

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 7 (1899)
Heft: 28

Artikel: Études sur le mouvement néo-thomiste [suite]
Autor: Chrétien, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403460>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES

SUR LE

MOUVEMENT NÉO-THOMISTE.

Suite ¹⁾.

III. — **Ecrivains et Idées néo-thomistes.**

Après avoir essayé, dans les études précédentes, de résumer et de critiquer le thomisme traditionnel, étudions le néo-thomisme proprement dit: car encore que ce dernier ait pour mission, de par l'encyclique *Æterni Patris*, de renouer la tradition scolastique, il est cependant dans cette tradition des choses, des principes qu'on n'ose pas exhumer en face de la science moderne; il est, d'autre part, aujourd'hui, des choses, des principes, des faits constatés par cette science, dont on n'avait pas soupçon au moyen âge et que l'on veut rattacher bon gré mal gré au principe thomiste. C'est l'œuvre que poursuivent avec ténacité et souvent avec habileté les néo-scolastiques: ajoutons que pour les penseurs indépendants le succès ne répond pas toujours aux efforts et aux talents des promoteurs de l'entreprise.

Nous voudrions avoir à notre disposition et pouvoir présenter au lecteur une *Somme néo-thomiste* où se trouverait systématiquement résumée la doctrine nouvelle; il nous serait facile de l'étudier ainsi page par page et d'en essayer, quand il y aurait lieu, la réfutation. Malheureusement, cette *Somme* n'existe pas ou du moins n'existe pas encore; nous doutons même qu'elle existe jamais; nous comprenons, en effet, qu'il est

¹⁾ Voir la *Revue*, n° 26, p. 348-359, et n° 27, p. 544-553.

plus facile pour les néo-thomistes d'amener la conception du Maître à un tel degré de généralité vague qu'elle soit unanimement acceptée par tous les esprits, par le fait qu'elle s'adapte avec le même succès à toutes les formes individuelles et sociales. Force nous est donc, pour apprécier la doctrine néo-scholastique, de la surprendre dans les pages des Revues et des livres qui ont pour but de défendre les idées chères à Léon XIII. Nous choisirons parmi les écrivains ceux qui ont traité des questions qui nous paraissent fondamentales. Et pour qu'on ne nous accuse point de profiter de la période de tâtonnement inséparable de toute œuvre à son début, nous demanderons seulement raison au néo-thomisme de ce qu'il a produit pendant ces dix dernières années, relativement aux questions que nous avons l'intention de toucher dans ces études.

Un livre que nous avons lu avec grand intérêt et qui décèle, nous n'hésitons pas à le dire, un esprit vigoureux chez son auteur, c'est le livre de *l'Âme humaine* du P. Coconnier, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse). C'est un volume de 500 pages qui a paru en 1890; il nous en faudrait presque autant pour développer les réflexions que nous a suggérées sa lecture. On comprendra dès lors que nous nous bornions à exprimer notre jugement sur la thèse qui nous a semblé la plus importante et la moins bien étayée, celle qui concerne l'union de l'âme et du corps. Déjà au chapitre III de son livre, le P. Coconnier établit par les preuves traditionnelles que l'âme est une substance. Or cette affirmation, que nous laisserions passer chez Descartes, nous semble assez contestable chez un thomiste qui définit l'âme (p. 486): « *Une réalité spirituelle qui, en s'unissant à la matière, constitue cet être corporel, organique, sentant, pensant, qui est et qu'on appelle l'homme,* » et qui définit la substance (p. 91): « *Une chose, une réalité de telle nature ou essence qu'elle peut tenir debout, demeurer sans avoir besoin d'exister dans un autre être, comme dans un sujet qui la supporte, et qui est elle-même le sujet et le support d'une série indéfinie de modifications et de changements accidentels.* » Sans doute, avec des distinctions (et les nouveaux comme les anciens scolastiques doivent exceller sur ce point), le P. Coconnier nous dira que l'âme n'a pas besoin d'exister dans le corps comme dans un autre être, comme dans un sujet qui la supporte, etc.;

mais ces distinctions sont-elles d'ordre philosophique, ou plutôt ne seraient-elles pas d'ordre théologique, en ce sens qu'elles présupposent une croyance déterminée du P. Coconnier, antérieure à sa preuve et inspiratrice de cette preuve? Et pour citer au R. P. dominicain une autorité philosophique, sinon néo-thomiste, avec laquelle pourtant il comptera sans doute, M. l'abbé Piat dit aussi que la substantialité de l'âme ne lui paraît plus une idée *démontrable*, sans que pour cela il entende qu'elle soit une idée fautive: « Loin de là ma pensée, dit-il. Mon but était de tirer des données de la conscience ce qu'elles peuvent fournir en ce moment sur la nature du moi; et il m'a paru que, si elles fondent clairement son unité et son identité, elles ne conduisent peut-être pas jusqu'à sa substantialité. En dehors de la psychologie proprement dite, la substantialité de l'âme peut s'éclairer soit à la lumière de la théologie naturelle, soit à la lumière de la foi, et c'est là pour moi que se trouve la vraie solution du problème... D'ailleurs, que je sois une substance ou non, je n'en reste pas moins un sujet indivisible et permanent, doué d'intelligence et de liberté, je n'en suis pas moins une personne¹⁾. »

Voilà pour ce qui a trait à l'âme substance. L'âme humaine est simple, continue le P. Coconnier, et elle est spirituelle: « La spiritualité n'est pas le moins du monde, suivant nous, un degré de simplicité. C'est une propriété d'un genre tout divers. Simplicité dit absence de parties; spiritualité, manière d'exister indépendante d'une substance conjointe » (p. 121). Nous reviendrons plus longuement sur la spiritualité de l'âme, à propos du livre de M. de Craene, professeur à l'institut philosophique de Louvain, livre intitulé précisément: *De la spiritualité de l'âme*; mais d'ores et déjà nous pouvons objecter au P. Coconnier que nos idées, d'après la thèse thomiste elle-même, nous viennent des sens, « nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ». D'autre part, l'âme ne peut rien penser sans le concours de l'imagination et de ses images. Faut-il rappeler au P. Coconnier le mode de la connaissance intellectuelle préconisé par St. Thomas? L'objet perçu dépose dans l'âme une image, l'entendement actif s'empare de cette image, en abstrait les qualités matérielles et en dégage une espèce

¹⁾ *La personne humaine*, Paris, Alcan, 1897.

intelligible. L'espèce intelligible agit sur l'entendement possible, le pénètre, l'informe et détermine la connaissance intellectuelle. Certes, le procédé n'est pas simple, mais en raison même de sa complication, une fois compris et admis, il ne s'oublie jamais. Or le P. Coconnier l'oublie vraiment, quand, ayant admis ce principe, il affirme néanmoins sans hésiter la spiritualité de l'âme, en définissant naïvement cette dernière: « Une manière d'exister indépendante d'une substance conjointe. » C'est ici qu'il faudrait citer en son entier la première étude de M. Alaux, professeur de philosophie à la Faculté des lettres d'Alger, dans son ouvrage intitulé: *Théorie de l'âme humaine, essai de psychologie métaphysique*. Dans cette étude, M. Alaux fait une excellente critique de la psychologie métaphysique de St. Thomas. Il montre que les formules équivoques abondent en cette psychologie, qu'elles prêtent à une interprétation matérialiste (p. 55 et suiv.), que les formes subsistantes font violence à la logique d'un système qui compose l'être de matière et de forme (p. 60 et suiv.), que le thomisme n'est dans sa psychologie qu'un aristotélisme incohérent et contradictoire. « St. Thomas, dit-il, tient, au sujet des sensations et des passions, le langage même du matérialisme physiologique ». C'est peut-être, ajoute-t-il malicieusement, ce qui lui vaut un regain auprès de certains théologiens, heureux d'avoir toute prête dans la plus autorisée de leurs écoles du moyen âge, une philosophie si aisément d'accord avec le matérialisme d'une prétendue science contemporaine. Non, certes, qu'il y ait chez eux calcul, ni un autre intérêt que celui de la vérité, mais par suite d'habitudes involontaires d'esprit et de langage contractées au contact de cette science et sous l'influence d'un siècle tout imprégné d'idées matérialistes... St. Thomas n'est pas matérialiste assurément, sa foi le lui défend. Logiquement, il semble bien qu'il devrait l'être (p. 57). Appliquées au maître, ces paroles sont entièrement applicables à l'auteur de *l'Âme humaine*.

Dans le chapitre V de son livre, le P. Coconnier aborde la difficile question de l'union de l'âme et du corps. « Quand je médite, écrivait Cicéron dans ses Tusculanes, sur la nature de l'esprit, ce que je conçois le plus difficilement et ce qui me laisse le plus d'obscurité, ce n'est pas l'état de l'âme échappée de son corps et pénétrant dans le ciel immense comme dans sa vraie demeure, c'est son existence dans la prison du corps,

multo difficilior cogitatio multoque obscurior.» Cette difficulté n'en est plus une pour les néo-thomistes. Le P. Coconnier commence par réfuter l'idée platonicienne de l'âme moteur, celle qui semble avoir inspiré M. de Bonald dans sa définition de l'homme: «une intelligence servie par des organes». Il veut entre le corps et l'âme une union plus intime, une union personnelle; cela ne lui suffit point encore, leur union est une *union substantielle*. «Deux choses sont dites unies substantiellement, écrit le P. Coconnier (p. 255), quand elles se joignent et se mêlent si intimement que de leur union il résulte, non pas seulement l'unité de personne, mais encore l'unité de nature ou d'essence... D'après cela, pour que deux choses soient unies substantiellement, il faut qu'elles se pénètrent et se mêlent de telle sorte qu'elles ne forment qu'une seule essence et constituent un seul et unique principe intrinsèque d'opérations et de propriétés. Or c'est précisément de cette manière que l'âme et le corps sont unis dans l'homme.» C'est catégorique et ce n'est point au P. Coconnier que M. le professeur Michaud, directeur de la *Revue internationale de Théologie*, serait tenté de demander comme à Mgr Mercier: «L'auteur admet-il l'*union* seulement, à savoir que l'âme et le corps sont unis hypostatiquement de manière à former une seule personne? L'*union substantielle* dont il parle est-elle autre chose qu'une *union hypostatique*? Si c'est autre chose, implique-t-elle que les substances de l'âme et du corps ne sont plus deux substances, mais une seule? Ne le croirait-on pas, lorsqu'on entend l'auteur parler de «l'unité substantielle» de l'homme et dire que l'homme est non seulement une personne, mais *une substance* composée de matière et d'une âme immatérielle? Ne sommes-nous pas alors en plein *monophysisme* humain? Et ce monophysisme absorbe-t-il le corps au profit de l'âme, ou l'âme au profit du corps? Se résout-il en idéalisme ou en matérialisme? De plus, comment dans ce système de «l'unité substantielle» l'immortalité de l'âme est-elle sauvegardée? Que devient l'âme quand «l'unité substantielle» de l'homme se dissout?» Il est trop évident que l'union substantielle du P. Coconnier, soigneusement distinguée par lui de l'union personnelle et comportant «une seule essence» n'est autre que «l'unité substantielle» de Mgr Mercier, incriminée par M. le professeur Michaud. Il incombe donc au R. P. dominicain de sauvegarder, lui aussi, l'immor-

talité de l'âme, et c'est ce qu'il essaie du reste de faire dans le chapitre VI de son livre: «L'âme humaine est immortelle non seulement par grâce, mais encore par nature.»

Avant d'examiner la preuve du P. Coconnier, opposons-lui encore un philosophe de son Eglise, un contemporain qu'il ne dédaignera pas. L'abbé Piat, dans son livre de la *Destinée de l'homme*, juge qu'aujourd'hui nous n'avons plus le droit de donner aussi promptement une réponse affirmative à la question de l'indépendance de l'âme. «Il s'agit de savoir si la pensée et la matière ne procèdent pas l'une et l'autre d'une réalité plus profonde, et d'après des lois qui nous sont inconnues; il s'agit de définir si le même principe d'énergie qui s'épanouit dans le vide sous forme d'étendue, n'est pas aussi celui d'où l'esprit sort sous certaines conditions pour s'y perdre derechef quand ces conditions viennent à disparaître.»

Or, le P. Coconnier, qui se réclame pourtant au début de son livre de la méthode psychologique positive, n'essaie pas même d'expliquer une foule de faits et d'objections modernes par l'hypothèse timidement présentée par l'abbé Piat. En bon scolastique, il fait quelques syllogismes et tout est prouvé. En voici un spécimen (p. 326). La nature et la manière d'exister d'un agent quelconque sont proportionnées à son opération et à sa manière d'agir. Or l'âme humaine a une opération où le corps ne peut aucunement atteindre, une opération transcendante: la pensée. Donc l'âme humaine a une nature qui dépasse le corps, une existence transcendante qui lui appartient en propre et qu'elle ne tient que d'elle-même. Donc aussi son corps venant à lui faire défaut, elle demeure quand même en vertu de cette subsistance que le corps ne pouvait lui donner; à peu près comme un associé de commerce reste aux affaires et continue la spéculation, même après que les fonds communs de la société ont été détruits, pour peu qu'il possède des fonds particuliers et n'appartenant qu'à lui.

Or, cet argument a beau être renouvelé d'Albert-le-Grand (*de natura et origine animæ*, tractat. II, c. VIII); il n'est pas probant, et si, mystiquement, il peut rasséréner la foi en l'immortalité de l'âme, foi qui est du reste la nôtre, il ne peut en aucune façon former la conviction d'un philosophe incroyant. Nous laissons passer la majeure du syllogisme précédent, encore qu'on pourrait en déduire très bien la spiritualité de l'âme de

certains animaux, dont les opérations et manières d'agir équivalent à celles de certains hommes. Mais la mineure est tout simplement un tour de prestidigitation. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme humaine a une opération où le corps ne peut aucunement atteindre, en d'autres termes si l'âme est supérieure au corps; cela n'a rien à faire dans la question. Il s'agit de savoir si l'âme a une opération transcendante, la pensée, par elle-même, indépendamment du corps, en d'autres termes, si la pensée est essentielle à l'âme. Qu'un cartésien nous l'affirme, nous ne le chicanerons point, mais qu'un thomiste réclame notre adhésion immédiate à cette mineure, nous protestons et nous remettons en mémoire au P. Coconnier les objections matérialistes qui nous semblent valoir contre son système. «De même qu'il n'y a pas de pensée sans cerveau, dit Büchner, il n'y a pas non plus de cerveau d'une forme et d'une grandeur normale qui ne pense pas. Point de matière sans force, point de force sans matière... Un esprit sans corps est aussi peu concevable qu'une électricité, un magnétisme sans métal... Si nous brisons une montre, elle n'indique plus les heures, nous n'avons plus qu'un amas de matières qui ne forment plus un tout... Il y a certaines maladies du cerveau qui dérangent tellement les fonctions de cet organe que la conscience en est complètement anéantie et que les malades n'ont plus le moindre sentiment, ni le moindre souvenir, ni l'idée de leur existence corporelle ou intellectuelle. Il serait difficile à ceux qui soutiennent l'immortalité de l'âme, d'expliquer ce phénomène; je crois qu'il leur serait même impossible d'émettre une conjecture fondée pour nous apprendre où s'est trouvée l'âme dans ces intervalles de temps et ce qu'elle a fait. Il y a un infusoire, continue Büchner, qui vit dans les gouttières de nos maisons, qui se dessèche avec l'écoulement de l'eau et cesse d'exister par le fait même de la dessiccation. Cette mort apparente dure jusqu'à ce qu'une nouvelle pluie le rappelle à un nouveau cycle de vie. De tels exemples ne prouvent-ils pas que l'âme est un procédé vital, dépendant absolument du mouvement de la matière?»

Et Pomponace, philosophe italien du XVI^e siècle, n'a-t-il pas écrit: «Si l'on veut admettre l'immortalité de l'âme, il faut prouver avant tout de quelle manière l'âme peut vivre, sans avoir besoin du corps comme sujet et objet de son activité.

Sans les perceptions, nous ne saurions rien penser; mais celles-ci dépendent du corps et de ses organes. La pensée en soi est éternelle et immatérielle; mais la pensée humaine est liée aux sens, ne reconnaît l'abstrait que dans le concret, n'existe pas sans la perception, et est toujours soumise au temps, puisque les idées viennent et partent l'une après l'autre. En un mot, l'âme ne pense point sans images, *non intelligit sine phantasmate*. Donc l'âme ne peut vivre sans le corps, *sed corrumpitur corrupto corpore*. »

Hâtons-nous d'ajouter que Pomponace est mort chrétien; son livre de *l'immortalité de l'âme* tendait à montrer seulement la faiblesse des arguments scolastiques en faveur de l'immortalité qu'il prétendait relever seulement de l'Écriture sainte et de l'autorité de l'Église.

Nous pourrions encore rappeler au P. Coconnier que l'esprit humain ne peut connaître le monde sensible que par voie d'abstraction; or l'abstraction, s'exerçant d'après la thèse thomiste sur les images, est impossible après la mort, puisque l'organe de l'imagination n'existe plus. Et si St. Thomas répond à cette objection: « Pourquoi l'âme séparée ne recevrait-elle pas de nouvelles lumières et de nouvelles idées d'autres âmes et même d'autres esprits d'une nature plus élevée que la sienne? » (*Somme théol.*, I, Q. LXXXIX, a. I.), et si M. Elie Blanc, dans son traité de philosophie scolastique (t. II, p. 541), renchérissant sur St. Thomas, dit « qu'il faut bien admettre que les créatures spirituelles de Dieu ont des relations entre elles, qu'elles forment un monde analogue à celui de la matière et qui lui est supérieur, qu'elles s'éclairent mutuellement dans une mesure qu'il est d'ailleurs impossible à la philosophie de préciser », nous répondrons à notre tour que nous sommes ici en plein domaine de la révélation, de la théologie, par conséquent, pour la philosophie, de l'hypothèse, et que le P. Coconnier nous a promis à la première page de son livre de n'employer que la méthode psychologique positive.

Nous en avons assez dit, pensons-nous, pour ruiner la mineure et la conclusion du grand syllogisme du P. Coconnier, celui qui en six lignes et trois mouvements prétendait prouver à tout venant l'immortalité de l'âme et venger en même temps le thomisme des insinuations de matérialisme que lui attribuent et M. Alaux et les cartésiens, et tous les philosophes qui n'ont pas l'honneur d'être néo-thomistes.

Mais pour qu'on ne se méprenne pas sur nos convictions philosophiques et théologiques entièrement acquises à la thèse de l'immortalité de l'âme, nous éprouvons le besoin d'ajouter à cette discussion quelques réflexions du beau livre de l'abbé Piat, paru en 1898 et intitulé : *Destinée de l'homme*, Paris, Alcan.

Il faut d'abord féliciter l'auteur d'avoir compris l'insuffisance de certaines démonstrations métaphysiques, celles-là même dont se contente le P. Coconnier. Le physiologiste cherche avant tout la fonction ; c'est un système de fins qu'il veut déterminer. L'abbé Piat s'inspire de cette méthode. Il passe en revue les divers faits de l'âme humaine : « Les passions ne contiennent en elles-mêmes aucun indice de spiritualité, et de quelque côté qu'on les observe, on trouve toujours qu'elles se perdent très vite dans l'inconscient et ne nous fournissent par là même aucun moyen de toucher en quelque sorte les frontières de notre âme. De même le fond de notre intelligence nous échappe, nous ne pouvons suivre jusqu'à sa racine ce principe unique d'où sortent toutes nos facultés comme autant de rameaux, ce *vinculum substantiale* sur lequel les philosophes ont soutenu tant d'infructueuses discussions. Et dès lors comment savoir avec l'unique secours de la métaphysique si notre âme est ou n'est pas radicalement distincte de tout le reste, et si elle est essentiellement indépendante ou non d'une réalité plus riche et plus profonde ? Je crois donc vraiment, conclut M. Piat, que l'on fait d'inutiles efforts, lorsqu'on essaie de prouver par *l'analyse ontologique de nos phénomènes intérieurs* que l'âme humaine peut survivre à la dissolution de son corps. Je crois du moins qu'aussi longtemps que la psychologie n'aura pas réalisé d'autres progrès, une telle méthode n'a pas de chances d'aboutir à des conclusions décisives. Mais si l'ontologie de l'âme ne suffit pas à fonder le dogme de l'immortalité, l'ontologie de la matière suffit encore moins à la ruiner. Le spiritualisme reste supérieur au matérialisme en tant qu'il peut faire appel à la finalité » (p. 102). Cette loi de la finalité présente certainement des difficultés, mais « de quel droit veut-on que notre esprit comprenne tout le plan créateur ? »

Chaque fonction vitale est appropriée à son milieu ; la finalité est pour les savants une idée directrice qui ne les trompe pas et le ressort fondamental de toute recherche biologique. « Une fonction organique une fois constatée, la question n'est

plus de chercher si elle a un but, mais quelle en est la nature. » Il s'agit donc de savoir « s'il existe en nous-mêmes des formes de la vie qui exigent un au-delà, qui n'auraient aucune signification, qui donneraient dans le vide, si elles ne trouvaient l'immortalité pour support. Or, telle est en fait la nature de notre activité supérieure; telle est la nature de l'activité qui constitue tout l'homme en chacun de nous. Pensée, amour, effort moral, demeurent foncièrement inachevés et mutilés, de plus en plus vains au fur et à mesure qu'ils se purifient davantage, si tout se termine pour nous avec la dernière pelletée de terre. » Notre pensée, par exemple, se meut dans l'absolu, et, quand nous sortons de la vie, l'adaptation de notre pensée à son milieu naturel n'a pas commencé. Pour que la finalité soit satisfaite, il faut que notre existence se prolonge à l'indéfini. L'amour, au sens le plus général, nous conduit aux mêmes conclusions: Si tout finit avec le dernier soupir, l'homme est un être manqué. On ne peut croire à une antinomie aussi profonde. Enfin, l'action humaine nous conduit au même point, elle suppose un but, il lui faut une règle, elle exige des motifs assez puissants pour se soutenir et se développer dans l'harmonie. En d'autres termes, « la morale veut que nous soyons immortels, comme notre nature veut que nous soyons moraux ». Vie humaine, vie morale, vie future, trois idées qui ont entre elles une sorte de « corrélation organique ». Ainsi donc, pour l'abbé Piat, la croyance spiritualiste s'appuie sur des preuves. Et ces preuves ont en définitive la même certitude que les lois de la science expérimentale. Car sur quoi se fondent-elles? Sur la finalité sur laquelle la science expérimentale a ses dernières racines. Ce dernier argument tiré de l'action est peut-être le meilleur de M. Piat; c'est presque la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique, toute imprégnée d'utilitarisme: « Trop pur, ô théoriciens, dit éloquemment l'abbé Piat, trop pur pour nous, votre idéal de la vie. Celui-là seul a trouvé le secret d'améliorer l'homme qui a su réconcilier en Dieu l'intérêt et le bien. Il n'y a d'efficace que « les lettres de change tirées sur la Providence ». Le vrai moraliste, c'est le Christ. » Nous préférons cette façon d'argumenter, à la façon thomiste. Les preuves métaphysiques que l'on tire de notre activité intérieure en faveur de la croyance à l'immortalité, ne sont pas péremptoires. M. Piat les traite même de « scandale intellectuel » (p. 101), et

au point de vue plus général de la spiritualité de l'âme, il observe que la théorie « thomiste » d'après laquelle notre intelligence doit être immatérielle, puisqu'elle se fait de tout ce qui est matériel un symbole immatériel, intérieur et vivant, « n'est pas encore démontrée », et que par conséquent « il est difficile à l'heure actuelle de conclure de la nature de l'idée à la spiritualité de l'âme » (p. 75-90). Une critique très serrée du livre de M. Piat est à lire dans le n° 25 de la *Revue internationale de Théologie*. Et puisque nous en sommes à parler de l'immortalité de l'âme, si difficile, nous semble-t-il, à expliquer avec le théorie thomiste, nous tenons à faire observer pourtant qu'en dehors des preuves téléologiques de l'abbé Piat, il est d'autres preuves tirées, par exemple, du *consensus gentium*, de l'*utilité pratique de cette croyance* (a tutiori et ab utiliori), qui ont certes leur valeur. Toute preuve métaphysique n'est pas non plus à dédaigner, et comme le remarque fort judicieusement M. Michaud, « peut-être pourrait-on accuser M. Piat de s'être laissé trop ébranler par les difficultés et d'avoir laissé les ténèbres trop affaiblir l'éclat de sa lampe ». Ainsi, il est une preuve tirée de la substantialité de l'âme qu'admet le Dr Melzer dans son livre: « Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre » (Neisse, 1896), preuve qui nous semble bien avoir sa force. Le point de départ pour résoudre le problème est l'idée du moi, telle qu'elle est admise par St. Augustin, par Descartes, par Fichte, par Gunther. « Quand je pense, je ramène à moi comme sujet tout ce qui est pensé. Dans cette idée du moi, l'esprit se reconnaît lui-même comme être, comme *substance* par opposition aux objets qui lui apparaissent, à ses actions et ses états accidentels » (p. 10). « L'idée du moi est la conscience que l'esprit a de lui-même comme d'une substance ou d'un être véritable » (p. 13). Or, de la substantialité de notre esprit résulte son immortalité. Nous constatons, en effet, que le moi, tout en subissant de profondes modifications sous l'influence des circonstances extérieures résultant de son union avec le corps, reste cependant toujours le même en tant que sujet. Quand la conscience disparaît momentanément, comme dans le sommeil ou dans la syncope, c'est le même moi qui réapparaît, une fois les circonstances créant cet état d'inconscience disparues. Dès lors il n'y a aucune raison pour laquelle l'esprit, puisqu'il ne perd jamais la propriété de former un tout

continu (Ganzheitlichkeit) aussi longtemps qu'il est uni à un organisme physique, doit perdre cette propriété par la disparition de cet organisme; cette propriété lui appartient essentiellement et nécessairement comme substance (p. 32).

Les arguments philosophiques sur lesquels le D^r Melzer veut appuyer une certaine immortalité corporelle, en tous cas la doctrine de la résurrection des corps, nous semblent peu probants, mais en revanche très spécieux. « Notre esprit, dit-il, sera revêtu d'un corps aussi après cette vie Nous ne pouvons penser à l'existence de l'esprit sans celle du corps. » Nous nous rapprochons comme on le voit de la thèse thomiste et matérialiste, mais sans qu'elle soit fortifiée pour cela par le nom de l'auteur ou par l'autorité de ses arguments: « Le corps est pour l'âme quelque chose d'essentiel, de nécessaire; il concourt au développement de l'esprit et le parfait. D'où nous tirons la conclusion que l'esprit de l'homme est destiné à une vie commune avec un corps » (p. 42). Or, l'esprit de l'homme étant immortel, si un corps lui faisait un jour défaut, il perdrait ce qui lui est intimement lié, ce dont il ne saurait se passer. Nous sommes ainsi contraints d'admettre qu'un jour de nouveau notre être spirituel sera uni à un corps (p. 43). Les considérations suivantes confirment ce résultat: Dieu a voulu la nature extérieure, le corps uni à l'esprit; *c'est donc qu'il en sera toujours ainsi(?)*. L'homme a une tâche à remplir étant dans son corps, c'est ce corps lui-même, en même temps que l'esprit, qui doit être amené à la perfection. Si un jour, arrivé à bonne fin, il allait être privé du corps, il ne jouirait que d'un demi-bonheur. Cet état de séparation éternelle d'avec la nature extérieure, l'esprit le subirait comme quelque chose qui ne doit pas être et il ne pourrait jouir du bonheur dans sa plénitude (p. 44). — Dieu a voulu que l'homme complet (der ganze Mensch) fût composé de corps et d'esprit, et non pas que ces deux éléments de notre être existassent indépendamment l'un de l'autre. Nous en concluons que, même s'il y a après la mort physique séparation temporelle, une union doit se consommer de nouveau avec le corps terrestre, *ou un autre, peu importe(?)*. Le comment de cette union nouvelle de notre esprit avec un corps nous échappe; c'est à Dieu qu'en appartient le secret. « Pour avoir été émise par des penseurs antérieurs, en particulier par Gunther, toute cette dernière preuve nous

paraît faible; les phrases que nous avons soulignées nous semblent en particulier quelque peu naïves, et c'est ici, en face de telles preuves, le lieu de répéter le mot de M. Schinz, un critique contemporain: «Le jour nous paraît proche où les savants métaphysiciens devront se résigner tout comme les simples fidèles à avoir recours dans cette matière au salut par la foi.»

La question de l'immortalité étant liée intimement à celle de la spiritualité de l'âme, nous croyons utile de parler ici du livre assez récent d'un néo-thomiste distingué, M. de Craene, professeur à l'Université de Louvain. Ce livre a pour titre: «De la spiritualité de l'âme»; il a paru en 1897 chez Uitspruyt à Louvain et chez Lethielleux à Paris. On a dit avec vérité que «ce livre était la revanche de la scolastique contre Descartes et que St. Thomas et Taine y faisaient alliance pour combattre l'idéalisme et le spiritualisme cartésien et éclectique». C'est du reste la tactique de toute la nouvelle école. Nous la retrouverons savamment employée par le chef de l'école Louvaniste, Mgr Mercier. Taine, en effet, inspire la plus grande partie du livre de M. de Craene, qui prend plaisir à constater que les critiques de l'école expérimentale et de l'auteur de *l'Intelligence* en particulier ont victorieusement battu en brèche le spiritualisme cartésien. Lui-même est très sévère à l'endroit de cette doctrine spiritualiste, qu'il plaisante avec un goût contestable: «Incapable, dit-il, de résister un seul instant aux assauts du matérialisme, le spiritualisme, construit suivant la méthode de Descartes, est encore vain par un autre endroit. Au lieu de conserver à la philosophie sa place à la tête des sciences, il en fait une fantasmagorie n'ayant plus rien de commun avec la recherche scientifique et par là détourne de lui toutes les sympathies de notre raison. Comme il est construit en dépit des faits, les faits n'ont pas plutôt parlé qu'il croule de toutes parts. Il ne reste alors à ses auteurs qu'à nier les faits, ou, ce qui est plus simple, à les ignorer. Pour ne pas traiter ouvertement la science en ennemie, on l'ignore. Je pense; on se contente de répéter à perte d'haleine: je pense. Que je boive outre mesure, je ne penserai plus; n'importe, *je pense.*» M. de Craene est-il bien sûr que l'homme qui a bu outre mesure ne pense plus dans le sens philosophique du mot? L'expérience nous manque pour trancher la question, mais

nous croyons que l'argument du professeur de Louvain est plutôt une plaisanterie triviale qu'autre chose. L'auteur néothomiste donne évidemment au corps une plus grande importance. Il accepte très vite, trop vite parfois, les faits présentés par le positivisme et les inductions plus ou moins scientifiques du matérialisme, se réservant seulement l'interprétation dernière. « La science étudie les phénomènes, non l'essence. » Tranquillisé par ce principe, il se montre favorable au darwinisme et à de nombreuses théories de Taine. « Pour nous, dit-il, à propos de l'union de l'âme et du corps, pour nous qui avec St. Thomas et conformément aux définitions qu'il donne de l'âme et du corps, tenons que l'âme est au corps comme la forme à la matière, il ne s'agit donc nullement de savoir comment deux êtres de nature aussi différente que l'âme et le corps peuvent avoir commerce entre eux; cette manière de poser la question part de cette fausse supposition que nous concevons l'âme et le corps comme deux êtres subsistant à part l'un de l'autre et entre lesquels il existe des relations réciproques. Or, ce n'est point ainsi que nous les concevons: ce qui subsiste suivant nous, ce n'est pas l'âme seule, ni le corps seul, mais un composé des deux. » Encore une fois, cette théorie de l'âme forme du corps prête flanc à toutes les interprétations et il nous semble qu'il ne serait pas impossible d'en rendre la formule acceptable aux philosophes matérialistes. On l'a dit avec raison, entre l'âme forme et l'âme fonction il n'y a peut-être pas un abîme. En tous cas, nous préférons pour notre part, sans en embrasser toutes les explications cartésiennes, le dualisme franchement spiritualiste à la thèse thomiste qui n'est autre qu'un monisme alambiqué, peu distinct au fond, malgré toutes les distinctions employées, du monisme matérialiste.

Un des hommes qui ont le plus contribué à la diffusion de la pensée thomiste et qui ont le plus et le mieux écrit dans ce sens, est certainement Mgr Mercier, professeur à l'Université de Louvain et directeur de l'institut supérieur de philosophie qu'il a lui-même fondé et magnifiquement organisé. La liste de ses ouvrages est trop longue pour que nous la transcrivions ici. Il dirige avec distinction la *Revue néo-scholastique* dont nous avons déjà parlé. Il a suscité autour de lui de nombreux collaborateurs, qui étudient à la lumière de St. Thomas les

questions les plus variées, théoriques ou pratiques, individuelles ou sociales. C'est ainsi que M. Deploige a fait paraître en 1895 la *Théorie thomiste de la propriété*, et en 1897 *St. Thomas et la question juive*; M. Crahay, en 1896, la *Politique de St. Thomas d'Aquin*, etc. etc. Mgr Mercier, dans ses articles, discours et brochures, a touché presque tous les sujets de la philosophie. Il a édité en particulier son grand *Cours de philosophie*, dont quatre volumes ont déjà paru, la logique, l'ontologie ou métaphysique générale, la psychologie et la critériologie. Les autres volumes n'existent encore, croyons-nous, qu'en autographie. Or, tous ces travaux n'ont pas épuisé, paraît-il, tout le temps et tout le zèle thomiste de l'auteur. Il vient encore de publier, en 1897, un ouvrage moins didactique que les précédents, mais où l'on trouve plus clairement exprimée la pensée de la nouvelle école. Cet ouvrage a pour titre: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Il vaut la peine d'être brièvement résumé.

Pour Mgr Mercier, la psychologie contemporaine émane de Descartes, qui, par sa théorie dualiste, a jeté les bases de tous les systèmes postérieurs, idéalistes ou mécanistes. «Poser deux substances, c'est se mettre hors d'état de comprendre d'abord comment elles communiquent entre elles et s'acheminer ainsi vers l'occasionalisme, ensuite comment l'une connaît l'autre et verser alors dans l'agnosticisme. L'idéalisme est la thèse de l'incognoscibilité de tout ce qui n'est pas l'idée . . . Comment concevoir «le mode d'existence» d'une âme séparée du corps ou son «mode d'opération», son action sur le corps? C'est alors qu'on se tourne de préférence vers le mécanisme, auquel il semble qu'on soit conduit par les progrès concordants de toutes les sciences, de la physiologie, de la chimie, de la thermo-dynamique.» On est alors tenté d'assimiler la pensée à une modification nerveuse.

La psychologie contemporaine est surtout représentée par Spencer, Fouillée et Wundt. Mgr Mercier impute leurs errements à Descartes: c'est le grand coupable et le grand ennemi. Il loue Spencer d'avoir réfuté Kant, et l'idéalité de l'espace et du temps, d'avoir établi que la vérité est ce dont le contraire est inconcevable *in re* et non pas seulement *in intellectu*, d'avoir soutenu surtout que l'expérience atteint la réalité objective. «L'idéalisme, dit-il (p. 133), ne peut s'énoncer, ni surtout se démontrer sans présupposer le réalisme: la conscience

elle-même dans ses propres affirmations se heurte à des barrières qui lui sont imposées par ailleurs: le sentiment du moi accuse la réalité du non-moi.» Toutefois, Mgr Mercier ne ménage pas ses critiques à Spencer, dont la métaphysique, dit-il, est un fusionnement ou juxtaposition des doctrines diverses et même contradictoires issues de Descartes. Sa seule doctrine originale, celle de l'évolution, n'est « qu'une analogie audacieusement greffée sur une hypothèse ».

Quant à M. Fouillée, son système n'est qu'un « monisme immanent et expérimental ». Spencer avait rétabli l'absolu. « Toutes les races de l'humanité ont eu foi et aujourd'hui encore ont foi en son existence. » M. Fouillée, lui, le rejette. Il place à l'origine des choses « l'idée-force », le sentiment ou l'appétit, « un état de conscience qui contient en soi des conditions de changement pour d'autres états de conscience », aspiration vague à un idéal entrevu. Mais M. Fouillée nie tout au-delà transcendant, les substances, le moi, l'absolu. Il est donc à la fois, dit M. Mercier, idéaliste et positiviste, et il résume bien les tendances contraires de son temps.

« M. Wundt accepte l'expérience tout entière, subjective et objective, et conçoit la psychologie comme le complément des sciences de la nature. Il interprète les données de la conscience non comme des objets doués de propriétés permanentes, mais comme des événements soumis à des lois, des processus, des actes enchaînés dont la volition fournit le meilleur type. Les faits de l'expérience, le psychologique et le cosmologique, apparaissent comme distincts. Pour opérer leur union, il faut dépasser l'expérience. Les faits psychologiques étant des actes, auront pour cause dernière des volontés, et le monde sera « une volonté collective au sein de laquelle les unités volitives subsisteront ». Le volontarisme de Wundt a ses difficultés, mais il marque une tendance heureuse vers l'union de la science expérimentale et de la métaphysique. Il faut bien, conclut M. Mercier, augurer de Wundt, que l'animisme d'Aristote attire et séduit. »

Certes, Mgr Mercier connaît bien les philosophes qu'il juge et critique, mais il est l'homme d'une idée, celle de Léon XIII; et comme on l'a dit avec raison, en opposant sa doctrine à celle des autres philosophes, il ne peut s'empêcher de croire « que le mérite de l'une est indirectement démontré par l'infé-

riorité des autres ». On éprouve toujours, quand on est spiritualiste et chrétien, un sentiment étrange à voir les néo-thomistes pleins d'ire contre l'idéalisme et le mécanisme qu'ils condamnent en bloc, pendant qu'avec quelques distinctions ils sont pleins de tendresses et d'égards pour le positivisme plus ou moins matérialiste.

M. Mercier expose ensuite la thèse fondamentale de l'anthropologie comme l'envisagent les scolastiques. Elle consiste, on le sait, à affirmer *l'unité substantielle de l'homme*. « Les actes les plus élevés de la vie intellectuelle et morale sont dépendants de l'organisme. La température normale du corps humain est de 36 à 37.5 degrés: deux degrés au-dessous paralysent l'intelligence, deux degrés au-dessus l'échauffent jusqu'au délire. » C'est vrai, mais présentée ainsi sans distinction, cette phrase tombée de la plume de M. Mercier sonne étrangement le matérialisme. Il résume ensuite en six thèses fondamentales toute la psychologie néo-scolastique. Nous ne le suivrons pas dans l'énoncé et la preuve de ces thèses: on les trouve en latin dans St. Thomas. La première, qui est la base des autres, nous semble difficile à admettre. Si l'homme constitue *une substance* composée de matière et d'une âme immortelle, si les actes les plus élevés de la vie intellectuelle sont dépendants de l'organisme, nous ne comprenons pas, l'unité substantielle une fois rompue et l'organisme une fois détruit, la survivance, à plus forte raison l'immortalité de l'âme. Nous n'en comprenons pas même, dans une telle union, la spiritualité et la simplicité. Les preuves de M. Mercier sont des efforts ingénieux pour sauver le dogme théologique, mais ces efforts sont en dehors de la logique. La conclusion spiritualiste ne ressort nullement des prémisses.

Et pourtant Mgr Mercier est un philosophe de race, un esprit supérieur très sincère et très large: « Nous nous réclamons, dit-il quelque part, de Platon, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, aussi pleinement peut-être et à coup sûr aussi sincèrement que ceux qui nous rangent dans un parti opposé au leur. Si nous différons d'eux, c'est que nous n'excommunions de notre zèle à l'étudier aucun génie en raison seule de son époque; nous estimons qu'une doctrine, fût-elle du moyen âge et l'œuvre d'un saint, ne releva jamais que d'une seule norme, sa valeur » (p. 449). Là où nous

voudrions penser comme l'auteur, c'est quand il dit, presque naïvement, « qu'il n'est pas un philosophe catholique qui ne fût prêt à sacrifier une idée vieille de plusieurs siècles, du jour où elle contredirait un fait observé ». En lisant cette phrase, écrite très sincèrement, nous nous sommes surpris à penser à Galilée au fond des prisons de l'Inquisition. Que n'a-t-il eu des juges catholiques néo-thomistes, ou plutôt des juges comme M. Mercier!?

L'auteur espère, dans les dernières pages de son livre, que, si le néo-thomisme demeure fidèle à son programme, il pourra *rajeunir* la philosophie scolastique par *des acquisitions heureuses, renouveler en partie son appareil* et présenter aux regards de nos successeurs *un aspect bien différent de celui qu'elle offre aujourd'hui*. Néanmoins, ceux qui voudront en sonder les profondeurs, retrouveront dans les substructions de l'édifice l'intégralité des principes qui ont présidé à la civilisation occidentale. Ils constateront avec joie qu'il y a eu *progrès sans révolution, acquisition sans perte, développement* d'une unité vivante sans cesse enrichie par la variété des apports que lui auront fournis toutes les branches du savoir humain. S'il en est ainsi, nous demandons à Mgr Mercier ce qu'il restera de l'ancienne scolastique après ce rajeunissement, ce progrès, cette acquisition, ce développement, qui donneront à la nouvelle philosophie appelée néo-thomisme *un aspect tout différent de celui qu'elle offrait autrefois et qu'elle offre aujourd'hui*. Disons alors que le thomisme ancien et le néo-thomisme n'ont de commun que le nom et ainsi entendu nous avons mauvaise grâce à chicaner le chef du néo-thomisme, étant nous-même favorable à l'opinion de M. Gourd, professeur à l'Université de Genève: « qu'il n'y a pas de doctrines radicalement fausses, car il n'y en a pas qui se borne à supprimer les éléments de la réalité. La pensée de Leibniz demeure juste: les doctrines sont vraies par leur côté positif, et toutes ont un côté positif Renonçons à les synthétiser en une doctrine unique qui serait inutile et forcément incohérente, mais essayons de les disposer en une progression de vérité. » Le thomisme traditionnel a sa part de vérité qu'il ne faut certes pas délaisser; il constitue un progrès, un développement des doctrines plus anciennes, particulièrement de l'aristotélisme. Si le néo-thomisme ne songeait qu'à nous offrir un nouveau système philosophique

tenant compte de tous les développements de la pensée depuis le moyen âge, mais ne prétendant pas que le monde a fait fausse route depuis lors et qu'il continuera à faire fausse route dans tous les domaines jusqu'à ce qu'il revienne à St. Thomas, nous ne nous élèverions point contre la nouvelle école. Mais telle nous paraît bien être la pensée de Léon XIII, et celle aussi de la plupart des écrivains néo-thomistes. Dans cette œuvre qui ne laisse pas à ses ouvriers toute leur liberté d'appréciation et d'allure pour chaque question, Mgr Mercier nous apparaît certainement comme l'esprit le plus large et le plus raisonnable de son école. Mais enfin il est lié par une croyance faite d'avance; sa philosophie n'est que la servante de sa théologie, et c'est le cas de redire ici avec M. le prof. Michaud: «De deux choses l'une: ou bien Mgr Mercier veut exploiter les sciences modernes au profit de la scolastique qu'il s'agit de glorifier à tout prix, et alors il perd son temps, sa peine et son talent. Ou bien il veut contrôler les assertions physiques, chimiques, physiologiques et psychologiques de la scolastique aristotélicienne et les rectifier par les méthodes et les sciences modernes, et alors nous l'applaudirons; mais, en ce dernier cas, qu'il s'y résigne à l'avance, c'est la ruine de la philosophie scolastique, laquelle ne vaut pas mieux que la théologie scolastique. ¹⁾»

A. CHRÉTIEN.

La fin prochainement.

¹⁾ Revue internationale de Théologie, n° 26, p. 403.
