomas, l'argument par les degrés de perfection, parce que notre volonté ne cherchant dans tous les biens contingents que le bien absolu pour lequel elle a un désir de nature, et tout désir de nature ne pouvant être frustré, car alors il n'aurait plus de raison d'être, — ce Bien absolu doit exister nécessairement; et c'est aussi parce que l'impératif universel et nécessaire du devoir n'ayant sa raison d'être que dans le bien absolu, ce Bien absolu doit exister nécessairement.

Ainsi enfin, lorsqu'un homme habitué à penser à la surface de lui-même arrive un jour à percevoir qu'il vit, qu'il est, qu'il possède l'être vraiment, pour de bon, par là même sentant à la fois tout le prix et toute l'indigence de cet être, il comprend d'instinct que la source de l'être, que *l'être par soi* existe nécessairement; et il est prêt alors à comprendre la parole que DIEU adressait à sainte Catherine de Sienne: « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Mais toujours et en tout cas l'homme ne croit naturellement en DIEU que parce qu'il s'appuie sur l'intuition intellectuelle de l'être. Supprimer l'être c'est poser l'athéisme.

LA NATURE ET LES PERFECTIONS DE DIEU

[...] Nous ne pouvons pas, par nos seules forces naturelles, connaître l'essence divine dans ce qui la constitue *en propre*, car pour cela il faudrait voir DIEU lui-même; mais nous pouvons connaître l'essence divine d'une manière inadéquate, par le moyen des créatures, qui en sont une similitude. Les cinq grandes voies, les cinq grandes preuves thomistes, par lesquelles la raison démontre l'existence de DIEU, nous font voir DIEU comme premier Moteur, première Cause, premier Nécessaire, premier Être, première Intel-

⁵⁵ — HEMSTERHUYS, cité par GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.* col. 1060. Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. 2, a. 7 et 8; q. 91, a. 1 & 2; 93, a. 1 & 2; 94, a. 2.

ligence. Premier, c'est-à-dire qui n'a rien avant lui, rien au-dessus de lui, rien qui le meuve, rien qui le cause, rien qui rende raison de lui. DIEU doit donc être à lui-même la raison de son action, la raison de son être, la raison de sa pensée. DIEU est par soi.

Cet attribut de *l'aséité*, de l'existence par soi, de l'absolue Indépendance dans l'être même, c'est ce que la raison humaine peut dire de plus profond au sujet de la nature divine, c'est l'attribut dont se déduisent toutes les autres perfections de DIEU : unité, vérité, bonté, infinité, immensité, immutabilité, éternité, incompréhensibilité, intelligence, vie, liberté, providence, justice et miséricorde, toute-puissance, béatitude absolue⁵⁶. En toute chose contingente, en chacun de nous par exemple, notre nature, notre humanité, *ce que nous sommes*, est autre chose que l'existence, que l'acte positif et bienfaisant par excellence par lequel nous avons l'être ; c'est ce qu'on exprime en disant qu'en toute chose contingente l'essence et l'existence sont distinctes. Et il est bien clair que notre existence est distincte de notre nature, puisque nous pouvons mourir ! En DIEU, en l'Être par soi, l'essence et l'existence ne font qu'un : parce qu'il ne peut ni se donner l'existence à lui-même, ce qui serait absurde, ni la recevoir d'un autre. DIEU n'a pas l'être, il est l'être ; il est l'Être même subsistant, sans mélange de potentialité, sans limites, incompréhensiblement riche de toute perfection, Celui qui est et ne peut pas ne pas être. Voilà la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne⁵⁷.

De là dérive, ou plutôt en cela même consiste l'absolue *simplicité* de DIEU. En DIEU il n'y a aucune composition, tout ce qui est en DIEU est DIEU, DIEU est son Existence, il est sa Divinité, il est son Intelligence, il est sa Bonté, il est sa Durée, il est sa Vie et sa Joie, et toutes les perfections que nous discernons en Lui séparément, à cause de l'infirmité de notre pensée, ne font qu'un les unes avec les autres et avec lui-même. De là dérive son *unité*, parce que la nature divine ne faisant qu'un avec l'être de DIEU, ne peut absolument pas être communiquée à d'autres êtres. De là dérive son *immutabilité*, parce qu'il est pur Être, pur Acte, sans aucun mélange de potentialité, et que la plénitude illimitée de l'Être exclut en Lui tout devenir. — De là dérive, en cela consiste la transcendance infinie de la nature divine et son absolue distinction, réelle et essentielle, d'avec le monde, d'avec tout ce dont l'essence est distincte de l'existence, d'avec tout ce qui comporte, de quelque manière que ce soit, multiplicité, composition, changement ou possibilité de changement.

Si donc le monde existe, c'est qu'il a été *créé*, c'est-à-dire fait *de rien*, d'aucune matière préexistante. La raison sans la Révélation ne peut pas déci-

⁵⁶ — Cf. SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I^o, q. 3 à 26.

⁵⁷ — Cf. R. P. DEL PRADO, *De Veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Fribourg, (Suisse), 1899-1906.

der si la création a commencé dans le temps⁵⁸, mais elle affirme, en tout cas, que si le monde durait depuis toujours, c'est qu'alors la création aurait eu lieu depuis toujours. Car tout ce qui est, et qui n'est pas DIEU, ne peut être que créé, c'est-à-dire causé selon *tout son être*; et DIEU seul, étant la cause universelle et toute-puissante, a le pouvoir de créer; et il crée avec la plus absolue liberté, nullement pour recevoir, uniquement pour donner, parce qu'il suffit lui-même, pleinement et infiniment, à la perfection de sa bonté; et si l'effet de l'acte créateur a, comme nous le savons par la Révélation, commencé dans le temps, l'acte créateur lui-même qui ne fait qu'un avec l'essence divine, le libre choix par lequel DIEU veut et aime ses créatures, est éternel comme DIEU; et si les choses continuent d'avoir l'être, et si les choses agissent et sont causes à leur tour, et si nous pensons, et si nous aimons, et si nous voulons librement, c'est que DIEU conserve positivement l'être des choses, par la même action qui les a créées, et qu'il agit en tout ce qui agit, étant présent par son action au plus intime de chaque chose, opérant lui-même au plus intime de chaque chose, mouvant lui-même, à titre de premier moteur, toute chose, toute pensée, tout amour, toute volonté, puisque c'est Lui qui *fait être* tout ce qui est.

Ce qui nous permet, enfin, de parler de DIEU, de le nommer, de le connaître, c'est que l'être et les notions qui s'y rattachent, l'un, c'est-à-dire l'être en tant qu'indivisé, le vrai, c'est-à-dire l'être en tant que saisi par l'intelligence, le bon, c'est-à-dire l'être en tant qu'objet de la volonté, etc., sont des notions qui débordent tout genre ou toute catégorie de choses, et qui, par suite, n'impliquent dans leur essence aucune limitation. Ces notions, qu'on appelle à cause de cela transcendantales, se disent de tout ce qui est; par conséquent, elles n'appartiennent en propre à aucune espèce d'êtres; on les dit des uns et des autres *par analogie*, on dit qu'un homme est bon à sa manière comme on dit qu'un fruit est bon à sa manière ou qu'une parole est bonne à sa manière, et il faut bien que l'être soit une notion essentiellement analogique, puisque les choses qui sont différent réellement les unes des autres, et que toutes, néanmoins, elles sont, elles ont vraiment et proprement l'être. Dès lors nous pouvons attribuer à DIEU, vraiment et proprement, toutes les réalités ou perfections de l'ordre transcendantal, telles que l'être ou qui se définissent par relation à l'être, bien que nous en ayons d'abord tiré l'idée de la considération des créatures.

Tandis que les réalités essentiellement enfermées dans un genre et qui impliquent dans leur définition une imperfection, une limitation, ne peuvent se dire de DIEU que d'une manière métaphorique, comme lorsqu'on dit que DIEU est un lion, un feu, un torrent, un rocher, une source d'eau vive, parce

⁵⁸ — *Sum. theol.*, I^a, q. 46, a. 2. Sur la création et la conservation des choses, *vd.* I^a q. 45 & qq. 104 et 105.

que tout ce que ces choses, ce que toutes choses ont de beau et de parfait existe éminemment en DIEU, mais a en lui une *formalité* qui nous est inconnue, — les réalités de l'ordre transcendantal, être, unité, vérité, intelligence, volonté, etc., se disent de DIEU en propre, en raison même de leur valeur essentiellement analogique. Ces perfections existent en DIEU *formellement-éminemment*⁵⁹.

Mais le *mode* dont ces réalités existent en DIEU, ce mode qui est infini, ce mode qui est celui de l'Être même subsistant, comment, de quelle manière, à quel point DIEU est, DIEU est vrai, DIEU est bon, cela nous ne pouvons absolument pas en avoir une idée positive, — en raison même du caractère analogique de notre connaissance. Tout ce que nous savons à ce point de vue, c'est que nos concepts sont débordés de toutes parts par la réalité divine, c'est que tout ce que nous connaissons d'une manière séparée ne fait qu'un dans la simplicité absolue de l'essence divine, c'est que notre connaissance de DIEU est foncièrement inadéquate, et que ce qu'il y a de plus vrai et de plus digne de DIEU, c'est de dire, avec saint Denys dans sa « théologie négative », avec saint Thomas et avec toute l'Église, que DIEU n'est rien de ce qui est, n'est pas comme les choses sont, n'est pas bon comme les choses sont bonnes, est au-dessus de tout être et de toute pensée.

C'est ainsi que nous connaissons DIEU par analogie, dans un miroir et comme par énigme. C'est ainsi que la sagesse chrétienne, allant d'un extrême à l'autre avec force et douceur, nous montre à la fois que DIEU dépasse à l'infini notre connaissance, par son essence, et que nous pouvons Le connaître inadéquatement, mais avec une absolue vérité, par ses créatures, Le connaître avec plus de certitude que nous ne connaissons notre frère, notre ami, notre propre cœur⁶⁰; comme elle nous montre à la fois l'ineffable transcendance de la nature divine et la souveraine immanence de l'opération divine; comme elle nous montre à la fois la sainteté très redoutable et la miséricorde surabondante de Celui qui est⁶¹.

Mais en tout cas c'est toujours l'idée d'être qui est notre lumière. C'est par elle que nous donnons à DIEU le nom qui lui convient par excellence, et que nous voyons sa distinction absolue d'avec le monde; c'est par elle, à cause de sa valeur analogique, que nous pouvons fonder notre connaissance de DIEU sans donner la moindre prise ni à l'agnosticisme ni au panthéisme.

⁵⁹ — Sur cette question, *vd. Sum. theol.*, I^a, q. 12 & q. 13. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, t. I. Log. II P., q. 13 & 14; GARRIGOU-LAGRANGE, *La valeur transcendante et analogique des notions premières (Revue thomiste, 1912-1913)*.

⁶⁰ — Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, art. DIEU, col. 1086, 1087; *le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. (Paris, Beauchesne, 1909), pp. 145-152.

⁶¹ — Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 21, a. 4.

LA PUISSANCE OBÉDIENTIELLE

Jacques Maritain. *Antimoderne*. Paris, La Revue des Jeunes 1922, pp. 100-102

D'une manière générale, on appelle *puissance obédientielle* la puissance passive, la potentialité qui se trouve en toute chose créée d'être amenée par la puissance active de DIEU, du Premier Agent, à tout effet qu'il plaira à DIEU. Cette puissance obédientielle n'est dans les choses aucune formalité déterminée, elle ne constitue en elles aucun principe d'action⁶², précisément parce qu'elle se rapporte à des effets qui dépassent la nature; mais elle est bien réelle, et elle représente au plus profond des choses comme une inépuisable réserve d'obéissance à leur Principe: obéissance qui a sa source dans les choses mêmes, et qui, loin de les forcer, manifeste la spontanéité, et l'espèce de véhémence avec laquelle toute nature créée est prête à répondre à son Créateur, *non trepide, non tarde, non tepide*. Lorsqu'une créature est amenée par DIEU à agir dans le plan surnaturel, elle est donc libre, et libre au plus haut degré dont elle soit capable. C'est pourquoi le miracle n'est jamais *contre nature*⁶³, c'est pourquoi la créature intelligente n'est jamais plus libre, et en un sens plus naturelle, que lorsque la grâce vient en elle achever la nature.

La puissance obédientielle s'étend à tout ce qui n'implique pas contradiction. L'intelligence étant faite pour l'être en général, sans restriction, il n'implique pas contradiction qu'elle puisse être élevée surnaturellement à vision de l'Être par soi, de la Vérité première. Elle est donc en puissance obédientielle d'être amenée par DIEU à la lumière de gloire et à la vision béatifique. Lorsqu'elle verra ainsi DIEU face à face, elle sera transformée en lui, elle adhèrera à lui invinciblement, mais plus que jamais, elle sera libre de toute contrainte, car c'est d'elle-même et des profondeurs de sa vitalité, c'est de son être, de son être immensément enrichi, qu'elle ira à DIEU. Dans cette plénitude de soumission à l'Être, elle aura la plénitude de sa spontanéité.

Dès ici-bas, enfin, elle est en puissance obédientielle d'être amenée à la grâce et à la foi. Mais alors c'est déjà, comme dans la vision béatifique, à la vérité première, à DIEU même qu'elle adhère, et c'est à lui seul qu'elle est directement soumise, car, selon le texte admirable de saint Thomas⁶⁴:

⁶² — Saint THOMAS, *Quæst. disp. de Virtut.* a. 10 ad 2^{um}.

⁶³ — Saint THOMAS, *Sum. contra Gentiles*, III, 100.

⁶⁴ — *In Joan.*, c. 4, lect. 5, n° 2.

« Lorsque la raison naturelle, le témoignage de la Loi et des prophètes, la prédication des Apôtres et de leurs successeurs, ont conduit un homme comme par la main, jusqu'à l'acte de foi, alors cet homme peut dire qu'il ne croit pour aucun des motifs précédents, ni à cause de la raison naturelle, ni à cause du témoignage de la loi, ni à cause de la prédication des hommes, mais à cause seulement de la Vérité première elle-même » qui lui parle en personne. Sous l'impulsion de la volonté mue par la grâce, mais non nécessitée par elle, l'intelligence adhère donc à la vérité révélée. Et elle n'est jamais plus libre et plus spontanée que dans cet acte d'adhésion. [...] Ce n'est pas dans la misère et dans la solitude du naturalisme, c'est dans la fécondité du contact avec la vérité divine, en se réglant et en se mesurant sur DIEU, que l'esprit a sa pleine spontanéité.

Il est donc bien vrai que la philosophie scolastique, en tant qu'elle est la philosophie soumise à la parole de DIEU, nous donne, et elle seule, la liberté de l'esprit.

LA NATURE HUMAINE

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 236-254

L'ÂME ET LE CORPS DANS LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Quant à la philosophie chrétienne, elle n'est pas la philosophie du temps, mais la philosophie de l'être. Et c'est en fonction de l'être, objet formel de l'intelligence, qu'elle connaît la distinction et l'union de l'âme et du corps.

La substance. — L'idée de *substance* est la détermination première, et absolument nécessaire, de l'idée d'être. La substance est ce à quoi il appartient proprement d'être, ce à quoi il appartient d'avoir l'existence en soi. S'il n'y a pas de substance, s'il n'y a rien qui ait l'être en soi, à coup sûr il n'y a pas d'être, cela est bien clair.

La substance étant objet de perception intellectuelle, étant saisie par l'intelligence — par l'intelligence seule — à l'occasion d'une perception des sens ou de la conscience, on comprend sans peine que les sensualistes, qui ne tiennent pour vrai que ce qui tombe sous l'observation sensible, regardent la substance comme une fiction philosophique ; on comprend aussi que la philosophie nouvelle, qui pense avec les sens ou l'imagination, considère la substance comme une image spatiale arbitrairement isolée et solidifiée, comme un cadre vide, un milieu inerte, un fil à enfiler les phénomènes, un « morceau de matière » situé sous les phénomènes, bref, pour parler avec la bonne grâce de W. James, comme un bouche-trou théorique, et s'emploie avec une singulière ferveur à bannir l'idée de substance de la pensée humaine⁶⁵. En réalité, cette idée ne se rapporte nullement à l'espace et au continu sensible, elle se rapporte uniquement à l'être. La substance est tellement l'être, objet formel de l'intelligence, dans son acception première et absolument indispensable, qu'en prétendant expulser de la philosophie la substance, les phénoménistes en ont simplement expulsé l'accident. Dans la doctrine phénoméniste, il n'y a plus que des substances, qu'on appelle *sensations, images, états de conscience*, etc., il n'y a plus que des milliers de petites substances imaginaires entre lesquelles on a partagé notre moi.

⁶⁵ — Cf. W. JAMES, *Philosophie de l'expérience*, p. 200 ; LABERTHONNIÈRE, *Annales de Philosophie chrétienne*, novembre 1910, p. 178. M. Bergson ne voit dans l'idée philosophique de la personne que l'idée d'un *moi amorphe* (*L'Évolution Créatrice*, p. 3).

Quant à ceux que séduisent le devenir pur et le changement sans rien qui change, ils pensent malgré eux « substance » quand M. Bergson leur parle « durée », « moi profond », « courants de conscience », etc. Mais c'est au prix d'un flagrant contresens, car la philosophie bergsonienne exclut radicalement l'idée de substance ; il y a loin de cette idée à ce que M. Bergson appelle le « ronron continu et le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde »⁶⁶, remplaçant comme toujours, sous prétexte de données immédiates, la *réalité* objet d'intelligence par ce qui *apparaît* aux sens ou à l'introspection.

Si les adversaires de l'idée de substance comprennent d'ordinaire fort mal cette idée, ils comprennent encore beaucoup plus mal l'idée d'accident. En sorte que c'est à l'accident que la substance doit d'avoir tant d'ennemis !

Lorsque nous pensons à un être, nous pensons tout d'abord à une chose qui est, à une nature ou essence qui a l'existence en elle-même, c'est-à-dire à une substance. Mais l'observation nous montre qu'il y a beaucoup de réalités – couleur, son, mouvement, états de conscience, etc., – qui ne répondent pas à cette idée, qui ne sont pas des choses subsistantes, qui modifient, complètent, achèvent une autre chose dans laquelle elles ont l'être. C'est ainsi que Pierre et Paul peuvent être musiciens ou philosophes ; qu'ils le soient ou non, ils ne seront ni plus ni moins tel être humain ; la science habituelle de la philosophie ou de la musique est une réalité qui ne se suffit pas à elle-même pour exister, mais qui s'ajoute à la réalité, déjà pleinement constituée dans l'ordre de la substance, de tel ou tel être humain.

L'intelligence élabore alors un nouveau concept, taillé sur mesure, comme dit M. Bergson, le concept d'une nature ou essence à qui il n'appartient pas d'exister en elle-même, mais en autre chose, d'une réalité de surcroît, incapable de posséder l'existence en soi, mais apte toutefois à enrichir merveilleusement le sujet avec lequel elle forme un tout d'autant plus un qu'elle lui est unie par son être même, par l'acte d'exister qu'elle reçoit en lui. Ce quelque chose qui n'est pas proprement *un être*, mais plutôt *d'un être*, c'est l'accident. Si on comprenait convenablement le concept d'accident, on éviterait l'erreur qui consiste à traiter les états de conscience comme des choses toutes faites, comme de petites substances juxtaposées entre elles ou incrustées dans une autre, et on s'épargnerait aussi de reprocher doctement cette même erreur à l'intellectualisme aristotélicien.

Quant à l'idée de substance, une fois l'idée d'accident précisée, elle se précise à son tour. La substance d'une chose étant ce qui constitue cette chose dans l'être ou dans l'existence, – si elle changeait comme telle, c'est que la chose en question cesserait d'être ; tant que la chose est ou existe, la substance comme telle ne peut donc changer en aucune manière.

⁶⁶ — *La Perception du Changement*, p. 27.

De plus, une chose étant, et étant ce qu'elle est, aussi bien dans son ensemble que dans chacune de ses parties, la substance comme telle, ce qui constitue la chose dans l'être, doit nécessairement être tout entière dans le tout et dans chacune des parties; une goutte d'eau n'est ni plus ni moins eau que l'océan; c'est ce qu'exprime l'adage scolastique: *remota quantitate, substantia remanet indivisibilis*.

Il s'ensuit que la substance comme telle est un pur intelligible, elle n'est rien en elle-même de ce qui rend les choses visibles et sensibles, muables et divisibles. Mais elle est l'être premier de la chose, et ce qui donne d'être à tous les accidents, quantité, qualité, etc. Loin d'être un milieu vide, un cadre à phénomènes, elle est l'être même d'un chacun dans sa permanente actualité, dans son unité essentielle, dans son irréductible et fondamentale réalité, dans son originalité spécifique et individuelle, si peu vide et si peu inerte qu'elle est la source de toutes les facultés, de toutes les opérations, de toute l'activité et de la causalité du sujet.

Il semble que cette division en substance et accident soit une suite de la condition même de l'être créé. Les choses créées ne peuvent pas remplir du premier coup tout leur être, et elles comportent divers degrés dans l'être même. Tout ce qu'elles ont de perfection, elles ne peuvent l'avoir immédiatement et totalement achevé, du seul fait qu'elles ont leur nature; et de là vient leur composition métaphysique, de là vient qu'il y a en elles puissance et acte, substance et accident: distinctions qui en supposent une autre encore plus profonde, et qui tiennent en définitive à ce qu'en DIEU seul l'essence et l'existence ne font qu'un, sa nature ou divinité est la même chose que son acte d'être, tandis que dans la créature l'essence et l'existence sont nécessairement distinctes, puisqu'elle n'est pas l'Être par soi.

La substance corporelle. — Considérons une substance corporelle, une goutte d'eau par exemple. Nous pouvons la diviser, en sorte qu'au lieu d'une goutte nous en aurons dix ou vingt, qui seront également de l'eau, qui auront exactement la même nature, et qui ne différeront que numériquement. Qu'il y ait ainsi plusieurs *individus* de même nature *spécifique*, cela suppose nécessairement que ce *qui les fait être* de telle nature spécifique se retrouve identique en chacun d'eux; mais s'il n'y avait pour les constituer que ce principe d'être identique, ils ne pourraient être plusieurs. Il y a donc en eux un autre principe d'être, qui ne les fait pas être de telle nature, qui ne les détermine en aucune manière, mais qui est seulement déterminable, et qui fait que le principe d'être déterminant peut être multiplié en une pluralité d'individus.

De même, une goutte d'eau peut être décomposée en hydrogène et oxygène, qui sont des substances d'une autre nature spécifique que l'eau. Avant la décomposition, l'hydrogène et l'oxygène n'existaient donc pas dans l'eau avec leur nature propre, le principe d'être qui les fait être hydrogène et

oxygène, qui les détermine à telle ou telle essence, n'était pas là⁶⁷; ils ne pouvaient exister dans l'eau que selon un autre principe d'être, nullement déterminant, uniquement déterminable.

De même enfin une substance corporelle peut se transformer en une autre, comme il arrive lorsqu'un aliment est assimilé par un être vivant. Dans cette transformation d'une substance en une autre, le principe qui la déterminait à être telle ou telle essence disparaît donc, et le sujet du changement ne peut être qu'un principe d'être nullement déterminant, uniquement déterminable.

Le premier de ces deux principes d'être, celui qui fait être, celui qui détermine à telle ou telle essence spécifique, celui qui détermine tout ce que le sujet a d'être et par conséquent d'activité, on l'appelle *forme substantielle*; l'autre principe d'être, celui qui est déterminé, celui qui permet la multiplicité numérique, la composition élémentaire et les transformations substantielles des choses corporelles, on l'appelle *la matière première*, ce avec quoi quelque chose est fait et qui n'a par soi-même aucune détermination. Ces mots sont empruntés de ce qui se passe dans l'ordre de l'être accidentel, comme lorsqu'un sculpteur détermine une *matière*, du marbre par exemple, à telle ou telle *forme* accidentelle; mais ils se rapportent, comme on l'a vu, aux principes constitutifs de l'être, de la substance des choses corporelles. Tandis que les substances toutes spirituelles, comme les Anges, sont de pures formes subsistant en elles-mêmes, toutes les substances corporelles sont composées de *matière première* et de *forme substantielle*; et cela dans leur être même: c'est par la composition de ces deux principes que les choses corporelles *sont*. La matière qui reçoit une forme accidentelle peut avoir telle ou telle nature, être du marbre par exemple, avant d'être telle statue. Mais la *matière première*, qui reçoit la forme substantielle, c'est-à-dire qui reçoit le principe qui fait qu'une chose est, et est de telle nature, ne peut évidemment avoir par elle-même aucune forme, aucune détermination, aucune nature (sinon elle serait le composé de matière et de forme, elle ne serait plus la matière). D'où il suit que la matière première ne peut jamais, en aucun cas, exister seule; elle n'existe que dans le composé de matière et de forme, elle n'est pas un être, elle n'est qu'un principe d'être, principe de pure passivité, de pure potentialité, de pure indétermination, simple puissance à être. Remarquons maintenant que dans les substances corporelles sans âme intelligente, la forme substantielle ne peut pas non plus exister sans la matière; en sorte que ces substances sont, qu'elles ont l'être, du fait de

⁶⁷ — Sans doute la forme substantielle des éléments existe *virtuellement* dans le composé, mais c'est en ce sens que toute forme supérieure contient en elle la perfection et la vertu des formes inférieures, et que la forme du composé est précisément plus élevée dans la hiérarchie des formes que les formes des éléments. (Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 76, a. 1, *ad* 4; *de Anima*, q. 1, a. 9, *ad* 1; *De natura materiæ*, c. 8; *De mixtione elementorum*).

l'union ou de la composition de deux principes d'être, de deux moitiés d'être pour ainsi parler, absolument incapables d'être ou d'exister séparément. — L'accident *quantité*, notons-le aussi, convient aux substances corporelles en raison de la matière. L'accident *qualité*, en raison de la forme.

La substance corporelle vivante. — Si nous passons maintenant aux êtres vivants, nous constatons qu'ils diffèrent des corps inorganisés en ce qu'ils peuvent *se mouvoir eux-mêmes*, en ce que leur activité, au lieu d'être tournée uniquement vers le dehors, se termine à eux-mêmes et concourt ainsi à leur propre perfectionnement. La vie, qui n'est pas quelque chose de surajouté à l'être des vivants, mais qui est cet être lui-même, — selon la formule scolastique, *pour les vivants vivre c'est être*, — la vie constitue donc un degré supérieur de l'être. Et l'on appelle d'un nom spécial, du nom *d'âme*, la forme substantielle des corps vivants. — Mais dans tous les vivants matériels autres que l'homme, cette âme est toute plongée dans la matière, tout comme la forme substantielle des corps non vivants; elle ne peut pas être, elle ne peut pas agir sans la matière qu'elle informe, elle est donc incapable de subsister après la mort du végétal ou de l'animal, elle n'est pas un être, elle n'est qu'un principe d'être.

Au surplus, la considération des vivants tout seuls suffit à démontrer avec évidence l'existence en eux d'une âme forme substantielle, cela en raison des fonctions de nutrition, (impossible autrement que la substance du vivant demeure une et identique, malgré le renouvellement perpétuel de ses éléments matériels), et en raison des fonctions de croissance, de reproduction, et, pour les animaux, de sensation, qui, comme Driesch le montrait encore récemment dans d'admirables travaux expérimentaux⁶⁸, ne peuvent absolument pas s'expliquer par n'importe quelle *machinerie* d'agents physico-chimiques.

L'homme. — Arrivons enfin à l'homme. L'homme est une substance, une substance corporelle, une substance vivante, une substance intellectuelle. Cette substance est une, c'est le même être, c'est le même moi qui pense, et qui sent, et qui vit. Donc cette substance, comme toute substance corporelle, est un composé de matière première et de forme substantielle; comme toute substance corporelle vivante, elle est composée d'un corps et d'une âme, principe d'être et de vie, et ici, chez l'homme, principe d'intelligence aussi, puisque la forme substantielle est le principe déterminant de toute l'activité comme de l'être du sujet⁶⁹. — Mais cette âme, contrairement aux âmes des

⁶⁸ — Cf. DRIESCH, *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge* (Leipzig, Engelmann); *Die organischen Regulationen*; *Philosophie des Organischen*, Bd I, pp. 119-148 et Bd II, pp. 67-76.

⁶⁹ — Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 7, a. 1.

autres vivants, n'est pas seulement un principe substantiel; elle est une substance, un être, elle est *subsistante*⁷⁰.

Pourquoi? Parce que l'âme est le principe de l'intelligence. Or l'opération de l'intelligence n'a absolument rien de corporel, elle est en elle-même absolument pure et indépendante de toute matière, parce qu'elle porte sur les natures des choses corporelles, *quelles qu'elles soient*, tandis que toute opération où la matière intervient est limitée par là même à une certaine catégorie d'objets matériels, comme il arrive pour les opérations des sens, qui perçoivent seulement ce dont l'action convient à la constitution physique de l'organe. L'opération de l'intelligence est encore absolument immatérielle, parce qu'elle porte sur l'être, sur l'essence des choses, par le moyen d'une idée abstraite et universelle, dégagée, comme nous l'avons vu à propos de l'abstraction, de toute matérialité; enfin parce que l'intelligence, par la réflexion, revient entièrement sur elle-même, ce que tout agent matériel est essentiellement incapable de faire. Mais ce qui agit d'une opération propre et indépendante a nécessairement un être réel et existant en soi, d'autant que tout être agit selon qu'il est. Donc l'âme humaine, principe de l'opération intellectuelle, est vraiment une substance, un être, un être subsistant. Elle n'a pas besoin de la matière pour être; elle est une substance *spirituelle*.

Au surplus, la considération de l'homme tout seul suffit à démontrer avec évidence l'existence de l'âme forme substantielle; en effet l'homme est un être intelligent, et le principe de l'intelligence, comme nous venons de le voir, est indépendant de la matière dans son être et dans son opération, il est spirituel. Mais lorsque nous disons que quelqu'un pense, fait un acte d'intelligence, ce n'est pas d'une manière accidentelle, selon qu'il est grand ou petit, soldat ou musicien, c'est évidemment selon qu'il est homme, selon ce qu'il est, selon son essence, que nous lui attribuons cet acte. Est-ce donc selon tout lui-même, comme s'il n'était qu'intelligence, que cet homme pense, comme le croyaient Platon et Descartes? Assurément non, car c'est le même homme qui pense et qui sent, et il n'y a pas de sensation sans corps. Donc le corps aussi fait partie de l'homme. Dès lors le principe de l'intelligence n'est pas tout l'homme: il est une partie de l'homme, mais une partie essentielle, une partie de sa substance. Et parce que l'homme n'est pas un agrégat ou un tout accidentel, mais un seul tout de nature, *un* être, une substance *une*, et qu'une substance composée, si elle n'est pas un agrégat, si elle est *une*, ne peut être composée que d'un principe purement potentiel n'ayant déjà en soi aucune nature déterminée, aucun acte, — c'est bien là la matière première, — et d'un autre principe qui soit l'*acte* par lequel cette substance a l'être, — c'est bien là la forme substantielle, — il faut dire avec

⁷⁰ — *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 2.

saint Thomas que l'intelligence, que l'âme, principe de l'opération intellectuelle, est la forme du corps humain⁷¹.

Admirable démarche de la pensée scolastique ! C'est en se fondant sur *l'unité* de l'homme, substance corporelle intelligente, qu'elle distingue en lui deux principes, incomplets chacun, et dont l'union fait *l'être* humain. Impossible de distinguer plus profondément l'âme et le corps, puisqu'ils sont opposés selon toute leur nature. Impossible de les unir plus étroitement, puisqu'ils constituent une seule essence et un seul être. Le corps *n'est pas*, ne peut pas être sans l'âme. Il n'est pas une machine une fois faite qui reçoit ensuite la vie, et que l'âme dirige du milieu du cerveau, tel le fontainier de Descartes, « qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ses machines⁷² ». Être pour lui, c'est vivre du seul fait qu'il est, il est vivant et organisé, parce que ce qui le fait être, c'est l'union de la matière première, en elle-même simple puissance à être, à l'âme qui l'informe, et qui, étant dans le corps à titre de forme substantielle, est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Quant à l'âme, elle est spirituelle et subsistante, elle est une substance, elle peut être sans le corps, mais sans le corps elle est une substance *incomplète*, parce qu'elle a dans sa nature, non

⁷¹ — *Sum. theol.*, I^o, q. 76, a. 1. Cf. le commentaire de CAJETAN (n^o 31).

Bien que le Concile de Vienne dans sa définition sur l'âme humaine : « Definientes, ... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumperit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus » (DENZINGER, éd. 1888, 409), confirmée par le V^e Concile de Latran (DENZ. 621), et par les lettres apostoliques de Pie IX, en 1857, au cardinal Geissel, contre les livres de Günther : « ... ut anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediata corporis forma » (DENZ. 1509), n'ait pas entendu imposer le sens strictement aristotélicien du mot *forme* (cf. la lettre que Pie IX fit écrire le 5 juin 1877 au recteur de l'Université de Lille, et que cite VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. 1., p. 261), — il n'en est pas moins vrai que cette définition, excluant toute doctrine qui nierait « l'unité substantielle de la nature humaine, qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable » (même lettre), ne trouve en fait, dans la philosophie, aucune doctrine qui lui corresponde pleinement, sinon la doctrine aristotélicienne de la *forme*.

À un autre point de vue l'Église tient que l'âme humaine se distingue essentiellement de l'âme des brutes par l'intelligence ou la raison, et que chaque âme humaine est immédiatement créée par DIEU (selon ce que dit le Pape Léon IX : « animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam... credo et prædico. Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem. » LABBÉ, t. XI, édition 1730, p. 1346. Cf. DENZ. 296). Enfin « *ratiocinatio* Dei existentiam, *animæ spiritualitatem*, hominis libertatem, *cum certitudine* probare potest. » (Proposition soumise le 11 juin 1855, par la Congrégation de l'Index, à la signature de M. Bonnetty. DENZ., 1506); de même la Congrégation des Évêques et des Réguliers fit promettre à l'abbé Bautain « de ne jamais enseigner qu'avec la raison toute seule on ne puisse *démontrer* la spiritualité et l'immortalité de l'âme. » (DE RÉGNY, *L'abbé Bautain*, pp. 336-338.)

Tous points où le bergsonisme se montre incompatible avec la doctrine de l'Église.

⁷² — Éd. Cousin, p. 349.

seulement de pouvoir exercer les opérations spirituelles de l'intelligence et de la volonté, mais encore d'informer substantiellement un corps. Ainsi l'âme seule n'est pas l'homme, la personne humaine⁷³. La personne humaine, c'est la substance complète, composée de l'âme raisonnable et du corps, substance complète qui, (se trouvant en fait, au surplus, définitivement actée par la *subsistence* et l'existence), constitue vraiment une *personne*, parce qu'elle est intelligente et maîtresse de ses actes ; au point que l'âme séparée, – privée au reste de l'exercice des facultés sensibles, qui ne sont pas sans le corps, – ne peut pas, étant une substance incomplète, être appelée une *personne* : c'est ainsi que la philosophie pose la pierre d'attente du dogme révélé de la résurrection des corps.

Nous voilà loin de l'absurde mépris du corps et des facultés sensibles professé par les spiritualistes outrés de l'école de Descartes ou de Platon. Mais en même temps tout ce que l'homme a d'être, de vie, d'actualité, il le tient de son âme, et cette âme est une substance immatérielle. Doctrine vraiment amie de la vérité et de la paix, vraiment humaine, vraiment digne de la foi chrétienne, qui honore tout ce que DIEU a fait, et qui adore partout l'ordre que DIEU a mis dans les êtres, cet ordre qui est un « vestige de l'Esprit-Saint sous sa raison d'Amour. »

Il suit de cette doctrine que l'âme de chaque homme est immédiatement créée par DIEU, en sorte que son infusion dans le germe rend ce dernier proprement humain ; car étant immatérielle, elle ne peut être faite de rien de préexistant, et elle ne peut pas non plus émaner de l'âme des parents, l'âme comme toute forme subsistante étant simple et indivisible ; elle est donc faite *ex nihilo*, c'est-à-dire créée.

Il suit aussi que l'âme humaine est incorruptible ou immortelle. DIEU sans doute peut, de puissance absolue, l'annihiler. Mais de puissance ordonnée il ne, le peut pas, car « étant l'auteur de la nature, il ne saurait retirer aux choses ce qui convient à leurs natures⁷⁴ ». Or, d'elle-même, l'âme, dès l'instant qu'elle est, ne peut plus cesser d'être. Elle ne peut pas en effet se corrompre par occasion, du fait que le corps se corrompt, car elle est subsistante, ni se corrompre de soi, parce qu'elle est simple, et parce que, étant une forme ou un acte, elle possède l'être en raison d'elle-même. « Tout être, ajoute saint Thomas⁷⁵, tend naturellement à être selon qu'il convient à sa nature ; et dans les natures douées de connaissance, ce désir se proportionne à leur connaissance. Or le sens ne connaît l'être que déterminé à tel lieu et à tel moment, rivé au présent. L'intelligence au contraire, saisit l'être d'une façon absolue et selon qu'il domine toutes les diversités du temps. De

⁷³ — *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 4.

⁷⁴ — II *Contra Gentes*, c. 55.

⁷⁵ — *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 6.

là vient que tout être intelligent désire, d'un désir de nature, être toujours. Et parce qu'un désir de nature ne saurait être frustré, il s'ensuit que toute substance intellectuelle est incorruptible, immortelle. »

Quant aux opérations de l'âme humaine, elles ne sont pas de l'ordre de la substance, parce qu'il n'y a absolument que DIEU, l'Être par soi, dont l'opération soit la substance. Elles sont donc de l'ordre de l'accident, et par conséquent elles procèdent de puissances ou de facultés qui sont des accidents distincts de la substance de l'âme⁷⁶. Voilà pourquoi on ne peut pas dire, avec Descartes, que l'âme soit la pensée, ni, avec M. Bergson, que l'âme soit la mémoire. Elle a la mémoire ; elle a la pensée. — Parmi ces puissances, les unes n'ont d'action que sur le corps auquel l'âme est unie, ce sont les puissances végétatives et locomotrices ; par les autres l'âme connaît tout corps sensible, ce sont les puissances sensitives, sens externes et sens internes, et elle se porte vers ce qu'elle connaît ainsi, c'est l'appétit sensitif ; toutes ces puissances sont des facultés, non pas de l'âme seule, mais du composé, âme et corps : ce n'est pas l'âme seule qui voit, c'est l'organe animé qui voit.

Par les autres puissances enfin, l'âme atteint un objet vraiment universel, non pas seulement les corps sensibles, comme par les sens, mais, d'une façon universelle, tout être : c'est l'intelligence. Et elle se porte vers ce qu'elle connaît ainsi, c'est l'appétit intellectif ou la volonté. Ces puissances-là sont des puissances de l'âme seule, des puissances inorganiques, toutes spirituelles. Et par elles l'âme peut connaître et aimer DIEU, et elle est apte à recevoir la vie de la grâce, et elle est en puissance à recevoir un jour la disposition surnaturelle que saint Thomas appelle la lumière de gloire, et qui la rendra capable de voir DIEU face à face.

Avec sa merveilleuse diversité de puissances, l'homme est ce qu'il y a de plus complexe au monde. C'est qu'il est le plus élevé et le plus parfait des êtres matériels, les formes substantielles qui par leur union à la matière, constituent les substances corporelles, étant d'autant plus excellentes qu'elles sont moins immergées dans la matière et qu'elles la dépassent davantage par leur opération, et se distribuant ainsi dans une hiérarchie ascendante : formes des corps simples ou éléments, des mixtes, des composés organiques, des végétaux, qui vivent d'une vie toute matérielle, des animaux, qui ont déjà la connaissance mais une connaissance rivée au particulier et à la matière, de l'homme enfin, qui a l'intelligence.

Par l'intelligence, dont l'être et l'opération sont immatériels et qui perçoit les vérités éternelles, l'homme émerge au-dessus de la matière et du temps — *intellectus supra tempus* — et prend déjà place, en quelque manière, dans l'éternité. Et tandis que les êtres qui sont au-dessous de lui n'ont pour fin que des biens particuliers, lui a pour fin le bien absolu, et il est apte à

⁷⁶ — *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 1.

atteindre la béatitude. Mais aussi l'homme est au degré le plus bas parmi ceux à qui convient la béatitude ; il est la moins parfaite et la plus humble des natures spirituelles. « C'est pour cela que l'âme humaine a besoin d'opérations multiples et diverses. Les Anges, eux, ont une moins grande diversité de puissances. Et DIEU n'a d'autre action ou d'autre puissance que son essence même.⁷⁷ »

C'est ainsi, c'est par cette *admirable connexion des choses*, que, selon le mot de saint Thomas, l'âme humaine est « une sorte d'horizon et comme le confin du monde corporel et du monde incorporel⁷⁸ ». C'est ainsi qu'en l'homme concourent et se retrouvent les vertus et les activités des corps et des esprits, et que, rassemblant en lui, pour ainsi dire, l'univers matériel, dont il est le chef, et réfléchissant dans son âme la lumière éternelle, il est désigné par la nature pour offrir librement à DIEU, au nom de tous les êtres, le sacrifice et l'action de grâces.

⁷⁷ — *Sum. theol.* I^a, q. 77, a. 2.

⁷⁸ — *Cont. Gentes*, lib. II, cap. 68.

LE MYSTÈRE DE LA LIBERTÉ

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 261-263 ; 276-295

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Nous avons vu que la philosophie nouvelle dissout les vérités concernant la nature humaine, la personne de l'homme et son âme immortelle, dans la fluidité du devenir pur. Reste à examiner ce qui fait de nos actes des actes proprement humains, en raison desquels, s'ils sont bons, nous sommes dits bons tout entiers, s'ils sont mauvais nous sommes dits mauvais tout entiers ; car le bien et le mal se disent des êtres *simpliciter*, absolument parlant, en tant que ceux-ci ont ou n'ont pas l'achèvement ou l'accomplissement d'être que requiert leur nature, et c'est l'opération, l'action propre de chacun, qui constitue la perfection qui doit l'achever ainsi, et pour ainsi dire le consommer dans l'être, — il nous reste à examiner la liberté, le libre arbitre de l'homme.

Le seul argument vraiment digne d'attention qu'on puisse apporter contre l'existence de la liberté humaine, c'est l'argument du déterminisme psychologique, tel que l'a formulé Leibnitz par exemple. Cet argument, qui va ébranler, comme les arguments de Parménide contre le mouvement, la raison humaine dans ses plus intimes profondeurs, consiste à dire que si le libre arbitre existe réellement, c'est que la volonté se détermine sans motifs, donc sans raison suffisante ; l'acte libre serait donc un acte sans raison d'être, la liberté serait le pouvoir d'agir sans raison, sans motif, ou malgré les motifs, et par conséquent la liberté est strictement impossible, parce que le principe de raison d'être, qui ne peut être nié, nous l'avons vu dans un précédent chapitre, sans qu'on nie par là même le principe d'identité, le principe de raison d'être exige que tout ce qui est, ait sa raison suffisante : on ne pourrait ainsi, semble-t-il, affirmer la liberté qu'à condition de nier l'être, objet formel de l'intelligence, et de supprimer par là toute vérité.

Par ailleurs l'existence du libre arbitre est le *fait* le plus certain qui soit. Comme en témoignent et le commandement de la loi morale en chacun de nous, et tous les principes de la vie sociale, et le consentement universel des hommes, la liberté est une donnée immédiate de la conscience, elle est perçue par une intuition aussi infaillible que l'intuition du moi-agent par la conscience ou du monde extérieur par les sens, ou de l'être par l'intelligence ; non pas que nous percevions directement par la conscience l'essence de la

volonté ni son pouvoir ; mais parce que nous percevons directement, dans l'action même ou l'opération de la volonté, que c'est nous qui donnons au motif déterminant sa valeur déterminante, et à la raison suffisante de notre acte sa complète suffisance ou son efficacité, — d'où il suit que notre vouloir n'étant ainsi déterminé par aucun des biens particuliers qui lui sont présentés, nous aurions pu, dans les mêmes circonstances, ou agir différemment ou ne pas agir.

Il semble dès lors que l'anti-intellectualisme ait la partie belle. Puisqu'il met en doute les affirmations premières de l'intelligence, puisqu'il refuse toute valeur à l'idée d'être et qu'il pose l'inintelligible au fond du réel, il n'aura aucun scrupule à détruire le principe de raison d'être avec tous les autres ; et pour avoir anéanti la raison suffisante il ne s'accusera pas de parricide, comme faisait Platon au moment de « porter la main » sur l'être et de s'attaquer à Parménide. Il n'y aura plus, dans ces conditions aucun obstacle à l'affirmation de la liberté, — (à moins peut-être que la liberté, étant *quelque chose* de positif, n'ait disparu aussi dans cette annihilation générale).

LA DOCTRINE SCOLASTIQUE DE LA LIBERTÉ

Voilà donc que l'anti-intellectualisme le plus radical, l'anti-intellectualisme bergsonien, détruit et annihile la liberté de l'homme, tout autant que l'intellectualisme de Parménide, de Spinoza, de Leibnitz et de Hegel ! Quand donc comprendra-t-on que l'intelligence seule peut corriger l'intelligence, et que pour guérir l'âme du faux intellectualisme spinoziste et hégélien, qui mesure l'être sur la pensée, et dont le dogmatisme de nos pseudo-savants n'est qu'une lointaine et pitoyable similitude, il n'y a qu'un moyen, qu'un remède : l'intellectualisme d'Aristote et de saint Thomas, qui conforme la pensée à l'être ? L'intelligence au reste est d'autant mieux en état d'établir l'existence de la liberté que c'est elle qui la fonde en réalité. La racine de la liberté tout entière, dit saint Thomas, est constituée dans l'intelligence ou dans la raison. *Totius libertatis radix est in ratione constituta*⁷⁹.

On ne saurait résumer en quelques pages la doctrine scolastique de la liberté, qui unit à la profondeur métaphysique des richesses d'analyse concrète dont les philosophes modernes, dans leur vaine gloire, n'ont pas même le soupçon. Essayons toutefois d'en voir les points essentiels⁸⁰.

⁷⁹ — *De Veritate*, q. 24, a. 2.

⁸⁰ — Nous nous sommes surtout inspirés, dans cet exposé, de l'étude du P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas*, extraite de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1907, pp. 649-673 ; 1908 pp. 5-32 (Le Saulchoir, à Kain, Belgique). Cf. aussi *Sum. theol.*, I^a, q. 82, aa. 1 & 2 ; q. 83, a. 1 ; I^a II^e, q. 10, a. 2 ; *de Malo*, q. 6, a. 1.

La liberté. — Tout appétit est une puissance par laquelle nous nous portons vers le bien que nous connaissons : que nous connaissons d'abord, soit par les sens, soit par l'intelligence, car en lui-même l'appétit est une faculté aveugle. En sorte que le désir d'une chose tout à fait inconnue est tout à fait impossible, *ignoti nulla cupido*, et que rien n'est voulu s'il n'est d'abord connu, *nihil volitum nisi præcognitum*. En sorte que la volonté est subordonnée à l'intelligence, la pratique à la théorie, l'action à la vérité, et que la volonté ne peut produire son opération sans un jugement de l'intelligence qui en soit la raison.

La volonté, en effet, est un appétit, elle est caractérisée par le désir, son acte primordial est l'amour, elle n'est pas cette imaginaire et puritaine faculté qui veut sans désirer réclamée par Thomas Reid et par Kant. Par là on comprend que la fin dernière, l'acte ultime de la volonté, ne consiste pas à produire au dehors, mais à se reposer dans la possession du bien désiré ; on comprend aussi qu'avant la *réflexion* de l'intelligence, à la simple appréhension intellectuelle d'un bien, il y ait dans la volonté des mouvements indélébiles dont nous ne sommes pas responsables.

Ce qui distingue maintenant la volonté de l'appétit sensitif, tel qu'on le trouve isolé chez l'animal par exemple, c'est que l'appétit sensitif a sa racine dans la connaissance sensible : par l'appétit sensitif l'animal se porte (spontanément, et nécessairement, selon l'ensemble de ses dispositions actuelles) vers les biens particuliers et concrets que ses *sens* lui font connaître, mais non pas sous la raison propre de bien, car le sens ne connaît pas plus le bien comme tel que l'être ou l'un comme tels ; tandis que par la volonté nous nous portons vers les choses bonnes en tant que nous les connaissons par *l'intelligence*, c'est-à-dire en tant qu'elles participent à la raison de *bien en général* ; car l'intelligence connaît le bien en tant que bien, le bien étant *id quod omnia appetunt*, ce qui a pour essence de mouvoir le désir⁸¹.

Et c'est parce que l'intelligence connaît le bien sous sa raison *universelle* de bien, le bien absolument parlant, le bien en fonction de l'être, le bien en tant qu'être désirable, — connaissance essentiellement distincte de la connaissance sensible, — c'est pour cela qu'en tout être qui a l'intelligence doit exister une faculté de désir ou d'amour essentiellement distincte de l'appétit sensitif, et qui tend au bien universel, connu par une idée, non à telles choses bonnes particulières et concrètes, connues par des sensations ou des images : c'est l'appétit rationnel ou la volonté, qui a sa racine dans l'intelligence.

⁸¹ — Le bien est ce qui a pour essence de mouvoir le désir, soit pour la plénitude d'être qu'il nous communique et qui le rend désirable en lui-même, — c'est le bien proprement dit, qu'on appelle dans l'École le *bien honnête*, — soit pour un autre bien qu'il nous procurera, — c'est le *bien utile*, qui n'est qu'un moyen, — soit pour le plaisir ou la joie que nous y prendrons, — c'est le *bien délectable*, qui n'est qu'un effet ou une répercussion de la possession d'un bien.

Ainsi la volonté est fondée dans la nature et elle est elle-même une certaine nature. Il faut donc qu'elle ait, comme toute nature, une détermination nécessaire, il faut qu'elle ait une opération qui soit produite par mode de nature, donc qui soit nécessairement déterminée, il faut qu'il y ait quelque chose qu'elle veuille *par cela même qu'elle est*, quelque chose qu'elle veuille nécessairement⁸². Au reste, s'il y a quelque chose que la volonté veuille d'une manière contingente, cela suppose forcément qu'il y a autre chose qu'elle veut d'abord d'une manière nécessaire, car ce qui est contingent, ce qui n'est pas par soi, suppose toujours avant soi ce qui est par soi, ce qui est nécessaire. Et ainsi comme il n'y a pas de mouvement sans quelque chose d'immuable, comme la grâce suppose la nature, de même la liberté présuppose la nécessité, il n'y a pas d'acte libre sans quelque acte nécessaire.

Mais qu'est-ce donc que la volonté veut ainsi nécessairement ? C'est ce qu'elle veut par nature, et sa nature est d'être l'appétit qui suit à l'intelligence ; c'est donc le bien tel qu'il est saisi par l'intelligence, le bien en tant que bien. D'où il suit, en premier lieu, que la volonté ne peut jamais vouloir le mal en tant que mal ; elle ne peut vouloir que ce que l'intelligence, à tort ou à raison, regarde comme un bien ; car elle veut le bien par cela même qu'elle est, vouloir le bien, pour elle, c'est être. En second lieu, qu'elle ne peut pas, dès l'instant qu'elle s'exerce, ne pas vouloir la fin dernière, le bien premier, pour lequel tous les autres sont voulus, c'est-à-dire le bien pleinement bien, le bien universel, le bien absolu, le bien sans mélange, la béatitude ; en sorte que nous ne sommes pas maîtres de ne pas vouloir le bonheur, et que nous ne pouvons pas remuer volontairement le doigt, sans manifester que nous sommes faits pour la béatitude, et que nous la voulons nécessairement. L'objet adéquat de la volonté, ce qu'elle ne peut pas, dès qu'elle veut, ne pas vouloir, ce qui la détermine nécessairement, c'est donc le Bien absolu.

Voilà la capacité de la volonté humaine ! Mais que résulte-t-il de là ? Si ce qui détermine nécessairement la volonté c'est le Bien absolu, il s'ensuit, cela est évident, que tout ce qui n'est pas le Bien absolu ne peut pas déterminer nécessairement la volonté. « Tout bien particulier ou partiel reste inadéquat à cette capacité infinie d'aimer⁸³. » Tout bien particulier ou partiel, tout bien créé est foncièrement incapable de mouvoir nécessairement la volonté de l'homme, de la déterminer par lui-même à le vouloir. À l'égard de tout objet qui n'est pas le Bien en soi, qui n'est pas égal à l'Être, la volonté raisonnable est *indéterminée, indifférente*.

Or c'est l'intelligence ou la raison qui est à la racine de cette indétermination foncière de la volonté à l'égard du particulier. Parce que, comme

⁸² — Cf. *Sum. theol.*, I^e, q. 82, a. 1 ; I^e II^e, q. 10, a. 1.

⁸³ — GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 15.

nous l'avons vu, la capacité universelle de la volonté est proportionnée à la capacité universelle de l'intelligence. Et parce qu'en tout bien particulier qu'elle connaît, l'intelligence voit qu'il n'est pas le Bien universel. Nous pouvons donc dire avec saint Thomas : Il est nécessaire que l'homme soit libre pour autant qu'il est de nature raisonnable⁸⁴, et encore : La racine de la liberté *comme sujet* est la volonté, mais *comme cause* est la raison⁸⁵.

En définitive, s'il y a de l'indétermination dans la volonté, c'est qu'il y a de l'indétermination dans l'être même, c'est que tout ce qui est n'est pas l'Être, et que tous les biens ne sont pas le Bien, c'est qu'aucune des choses créées n'est l'Acte pur, dans sa Perfection infinie, c'est que dans toute chose créée il y a mélange de potentialité ; et c'est que l'intelligence voit cette indétermination, cette imperfection foncière, ce mélange en toutes choses. Nier la liberté comme nier le mouvement, c'est dire que tout est acte, qu'il n'y a pas de puissance dans les choses, c'est dire que tout être est DIEU.

L'élection ou l'acte libre. — La volonté, du fait de l'intelligence, est indéterminée ou indifférente à l'égard de tous les biens particuliers. Pour bien comprendre cela, rappelons-nous que la raison des opérations de la volonté est dans l'intelligence. Mais sous quelle forme ? Sous la forme de l'opération propre de l'intelligence humaine, à savoir d'un jugement. Mais pas de n'importe quel jugement : d'un jugement portant sur un acte particulier et concret à accomplir *hic et nunc*, d'un jugement *practico-pratique*, comme disent les scolastiques. Ce jugement seul, une fois qu'il est porté, détermine la volonté, et sans ce jugement il n'y a pas d'acte volontaire possible, c'est là une thèse essentielle, que les modernes études de psychologie expérimentale⁸⁶, pour le dire en passant, ont brillamment confirmée. Et tout le problème psychologique du libre arbitre consiste dans la relation du jugement pratique et de la volonté.

Il est essentiel de distinguer ici avec les scolastiques trois espèces de jugements : en premier lieu le jugement *purement spéculatif*, celui qui ne concerne en rien l'action, par exemple : le tout est plus grand que la partie, l'homme est un animal raisonnable ; en second lieu le jugement *spéculativo-pratique*, c'est celui qui concerne l'action, mais en énonçant une vérité universelle, abstraction faite des circonstances concrètes et de la réalité individuelle de l'acte à accomplir, par exemple il faut faire le bien ; il ne faut pas tuer ; il faut aimer son prochain. Enfin le jugement *practico-pratique*,

⁸⁴ — *Sum. theol.*, I^a, q. 83, a. 1.

⁸⁵ — *Sum. theol.*, I^a II^e, q. 17, a. 1, ad 2^{um}.

⁸⁶ — Cf. notamment DÜRR, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit*, Leipzig, 1907 ; MICHOTTE et PRÜM, *Études expérimentales sur le choix volontaire* (Archives de Psychologie., t. x) ; DE LA VAISSIÈRE, *Éléments de psychologie expérimentale*, pp. 284-294 ; JAMES, *Précis de Psychologie*, pp. 572-604.

c'est celui qui commande une action déterminée, dans telles circonstances particulières et concrètes, par exemple : il faut en fait que, moi, je donne, actuellement, telle aumône à tel pauvre.

Or le jugement *speculativo-pratique*, le jugement universel, est absolument incapable de déterminer nécessairement la volonté. Pourquoi ? Parce qu'il porte sur une vérité universelle, sur une action en général à faire en général, par exemple : l'homme doit faire l'aumône, d'où il suit qu'étant homme j'ai le devoir de secourir ce pauvre *en vertu d'une loi universelle s'appliquant à l'action humaine en général*⁸⁷. Mais l'acte que j'ai à faire est un acte concret et particulier ; ce n'est pas une action humaine en général, c'est essentiellement un acte *mien*. La volonté requiert de l'intelligence, pour être déterminée à une telle action, *un décret qui porte en particulier sur cette action en tant que mienne*, en tant qu'action concrète et singulière en rapport avec ma fin, non pas en tant qu'acte humain en général. C'est dire qu'elle requiert absolument de l'intelligence un jugement *practico-pratique*.

Par ailleurs, le jugement *practico-pratique*, principe déterminant immédiat du vouloir, est, pour l'intelligence laissée à elle-même, absolument indifférent. On ne saurait trop insister sur cette vérité capitale, qui dérive de l'essence même, toute spéculative, de l'intelligence. L'intelligence est par nature, foncièrement indéterminée à formuler après réflexion, le jugement : « il me convient absolument, *hic et nunc*, de faire cet acte, de chercher ce bien particulier. » Pourquoi ? Parce que ce jugement ne porte pas sur le rapport de mon acte avec l'être ou la vérité, auquel cas on aurait un jugement *speculativo-pratique*, tel que : « il est bon, ou c'est mon devoir, de faire l'aumône, » il porte sur le rapport de mon acte considéré *hic et nunc*, avec ce qu'il me faut, à moi qui le produis. Or ce qu'il me faut, c'est le Bien, le bien absolu. Et l'acte en question n'est qu'un bien particulier, auquel par conséquent il manque quelque bien, et qui par là a raison de non-bien, il est un bien sous un aspect, un non-bien sous un autre aspect. Donc il ne me le faut pas nécessairement ; il me le faut sous un rapport, il ne me le faut pas sous un autre, il me convient d'effectuer cet acte sous un rapport, il ne me convient pas de l'effectuer sous un autre, voilà tout ce que l'intelligence seule, pure faculté de connaissance, peut me dire. Impossible qu'en usant de l'intelli-

⁸⁷ — L'intelligence sans la volonté peut donc juger que tel acte particulier, en tant qu'il contient en lui la raison d'acte humain en général, doit être accompli en vertu de la loi *universelle*, elle montre le devoir : *video meliora* (jugement spéculativo-pratique) ; mais ce jugement est insuffisant à déterminer l'action. Il faut pour cela un jugement *particulier* propre à l'acte en question, en tant que particulier, en tant que mien, et ce jugement peut être en contradiction avec le premier : *deteriora sequor* (jugement practico-pratique). Ainsi donc, dans le cas de faute morale, le pécheur juge d'une manière spéculative qu'il doit faire le bien ; c'est précisément ce qui constitue l'advertance dans le péché. Mais « à l'instant précis où il pèche, il juge pratiquement qu'il convient de pécher : *hoc simpliciter est bonum mihi hic et nunc*. » (GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 22).

gence seule je décide jamais : « il me faut, *hic et nunc*, accomplir cet acte, absolument ; ce bien sera pour moi, en fait, comme s'il était le Bien » ; cela à cause de la disproportion *infinie* qu'il y a entre le Bien absolu et ce bien particulier⁸⁸.

Mais d'un autre côté l'action, l'acte que j'accomplis, étant vraiment, non pas une création, comme dit M. Bergson, mais une production de nouveau dans le monde, ne peut être commandée que par un jugement absolu ; en agissant, en effet, je *fais être* quelque chose qui n'était pas, et j'exclus par là même de l'être tous les autres possibles ; le jugement *practico-pratique*, ce jugement incommunicable, exclusivement mien, où je m'engage tout entier, et par lequel je me dis : je dois, *hic et nunc*, effectuer cet acte, ne peut donc pas être un jugement conditionnel et relatif, il faut qu'il s'exprime dans l'absolu : *fiat !*

Et ainsi l'indétermination foncière de l'intelligence par rapport au jugement *practico-pratique* est la cause même et la racine de l'indétermination foncière de la volonté par rapport à son opération, lorsque celle-ci doit porter sur un bien particulier. L'intelligence par elle-même, en pareil cas, resterait toujours dans l'indifférence, elle ne pourrait sortir de son indétermination. Mais la volonté va-t-elle rester indifférente ? va-t-elle ne jamais vouloir, elle qui est là pour vouloir ? L'opération par laquelle elle triomphe de l'indétermination, par laquelle elle *se* détermine, c'est l'œuvre même du *libre arbitre*.

La volonté, en effet, ne peut se déterminer ainsi que par l'intelligence, sans laquelle son opération serait sans raison d'être, c'est-à-dire n'aurait jamais lieu. C'est donc la volonté qui fait passer l'intelligence du jugement *spéculativo-pratique* inapte à la déterminer, ou du jugement *practico-pratique* indéterminé, à un jugement *practico-pratique* déterminé, seul capable de la déterminer. Et l'on voit ainsi que l'opération du libre arbitre est commune à l'intelligence et à la volonté, qui font là, pour ainsi dire, corps l'une avec l'autre.

⁸⁸ — C'est ainsi, pour prendre des exemples, qu'être géomètre est bon ; mais ce n'est pas être soldat ni musicien ni poète, et par là c'est un non-bien ; c'est ainsi que faire tel acte commandé par DIEU est bon, mais ce n'est pas posséder la béatitude, et par là c'est un non-bien. Et autant l'intelligence est capable de porter d'elle-même ce jugement spéculativo-pratique : « être géomètre est préférable pour atteindre la fin que je me propose » ou « il faut toujours obéir à DIEU », et par conséquent « il me convient, *in abstracto*, d'être géomètre », ou « c'est mon devoir d'obéir à DIEU », autant, si elle est laissée à elle-même, elle est incapable, constitutionnellement, du fait de sa nature toute spéculative, de porter d'une manière absolue, en commandant le fait *in concreto*, ce jugement *practico-pratique* : « il me convient *hic et nunc*, purement et simplement, d'être géomètre », ou « il me faut *hic et nunc*, purement et simplement, obéir à DIEU. »

Mais cette opération est vraiment *libre*. Puisque l'intelligence toute seule, comme nous l'avons vu tout à l'heure, est hors d'état de se déterminer à un jugement *practico-pratique* inconditionnel, puisque laissée à elle-même, elle ne peut pas affirmer absolument : il faut, en fait, agir plutôt que ne pas agir, c'est la volonté qui interviendra pour que ce jugement soit porté ; c'est elle qui spécifie et détermine le jugement *practico-pratique*. — Mais comment sans cercle vicieux, la volonté peut-elle ainsi déterminer le jugement qui la détermine elle-même ? C'est ici le nœud même du problème du libre arbitre. La réponse est dans cet axiome d'Aristote : *causæ ad invicem sunt causæ*, les causes d'un genre différent se causent l'une l'autre. Au terme de la délibération, dans cette opération instantanée⁸⁹ qui constitue l'acte du libre arbitre, la volonté et l'intelligence se déterminent l'une l'autre, mais sous des rapports différents. L'intelligence présentant à la fois comme devant et ne devant pas être formulé le jugement : il faut agir, l'acte du libre arbitre ou l'élection « se faisant » consiste en ceci : que la volonté, à titre de cause efficiente, applique l'intelligence à juger, par exemple : il faut agir, plutôt que : il ne faut pas agir ; et qu'en même temps c'est ce jugement qui, à titre de cause formelle extrinsèque, fixe et détermine l'action de la volonté, le choix, l'élection « faite ».

*La volonté est ainsi cause de l'attrait même qu'elle subit*⁹⁰, de la forme même qui l'actue. Cause libre, parce que la cause efficiente, dans l'ordre de l'action, a une priorité (de nature) absolue sur les autres causes⁹¹, la causalité formelle du jugement n'entrant en jeu que si la causalité efficiente de la volonté s'exerce d'abord ; et parce qu'il n'y a aucune chose au monde, ni circonstances extérieures, ni dispositions intérieures, qui puisse déterminer l'intelligence à juger que tel bien partiel est le bien qu'il me faut, à savoir le Bien absolu⁹², et à porter *d'elle-même* un jugement *practico-pratique* inconditionnel, aucune chose au monde par conséquent, puisque seul un jugement de cette sorte peut nécessiter la volonté, qui puisse *nécessiter* la volonté. C'est donc bien par un acte libre, sans être nécessitée par rien, que la volonté sort de l'indétermination. Mais ce n'est pas par un acte sans raison. Car elle n'exerce sa causalité efficiente qu'en étant, pour autant, formellement déterminée par l'intellect. Lorsqu'elle applique librement l'intelligence à tel

⁸⁹ — *Sum. theol.*, I^a II^e q. 113, a. 7, ad 4.

⁹⁰ — GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 43.

⁹¹ — SALMANTICENSES, t. IV, p. 680, § 270.

⁹² — En portant le jugement *practico-pratique* sous la motion de la volonté, l'intelligence ne juge pas, par rapport à l'être, que tel bien partiel est le Bien absolu, elle juge, *par rapport à la volonté*, que tel bien partiel fera fonction de Bien absolu. Aussi « la vérité du jugement *practico-pratique*, par opposition à la vérité du jugement spéculatif ou spéculativo-pratique, se prend-elle *non per conformitatem ad rem, sed per conformitatem ad appetitum rectum.* » (GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 24). Cf. *Sum. theol.*, I^a II^e, q. 58, a. 5.

jugement pratico-pratique plutôt qu'à tel autre, elle n'agit pas sans motif ou sans raison, son motif ou sa raison est précisément le bien partiel, représenté par l'intelligence, qu'elle choisit ainsi. Mais c'est un motif ou une raison *qui ne la nécessitent pas*⁹³. Parce que ce bien n'étant pas son motif déterminant adéquat, à savoir le Bien parfait, est incapable de la mouvoir nécessairement. En sorte qu'elle est libre à son égard, qu'elle peut ou non le vouloir. C'est là la définition même et l'essence de la liberté: «une puissance, qui, étant posées toutes les conditions prérequisées (d'une priorité de temps) pour agir, peut agir et ne pas agir.» Être libre c'est être maître de ses actes et par conséquent maître de son jugement, *liberi arbitrii*: car si la volonté n'avait pas la maîtrise du jugement par lequel elle est mue, elle n'aurait pas la pleine maîtrise de ses actions⁹⁴. On voit donc que la volonté est libre tout en suivant toujours l'intelligence: *voluntas in omnibus suis actibus sequitur ductum intellectus*. On voit aussi qu'elle est libre, tout en étant nécessairement déterminée par le dernier jugement pratico-pratique, parce que c'est par sa liberté que ce jugement est, et est ce qu'il est.

À ce point de vue il est juste de dire avec M. Bergson mais en un sens auquel M. Bergson ne pensait pas, que «nos motifs sont ce que nous les faisons». Et encore que nos «raisons ne nous ont déterminés qu'au moment où elles sont devenues déterminantes, c'est-à-dire au moment où l'acte était virtuellement accompli⁹⁵». Parce qu'en réalité, comme le dit excellemment le P. Garrigou-Lagrange, dans l'acte du libre arbitre la volonté «va au-devant d'un attrait qui est incapable de venir tout à fait jusqu'à elle»; parce que «l'acte libre est une réponse gratuite, partie des profondeurs infinies de la volonté, à la sollicitation impuissante d'un bien fini⁹⁶.»

Intelligence et liberté. — C'est ainsi que l'intellectualisme de saint Thomas, comme il reconnaît que l'être créé est mélangé de puissance et d'acte, que tout être n'est pas l'Être, et que tout bien n'est pas le Bien, reconnaît par là même que toute raison d'être n'est pas nécessitante, mais que lorsqu'il s'agit

⁹³ — Cf. *Sum. theol.*, I^a II^e, q. 10, a. 2, ad 1^{um}. «*Sufficiens motivum alicuius potentie non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum); si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit.*»

⁹⁴ — Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *de Anima*, XII, 2. «*Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum ad quem movet, sed etiam super iudicium a quo movetur: et hoc est necessarium ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum.*» SAINT THOMAS, *de Veritate*, q. 24, a. 2; *ibid.* a. 1: «*homo non solum est causa sui ipsius movendo, sed iudicando, et ideo est liberi arbitrii; ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.*»

⁹⁵ — *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 février 1903. — M. BERGSON ajoute: «*et la création dont je parle est tout entière dans le progrès par lequel ces raisons sont devenues déterminantes.*» En réalité, ce progrès, c'est l'acte (instantané) du libre arbitre lui-même, et non l'écoulement du devenir.

⁹⁶ — GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 50.

de déterminer l'infini par le fini, la capacité infinie de la volonté par un bien fini, tout motif, toute raison, suffisante dans son ordre, se trouve foncièrement insuffisante et incapable de nécessiter à agir une telle faculté : c'est d'elle-même qu'elle agira, librement, en pouvant ne pas agir, en gardant la maîtrise de son acte, de telle sorte que cet acte (et lui seul) est absolument imprévisible : si DIEU connaît à l'avance les actes libres, ce n'est pas qu'il les voie prédéterminés *dans leur cause*, dans la volonté, c'est parce qu'il les voit *en eux-mêmes*, et parce qu'il sait qu'il les voudra ou les permettra.

C'est ainsi que la philosophie chrétienne établit la liberté de l'homme, en fonction même de l'intelligence et de l'être. Elle nous montre dans la volonté humaine un abîme sans fond que le Bien absolu, que DIEU seul peut combler ; et dans la liberté humaine une similitude participée de la liberté divine, grâce à laquelle, dans l'ordre de l'accident il est vrai, non dans l'ordre de la substance, nous faisons être à notre gré ce qui n'était pas, et nous nous formons aussi nous-mêmes, grâce à laquelle nous sommes des personnes, et nous intervenons comme des dieux dans l'ordre du monde, par des actes d'une portée sans fin ; au point que le mystère de notre *agir* est aussi merveilleux et aussi effrayant, pour qui saurait en prendre conscience, que le mystère même de notre *être*.

La philosophie chrétienne nous montre encore que le libre arbitre est une propriété dérivant de notre nature même d'êtres intelligents : en sorte que ceux qui nient notre *différence spécifique* doivent nier aussi notre liberté. En sorte aussi que la liberté n'est pas le pouvoir absurde de choisir sans motifs ou malgré les motifs, mais le pouvoir de choisir selon la raison ; suivant le mot admirable de saint Thomas : *vis electiva mediorum servato ordine finis*, le pouvoir de choisir les moyens selon l'ordre qui mène à la fin, — à la fin dernière ; en d'autres termes le pouvoir d'obéir à DIEU sans y être nécessité. Il suit de là que nous sommes au plus bas degré parmi les êtres libres, parce que nous ne pouvons que trop, dans notre choix, nous écarter de la fin dernière ; le pouvoir de choisir le mal, de préférer le bien apparent au bien réel, loin de faire partie, comme le prétendent tous les libéralismes, de l'essence de la liberté, n'étant qu'un signe de la faiblesse et de l'infirmité de notre liberté.

Ce qui est essentiel à la liberté, c'est, comme nous l'avons vu, le pouvoir d'agir et de ne pas agir, de produire ou de retenir son action. Les scolastiques appelaient cette liberté *liberté d'exercice* ou *liberté des contradictoires*, parce que nous y avons le choix entre agir et ne pas agir, aimer et ne pas aimer. Ils appelaient *liberté de spécification* la liberté qui consiste à choisir entre des choses contraires, comme entre aimer et haïr. Cette liberté-là n'est qu'une conséquence accidentelle de la première, et elle n'est point nécessaire pour qu'il y ait liberté ; car de ce que je puis haïr, la maîtrise que j'ai sur mon acte d'aimer ou de n'aimer pas n'en est nullement augmentée.

C'est à cause de notre nature sensible en même temps qu'intellectuelle, et à cause de la faiblesse de la lumière intellectuelle en nous, que la liberté de spécification s'étend pour nous jusqu'à pouvoir choisir le mal ; car dans le choix du mal, dans la préférence d'un bien apparent à un bien réel, il y a toujours quelque défaillance de l'intelligence. En ce sens-là *omnis peccans est ignorans* ; mais c'est la volonté qui est cause de cette défaillance ; c'est elle qui, tandis que l'intelligence voit avec évidence, (dans un jugement *speculativo-pratique*), quelle est la loi universelle et quel est le devoir, *plie à son gré*⁹⁷ le jugement pratique, conduisant et arrêtant la délibération librement, en sorte qu'elle est responsable du dernier jugement pratique, de celui qui n'est pas seulement examiné, pesé, essayé, mais qui est formellement porté, et qui est nécessairement suivi d'action.

Mais plus l'intelligence est lucide, plus la liberté de choisir le mal diminue. C'est ainsi que selon l'opinion commune des théologiens, les Anges « ne peuvent pas pécher directement contre leur loi naturelle qu'ils voient intuitivement inscrite en leur propre essence⁹⁸ » ; c'est seulement par rapport à l'ordre surnaturel que les Anges ont pu pécher. C'est ainsi que les bienheureux, fixés dans le bien par la vision béatifique, ne peuvent absolument pas pécher. Leur liberté de spécification subsiste pour choisir entre choses bonnes, non pour choisir entre le bien et le mal ; ce qui ne saurait d'ailleurs être appelé une diminution de cette liberté, le mal n'étant rien de positif, n'étant qu'une privation. Quant à leur liberté d'exercice, elle demeure entière ; sauf pour la vision béatifique elle-même, tout ce qu'ils font de bon, tout ce qu'ils font par conséquent, ils le font librement : du fait que l'intelligence juge avec pleine évidence que tel acte est purement et simplement mauvais, il ne s'ensuit pas en effet que l'acte contraire est bon purement et simplement ; car étant particulier, il n'est pas le Bien absolu, il a donc toujours à la fois, inéluctablement, raison de bien et de non-bien, et la volonté, en voulant ce bien, agit librement, avec pleine maîtrise de son acte. Il n'y a que devant l'Essence divine, intuitivement connue comme la plénitude de tout bien, que toute liberté disparaît, liberté d'exercice comme liberté de spécification⁹⁹. Alors, dans la lumière de cette bienheureuse

⁹⁷ — « Absolute loquendo de determinatione intellectus, dicendum simpliciter est quod voluntas determinat intellectum ad iudicandum alterum oppositorum faciendum ; sed diversimode in bonis et malis. Quia cum neutrum oppositorum habeat rationem mali moraliter, *voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult* ; ad alterum vero oppositorum moraliter malum, *voluntas ipsa flectit iudicium*, sed non nisi concurrente ad hanc flexionem aliquo alio defectu intellectus, saltem non consideratione omnium considerandorum, quæ sufficit ad hoc quod *omnis malus ignorans sit*, ut de peccato angeli dictum fuit. » CAJETAN, in I^a II^e, q. 77, a. 2, n^o IV.

⁹⁸ — GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 20. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 63, a. I ad 3^{um} ; *de Malo*, q. 16, a. 3.

⁹⁹ — *Sum. theol.*, I^a, q. 82, a. 2.

vision, notre volonté enfin satisfaite, se portera vers DIEU de tout son poids, s'élancera en lui comme la foudre, dans une nécessité infinie d'aimer sans fin l'Amour infini.

CONCLUSION

Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Paris, Rivière 1914, pp. 460-467

Il est bien entendu que la raison humaine est capable par ses seules forces de reconnaître et l'existence de DIEU et plusieurs des vérités qui Le concernent. Mais si un tout petit nombre de ces vérités sont très facilement accessibles à la raison spontanée, les autres sont pour elle l'occasion d'erreurs également très faciles ; et pour la raison réfléchie, qui veut scruter méthodiquement les causes des choses et qui vise au système, toutes ces vérités sont très difficiles à atteindre et très difficiles à garder intactes. Comment ne pas craindre de s'égarer, là où l'erreur est si aisée ? Et comment un philosophe ne craindrait-il pas beaucoup plus qu'un autre ? Ne sait-il pas la triste histoire des altérations sans nombre que la culture idéologique peut faire subir au simple et sain bon sens ? Est-il jamais sûr de n'avoir pas déformé ou atténué, par la longue habitude d'un certain système comme par un inévitable frottement à des erreurs très variées, la vigueur native de sa raison ? Lui-même enfin, surtout s'il n'aborde que de biais ces problèmes suprêmes, ne connaît-il pas mieux que personne les hésitations de sa pensée ? Si DIEU s'est raconté lui-même, il est indispensable que nous ayons recours à son témoignage, même pour les problèmes que la philosophie est capable – mais avec combien de risques ! – de résoudre toute seule.

Je sais bien aussi qu'en procédant de cette manière, le philosophe doit quitter son attitude professionnelle, et cette *grande robe de pédant* avec laquelle on s'imagine Aristote et Platon. Mais précisément il ne s'agit plus de philosopher, il s'agit de vivre ou de mourir. *Prius vivere*. Vous entrevoyez l'existence d'un DIEU personnel. Ce n'est pas le DIEU des savants ; c'est un DIEU vivant et agissant, c'est le DIEU de tout l'homme. Pouvez-vous continuer de traiter avec Lui comme un théoricien avec son idée, et non comme un homme avec son Seigneur ? Il y a des secrets que lui seul peut révéler. Vous êtes vous-même un de ces secrets. Vous connaissiez votre fin, et le moyen de l'atteindre, si vous connaissiez ces secrets. Mais vous ne les connaîtrez que s'il a plu à DIEU de les livrer lui-même. — Vraiment les philosophes jouent un jeu étrange. Ils savent bien qu'une seule chose importe, et que toute la bigarrure des discussions subtiles recouvre une unique question : pourquoi sommes-nous nés sur la terre ? Et ils savent aussi qu'ils ne pourront jamais répondre. Cependant ils continuent à se distraire gravement. Ne voient-ils donc pas qu'on vient vers eux de tous côtés, non par désir de partager leur habileté, mais parce qu'on espère recevoir d'eux

une parole de vie ? S'ils ont de telles paroles, pourquoi ne les crient-ils pas sur les toits, en demandant à leurs disciples de donner, s'il le fallait, leur sang pour elles ? Sinon, pourquoi souffrent-ils qu'on croie recevoir d'eux ce qu'ils ne peuvent pas donner ? Ah ! de grâce, si jamais DIEU a parlé, si en quelque endroit du monde, fût-ce sur le gibet d'un crucifié, il a scellé sa vérité, dites-le nous, voilà ce que vous devez nous apprendre : ou bien êtes-vous maîtres en Israël pour ignorer ces choses ? Dès qu'il s'agit des choses divines et de notre salut, c'est à cette question qui prime tout : *y a-t-il une Révélation ?* qu'il faut répondre d'abord.

C'est ainsi que la raison conduit le philosophe jusqu'à un vivant plus grand que lui, et dont le nom est ineffable. Et certes, arrivé là, il pourra apprendre de quoi renouveler sa science de fond en comble. Mais le philosophe suivra-t-il la raison jusqu'au bout ?

On ne saurait, c'est bien évident, trouver DIEU sans DIEU, et DIEU ne se fait connaître qu'à ceux qui le cherchent non par une certaine curiosité de l'intelligence, mais de tout leur cœur, et comme le bien souverainement désirable de leur être entier ; voilà du moins ce qui est vrai de la connaissance des choses divines procurée par la première vertu théologale. Aussi bien un philosophe ou un historien pourra-t-il, par une démonstration apologétique impeccable, conclure avec certitude à la réalité du fait de la Révélation ; si avec cela la grâce ne vient pas mouvoir son cœur, il demeurera à tout jamais incapable de faire le moindre acte de foi. Comment pourrait-il en être autrement, puisque le don de la foi n'est pas autre chose que le don même de la vie surnaturelle ? C'est pourquoi la démonstration, par la seule raison naturelle, du fait de la Révélation, n'est utile et désirable que dans la mesure où elle dispose l'âme à recevoir l'action de la grâce sanctifiante.

Au reste, une telle démonstration a bien rarement lieu par les seules forces de la nature, et sans qu'au moins quelque grâce actuelle ne prévienne le travail de l'esprit. C'est là un fait qui mérite de retenir l'attention. Parmi toutes les raisons qu'on en peut alléguer, nous ne retiendrons que la suivante. La cause la plus générale des erreurs philosophiques consiste, semble-t-il, dans une certaine inversion de l'ordre de l'intelligence à sa fin, inversion par laquelle l'intelligence, au lieu de tendre à se conformer au réel, tend, autant qu'il est en elle, à conformer le réel à elle-même ; elle ne veut alors admettre d'autres réalités que celles qu'elle connaît déjà ; elle récuse toute autre preuve que celles dont elle a l'habitude, elle déclare toutes choses explicables par les seules données qu'elle a en sa possession. Et ainsi elle réduit la vérité immense à un misérable petit canton de déjà connu. Ce vice, dans lequel l'esprit des sages ne tombe que trop facilement, ne peut être évité qu'avec beaucoup de peine dans les matières directement accessibles à la science humaine : y aurait-il sans cela tant de matérialistes, d'idéalistes, de sensualistes, de criticistes, de positivistes, de solipsistes et de scientistes ? À

plus forte raison, si un jour quelque *donnée* exceptionnelle requiert que nous admettions, non plus telle ou telle vérité démontrable, mais tout un ordre de vérités en elles-mêmes absolument indémontrables, est-il vraisemblable que la pauvre intelligence chargée de savoir humain aura la force d'acquiescer, et résistera à la tentation de croire que sa science est la mesure de l'être, et que ce que l'homme connaît est tout ce qui est, ou en d'autres termes qu'il ne peut pas y avoir d'autre réalité que la nature? Non seulement nous ne pouvons pas par nous-mêmes accéder à la réalité surnaturelle, mais encore il est tout à fait improbable que la raison érudite, la raison des philosophes et des savants, échappe naturellement à l'absurde persuasion *a priori* de l'impossibilité de toute réalité surnaturelle. Dès lors, toute démonstration du fait de la Révélation se brisera contre le mur d'airain de ce préjugé, et c'est seulement lorsque la grâce aura libéré la raison que celle-ci sera en état de reconnaître toute la portée de la démonstration apologétique. On comprend par là que cette démonstration ait si rarement lieu, en fait, par les seules forces de la nature.

Le vice dont nous parlons ici n'est autre chose qu'un certain élèvement ou orgueil de l'intelligence; il s'étale de nos jours avec une extrême impudence dans la plupart de ceux qui se nomment intellectuels, et qui rejettent candidement, avec un tranquille mépris préjudiciel, tout ce qui ne cadre pas avec la science de laboratoire ou d'université. Et il est à son comble chez quelques fanatiques positivistes, devenus réellement incapables de comprendre autre chose que des systèmes de parties liées mécaniquement. Mais lorsque des métaphysiciens écartent *a priori* la possibilité de l'ordre surnaturel et de la Révélation, et refusent, la conscience en paix, et simplement parce qu'ils sont philosophes, de se demander sérieusement si, oui ou non, le Fils de DIEU est venu annoncer la vérité et mourir pour nous, ils tombent exactement dans la même faute, ils cèdent au même orgueil, ils présupposent et affirment implicitement, eux aussi, l'omniscience de leur esprit. En vérité c'est là, pour les sages de ce monde, une sorte de *voile philosophique* comparable au terrible *velamen* que saint Paul voyait sur la face des déicides. Pour qu'un philosophe se tourne vers la vérité, il ne faut pas seulement qu'il triomphe, comme tout homme, de son orgueil personnel. Il faut aussi qu'il arrache ce voile aveuglant, et qu'il triomphe de l'orgueil de nature, si l'on peut dire, dont souffre la philosophie.

Il suit de là que, selon les probabilités naturelles et humaines, il n'y a pas lieu de penser qu'aucun philosophe entreprenne jamais de suivre la raison jusqu'au point que nous avons indiqué tout à l'heure.

Et pourtant, ce n'est pas que la vérité se cache bien loin, ni que la lumière soit difficile à apercevoir. Si le philosophe cessait de se pencher sur la poussière, s'il levait la tête, il verrait une immense cité aux pierres vivantes, qui illumine tout l'horizon de ses rayons, et dont l'éclat ne ressemble à rien

de ce qu'on voit sur la terre. Depuis vingt siècles, ou plutôt depuis Adam, l'Église proclame la même doctrine, et elle prouve sa mission surnaturelle en produisant constamment des miracles et en enfantant constamment des saints. Elle enseigne aujourd'hui comme jadis, *sicut potestatem habens*. Elle promet aux hommes la vie éternelle, et la joie dès ici-bas. Il n'y a pas une syllabe du symbole de sa foi qui ne ruisselle du sang des martyrs, et elle donne tant d'amour à ceux qui vivent de sa vérité, que leur plus brûlante convoitise est de mourir pour elle. Certes, il ne serait pas bien difficile de vérifier les titres d'un si extraordinaire témoignage. Et s'il arrivait qu'on comprît, en faisant cette étude, que celui-là seul peut illuminer l'intelligence qui a créé l'intelligence, il ne serait pas bien difficile de se tourner vers ce DIEU vivant dont on devine l'existence, et qui, à ce qu'affirment les docteurs catholiques, exauce toujours la prière des hommes, lorsqu'elle est humble, persévérante, et qu'elle demande une chose utile au salut. Cela serait moins compliqué et plus profitable que d'entasser les folklores et les völkerpsychologie, de scruter les pathologies et les consciences de l'« expérience religieuse », d'interroger des documents morts, et de demander son chemin à dix mille aveugles.

Quiconque demande reçoit, dit Notre-Seigneur ; qui cherche trouve, et l'on ouvrira à celui qui frappe. Mais pourquoi donc, en définitive, tant de philosophes ne cherchent-ils pas comme il faut ? Sans doute parce qu'en réalité ce n'est pas nous qui cherchons les premiers ; parce que celui qui frappe, et à qui on ouvre, c'est d'abord celui qui se tient à la porte de notre cœur : *ecce sto ad ostium, et pulso*. Sans les prévenances de la divine grâce, nul ne sait ni demander, ni chercher, ni frapper, nul ne peut aspirer à se cacher dans la lumière, et à *gravir le sommet de la suprême humilité*. Et ainsi, en une certaine manière, ceux-là seuls cherchent, qui ont déjà trouvé.