

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 14 (1926)

**Artikel:** Études Critiques : philosophie scolastique et problèmes actuels  
**Autor:** Reymond, Arnold  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380114>

#### **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:** 03.02.2026

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

## ÉTUDES CRITIQUES

---

### PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE ET PROBLÈMES ACTUELS

---

Dans le dernier numéro de cette Revue (p. 49-75), M. Pierre Jaccard a retracé les phases récentes de la mêlée thomiste ; nous voudrions aujourd’hui envisager de plus près quelques-unes des publications auxquelles il a fait allusion et qui, déposées au bureau de la rédaction, n’ont pu être analysées jusqu’à maintenant.

Il y a tout d’abord les deux ouvrages que M. Jacques Maritain a publiés coup sur coup et qui précisent les attaques dirigées contre le protestantisme et la philosophie moderne. Le plus récent porte le titre significatif : *Trois réformateurs*.

Sans en méconnaître la très grande importance, nous le laissons cependant de côté. M. Bridel en effet a signalé ici même (p. 31-32) tout ce qu’il y a d’injuste et de tendancieux dans les critiques que M. Maritain adresse à Luther et notre Revue publiera cette année encore une étude de M. Karl Holl sur cette question.

Quant à Descartes nous avons indiqué ailleurs (1) à quel point l’accusation d’angélisme qui lui est faite est équivoque. L’évidence cartésienne ne signifie pas autre chose que la constatation d’un fait intellectuel. Que la matière soit étendue et que la pensée ne le soit pas, ce sont là des données irréductibles qui s’imposent à mon esprit sans que je sache pourquoi il ne pourrait en être autrement. Il y a donc loin de cette simple acceptation d’un fait à une connaissance angélique qui discerne la raison créatrice des essences telle qu’elle se trouve en Dieu. Pour le dire en passant remarquons qu’au XVII<sup>e</sup> siècle l’abbé Fleury, lorsqu’il compare Descartes et la philosophie scolastique, prend une position exactement inverse à celle de M. Maritain. Après avoir reproché aux philosophes du moyen âge leur aridité de forme il ajoute que ceux-ci

(1) Cahiers de jeunesse, octobre 1925.

« semblent n'avoir considéré que les vérités en elles-mêmes comme si ceux à qui ils devaient les faire connaître eussent été des anges ». Il loue au contraire Descartes d'avoir inauguré une méthode de recherche qui soumet la vérité à une analyse serrée.

L'accusation d'angélisme est donc une arme à double tranchant qu'il faut manier avec prudence. Du reste, comme nous l'avons fait remarquer, l'innéisme cartésien qui inspire la doctrine de l'évidence se rattache étroitement au grand courant augustinien du moyen âge et, si angélisme il y a, c'est à saint Augustin et à Platon qu'il faut s'en prendre bien plus qu'à Descartes.

\* \* \*

Si les *Trois réformateurs* attaquent plus spécialement l'inspiration religieuse du protestantisme, les *Réflexions sur l'intelligence* constituent un réquisitoire violent contre la science et la philosophie modernes. Il ne s'agit pas là du reste d'un traité didactique, mais d'études portant sur divers sujets, l'unité de l'ouvrage se manifestant surtout dans l'intransigeance de la doctrine thomiste et dans l'ardeur de la polémique. M. Maritain ne risque pas de tomber dans le travers qu'il reproche à certaines tentatives thomistes contemporaines dont, nous dit-il, « l'effort de sympathie pour la doctrine adverse excède peut-être l'ordre de la charité et les bornes de la prudence » (p. 40).

En ce qui concerne la science moderne, il cherche à montrer comment la physico-mathématique, issue de Descartes, aboutit à une impasse, parce qu'elle a de plus en plus dépouillé la réalité de ses qualités sensibles. Elle a été de ce fait conduite à un algorithme dont l'interprétation contredit aux notions les mieux établies du sens commun. Et à ce propos M. Maritain consacre une longue étude à la physique de la relativité.

Entre autres choses il dénonce avec beaucoup de raison l'erreur que commettent certains relativistes en identifiant la mesure du temps et de l'espace avec le temps et l'espace comme tels ; sur ce point nous nous associons pleinement à sa critique.

Pour nous aussi la notion de simultanéité, par exemple, est autre chose que la mesure d'une simultanéité entre deux événements physiques distincts, à condition, bien entendu, de considérer ces derniers comme ayant une existence objective et indépendante des états de conscience qu'ils peuvent éveiller chez le physicien.

En effet, la notion de simultanéité doit être posée comme irréductible et indéfinissable, car elle est donnée dans l'acte même de la pensée consciente. Elle intervient, sitôt que je porte un jugement simple. Quand je dis : ceci est ou n'est pas cela, je pose simultanément dans ma pensée le sujet et l'attribut ; sans une synthèse instantanée de ce genre, il n'y aurait pas de jugement possible.

Cela étant c'est une tout autre question de savoir si un événement physique est mesuré par rapport à un autre comme lui étant antérieur, simultané ou postérieur.

Etant donné l'interdépendance foncière des phénomènes, il se peut qu'en passant d'un système de référence à un autre, d'une région de l'univers à une autre, les étalons choisis pour mesurer séparément le temps et l'espace subissent par la force des choses des variations que l'on ne puisse empêcher. Dans ce cas impossible de trouver un phénomène dont la périodicité partout identique à elle-même servirait d'horloge universelle et permettrait de mesurer l'écoulement uniforme du temps. De même en ce qui concerne la longueur spatiale. La seule donnée constante sera alors une quantité, fonction du temps et de l'espace tout à la fois.

Supposons maintenant que des observateurs soient placés sur trois systèmes de référence animés les uns par rapport aux autres de vitesse différente et que deux étoiles nouvelles apparaissent dans le ciel. Le premier observateur constate une apparition simultanée ; le deuxième note que l'une des étoiles est apparue après l'autre ; le troisième qu'elle est apparue avant (1).

Dans les trois observations l'invariant spatio-temporel est le même ; seules les mesures du temps et de l'espace ne sont pas les mêmes. Lesquelles sont vraies alors ? Du point de vue strictement expérimental qui est celui du physicien, la question est dénuée de sens et il faut déclarer ces mesures du temps et de l'espace également vraies.

Mais si les événements physiques existent objectivement et indépendamment des sensations éprouvées par les observateurs, l'une des étoiles s'est embrassée par rapport à l'autre ou simultanément, ou antérieurement ou postérieurement, à moins que le fait d'exister pour un phénomène physique n'entraîne pas le fait d'exister dans le temps, ce que le physicien ne saurait admettre.

Ou bien l'on s'interdit de poser une réalité objective qui existe pour elle-même en dehors des sensations éprouvées à chaque instant par le physicien et dans ce cas il ne peut y avoir que des temps et des espaces individuels coordonnant ces sensations, et l'objet de la physique s'identifie avec le monde des représentations subjectives.

Ou bien l'on suppose un réel existant en dehors des sensations que chaque physicien peut éprouver et il se produit dans ce réel des événements qui soutiennent entre eux et pour eux-mêmes des relations temporelles et spatiales en dehors des mesures que nous pouvons en faire.

Ce n'est pas à dire toutefois que le jugement porté par M. Maritain sur l'ensemble de la physique relativiste soit fondé. Il considère cette dernière comme une fiction qui réussit (p. 247). Nous accepterions vo-

(1) Voir nos réflexions à ce sujet dans l'Enseignement mathématique, 1920.

lontiers cette manière de voir si le terme de fiction était pris dans le sens d'une hypothèse qui se vérifie ; mais ce n'est pas de cette manière que M. Maritain l'interprète : « pour qu'il y ait coïncidence entre le donné physique et les conclusions algébriques, il n'est nullement nécessaire que les principes de la théorie soient vrais ; comme l'enseigne en effet la logique formelle, si du vrai ne peut jamais suivre le faux, du faux par contre peut suivre le vrai. En sorte que toute théorie physico-mathématique comporte un résidu inadmissible de gratuité, et qu'il serait vain de vouloir prouver qu'elle est nécessitée en raison par rapport au réel. Dans le cas de la théorie d'Einstein, — toujours à supposer que l'expérience en vérifie réellement toutes les conclusions, — on aurait affaire à un jeu d'erreurs compensatrices qu'on est en droit de croire assez fréquent dans la mathématique du sensible, mais qui se produirait ici sur une très vaste échelle » (p. 242).

Raisonner ainsi, c'est se méprendre sur la signification physique de la théorie de la relativité. Celle-ci n'a pas d'autre portée que la suivante : Les étalons par lesquels nous mesurons et l'espace et le temps ne peuvent de par la nature des faits observés rester identiques à eux-mêmes lorsque l'on passe de certains systèmes de référence à d'autres ; mais les mesures obtenues sont aussi vraies dans un système que dans l'autre, car elles sont toujours conformes à l'observation ; elles permettent en outre de conserver, ce qui est l'essentiel, un invariant qui est fonction de ces mesures spatiales et temporelles. Sans doute pour que cet invariant subsiste, il faut bien que si l'une des quantités mesurées, espace ou temps, diminue, l'autre augmente en proportion. Il y a donc bien là une compensation, mais non une erreur, puisque la variation est donnée dans l'expérience même.

On pourrait, il est vrai, reprocher à la théorie de la relativité son caractère artificiel, puisqu'elle utilise un système de quatre coordonnées dont l'une est un axe imaginaire. Mais ainsi formulé le reproche est sans valeur. Dans le donné physique un événement a toujours lieu à la fois dans le temps et dans l'espace et par conséquent il est légitime de le représenter au moyen de quatre coordonnées, si même cette représentation heurte nos habitudes de perception sensible.

Le fait qu'une théorie est artificielle ne suffit pas à la condamner. Toute la question est de savoir si elle est utilisable techniquement et peut provoquer de nouvelles découvertes. Rien de plus artificiel en un sens que la théorie newtonienne de l'attraction instantanée. Comment un corps qui ne peut modifier son propre mouvement peut-il agir instantanément et à distance sur un autre corps ? Malgré cette difficulté la théorie de l'attraction s'est pendant longtemps imposée, parce qu'elle comportait une unité intrinsèque de mesure. Il en va tout autrement de l'invariant spatio-temporel relativiste. Celui-ci est envisagé comme la seule donnée sensible immédiate et cependant il ne comporte pas

d'unité de mesure immédiatement donnée. Pour obtenir le « ds » il faut toujours passer par la décomposition préalable du réel physique en espace et en temps, alors même que ceux-ci sont considérés comme dérivés par rapport à la donnée spatio-temporelle.

C'est cette difficulté surtout qui nous semble rendre la théorie de la relativité artificielle, c'est-à-dire techniquement peu maniable.

Quoiqu'il en soit, par delà Einstein, M. Maritain attaque Descartes et ce n'est que justice si, comme M. Meyerson l'a excellemment montré, la déduction relativiste est issue de la physique cartésienne. Mais l'on serait en droit de demander à M. Maritain comment il serait possible en s'appuyant sur le thomisme de résoudre théoriquement et techniquement les formidables problèmes auxquels se heurte la physique contemporaine. L'entreprise serait difficile pour ne rien dire de plus ; la physique d'Aristote et de l'Aquinate implique en effet la croyance en la fixité des notions qui, tirées du monde sensible, permettent de classer définitivement certains phénomènes et leurs propriétés. Oubliant que nos notions se modifient constamment les unes les autres, elle laisse échapper le côté fonctionnel de la réalité qui paraît seul se prêter à une investigation scientifique précise.

\* \* \*

La philosophie moderne est prise à partie par M. Maritain avec autant de vigueur que la physique mathématique.

Par sa conception angélique de la connaissance Descartes pousse le philosophe à se replier sur lui-même et à mépriser le témoignage des sens qui est indispensable à connaître l'objet.

Avec Kant l'intelligence achève de s'affranchir et prétend par ses propres lois construire l'objet même de la connaissance. Elle devient ainsi la mesure du connaissable, puisque celui-ci est son œuvre.

Sous la double influence de Kant et de Descartes l'idéalisme moderne en est arrivé à faire du moi pensant le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence. L'intelligence humaine est devenue Dieu ; elle n'a besoin de rien d'autre que de soi ; seulement elle n'a plus aucune prise sur les choses ; elle n'atteint que l'apparence de l'être et non plus l'être pour lequel elle est cependant faite.

Et s'il en est ainsi, c'est que « les modernes qui se font gloire présomptueusement d'avoir inventé la critique de la connaissance font consister cette fameuse critique à ne pas connaître la connaissance » (p. 48). « La grande faiblesse du fondateur du criticisme, c'est de n'être pas assez critique. Il manque du courage critique (le courage du juge). » (p. 9) « C'était un naïf harcelé par le scrupule intellectuel ; combien plus naïf que Pascal ! Combien moins hardi que Thomas d'Aquin ! Il croit naïvement à la valeur éternelle de la physique newtonienne. » (p. 10)

Ce dernier reproche est pour le moins étrange. En prenant pour base

de ses spéculations la physique newtonienne, Kant n'a pas agi plus pauvrement que saint Thomas ne l'a fait en s'inspirant de la physique d'Aristote.

De même ce n'est pas dire grand chose que de déclarer ceci : « le système de Kant comme tous les grands systèmes modernes n'a vécu que le temps d'une génération humaine (*si autem in potentibus octoginta anni...*) » (p. 302).

Le thomisme dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle a subi, lui aussi, une forte éclipse et il n'est pas impossible que sa brillante résurrection ne soit que passagère. Du reste la popularité dont jouit une philosophie à un moment donné ne prouve rien pour ou contre sa valeur définitive.

Mais laissons de côté ces questions de détail et essayons d'aborder la question centrale qui est le problème de la connaissance.

On sait dans les grandes lignes comment saint Thomas y répond. Il reprend les distinctions aristotéliciennes des formes (idées) et de la matière, de la puissance et de l'acte ; mais il admet en outre que les essences (ce par quoi un être est défini) peuvent exister indépendamment de la matière qu'elles informent.

Cela étant, la connaissance est un acte. L'intelligence humaine est par nature disposée à recevoir les essences ; mais elle n'en possède aucune à l'état inné ; car alors elle ne serait plus un intellect en puissance, mais un intellect en acte, comme l'intelligence des anges.

Le contact avec le monde sensible est donc indispensable à l'esprit humain pour acquérir n'importe quel genre de connaissance. Dans le monde sensible en effet les essences se trouvent actualisées et notre esprit les en dégage par abstraction.

Mais si la connaissance vise à l'être, ne va-t-elle pas laisser échapper ce dernier dans sa réalité concrète et individuelle, puisqu'elle est contrainte à un travail d'abstraction ?

M. Maritain s'efforce de montrer qu'il n'en est pas ainsi. Il analyse avec beaucoup de soin le processus de l'activité intellectuelle qui partant de la sensation au travers du jugement et du raisonnement aboutit à la connaissance de l'objet. Il rejette l'opinion qu'il y a identité entre la pensée et l'être ; mais il rejette aussi les opinions selon lesquelles l'idée serait une sorte de copie de l'objet ou bien encore lui serait radicalement hétérogène.

Selon M. Maritain la connaissance atteint vraiment l'être de son objet. Le sujet connaissant, tout en restant lui-même, se rencontre avec l'objet sans imposer à ce dernier aucune déformation. Il le connaît pleinement, mais en tant qu'il est autre que lui-même.

Si nous comprenons bien M. Maritain, dans la sensation l'intelligible ou être de tendance qui est dans l'objet se communique à notre intelligence et celle-ci par son activité construit un intelligible qui vient se fondre avec le premier.

« Connaître, pour saint Thomas, ne consiste ni à recevoir une empreinte ni à produire une image, c'est quelque chose de bien plus intime et de bien plus profond. Connaître, c'est *devenir*, devenir le non-moi » (p. 322).

Mais ce n'est pas pour autant perdre son être, s'absorber dans la chose. Il y a là une union d'une nature spéciale ; elle est plus intime que celle de la forme et de la matière ; mais elle laisse aux deux termes qui la composent leur être propre « car je reste ce que je suis et la chose reste ce qu'elle est tandis que je la connais, c'est dire qu'il s'agit là d'un devenir immatériel, d'une identification immatérielle et que la connaissance est fonction de l'immatérialité. Connaître consiste donc à devenir immatériellement l'autre » (p. 322).

Il y a ainsi dépendance absolue à l'égard de l'objet, c'est-à-dire de ce qui est et l'on évite le subjectivisme kantien. Il y a cependant maintien de l'activité de l'esprit, ce qui écarte l'empirisme sensualiste.

De cette façon l' « *adaequatio rei et intellectus* » se trouve réalisée et du même coup légitimée « car la chose est la même dans le réel et dans le concept, s'il s'agit de son *essence* (de ce qu'elle est), et de son intime constitution intelligible. Mais elle *existe* d'une manière toute différente dans le réel et dans le concept : ici d'une existence matérielle, singulière et concrète, là d'une existence spirituelle (*intentionnelle*), abstraite et universelle, qui lui permet d'être brassée, divisée, inspectée sous tous ses aspects par l'intelligence, sans toutefois que ce qu'elle est se trouve par là altéré ou contaminé en rien » (p. 327).

La solution proposée par M. Maritain à la suite de Thomas d'Aquin est-elle satisfaisante ? Si même l'on admet le réalisme ontologique et la formule que connaître, c'est connaître l'autre en tant qu'autre, une question subsiste. A quels signes certains saurons-nous que nous connaissons l'autre en tant qu'autre ? Si l'activité de l'intelligence est vraiment telle et n'est pas passivement déterminée, quand saurons-nous que les concepts construits par elle rejoignent les concepts constituant l'essence de l'objet ? Le problème critique, loin d'être résolu, subsiste donc entièrement.

\* \* \*

On peut se demander du reste si les postulats posés par Thomas d'Aquin se justifient. C'est ce que M. Louis Rougier a fait récemment dans un ouvrage magistral intitulé : *La scolastique et le thomisme*. Nous retrouvons dans cet ouvrage la prodigieuse érudition, la clarté et la maîtrise dialectiques auxquelles l'auteur des *Paralogismes de la raison* nous avait accoutumé.

M. Rougier ne se contente pas d'une étude superficielle. Dans un livre premier il prend le problème scolastique à sa source, d'abord chez les Pères de l'Eglise grecs et latins, puis chez les penseurs du moyen

âge jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, et il en arrive à la solution proposée par saint Thomas ; dans un deuxième livre il montre comment cette solution s'est préparée au cours des âges et il fait voir qu'elle consiste avant tout à transformer en distinction réelle la distinction purement logique faite par Aristote entre l'essence et l'existence. Ce point établi il aborde les dogmes révélés et démontre comment saint Thomas par la distinction réelle de l'essence et de l'existence est à même de les justifier. Enfin dans un troisième et dernier livre il passe en revue les écoles anti-thomistes et conclut à l'échec inévitable et définitif de la scolastique.

Ainsi compris le livre de M. Rougier intéresse non seulement les philosophes, mais aussi les théologiens. Il éclaire plus d'un problème délicat concernant l'évolution des dogmes dans ses rapports avec la philosophie grecque. Nous citerons seulement tout ce qui concerne l'Incarnation et la Trinité (p. 398-457 et 537-563). La variété des auteurs cités et l'abondance des textes, la mise en lumière des problèmes essentiels jointe à une connaissance approfondie des théories anciennes et modernes, la clarté et l'originalité des critiques adressées à la scolastique, tout contribue à faire du livre de M. Rougier un guide aussi instructif que suggestif.

Nous ne pouvons songer à le suivre sur tous les points de son argumentation serrée ; nous tenterons seulement d'en reproduire la ligne maîtresse en ce qui concerne la mentalité réaliste et le problème de la raison.

La mentalité réaliste consiste, d'après M. Rougier, à affirmer l'identité foncière entre ce qui est pensé et ce qui est réel. L'être vrai (et non apparent) sera donc celui qui est exempt de toute contradiction. Mais alors on aboutit à l'être de Parménide, un, immobile, identique à lui-même et finalement on ne peut dépasser l'affirmation : l'être est.

Pour élargir cette affirmation, si pauvre de tout contenu qualitatif, il faut restreindre le réalisme. C'est ce qu'Aristote a fait au moyen de trois théories qui sont : la théorie des catégories, celle des transcendantaux ou de l'analogicité de l'être, puis la théorie concernant la distinction de l'existence en acte et de l'existence en puissance.

« Tout ce que l'on peut dénommer se subsume, non sous un genre unique (1), mais sous dix chefs fondamentaux irréductibles qui sont les dix catégories ; tout être peut exister selon deux modes, en puissance ou en acte ; enfin, il est des notions, telles que l'être ou l'un, qui ne sont pas des genres suprêmes, ni se subsument sous aucune catégorie, mais qui s'attribuent analogiquement à toutes les catégories et se disent analogiquement de tous modes d'existence, à des titres divers ; c'est ainsi que l'être n'est pas un genre supérieur qui serait diversifié par des différences extrinsèques (2), car rien n'est extrinsèque à l'être ; c'est un

(1) Comme le croyait Parménide.

(2) Comme par exemple le genre animal qui comprend plusieurs espèces : protozoaires, etc. se différenciant par des caractères extrinsèques.

*analogue, un attribut transcendental qui se dit différemment de la substance qui existe en soi, et de l'accident toujours inhérent à un sujet, de l'être en puissance et de l'être en acte* » (p. 133).

Thomas d'Aquin reprend ces distinctions ; mais il apporte au réalisme de nouvelles restrictions qui loin de prolonger celles d'Aristote les contredisent. « Le Stagirite avait rivé les couples de concepts matière et puissance, forme et acte : toute substance, pour autant qu'elle comporte de la puissance, emporte de la matière en proportion. L'Aquinate brise cet accouplement de concepts ; pour lui une substance peut être composée de puissance, sans l'être de matière... Le Stagirite avait déclaré que l'essence et l'individu, que la nature et son support sont une seule et même réalité : l'Aquinate, pour justifier les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, rejette cette identité et proclame leur différence objective » (p. xxix).

De toutes les nouvelles restrictions ainsi apportées par Thomas d'Aquin, la plus importante est sans contredit la distinction ontologique faite entre l'essence et l'existence.

Pour Aristote une définition n'implique jamais l'existence (logique ou empirique) du défini. On peut définir un phénix sans qu'il en découle par là-même l'existence de cet animal fabuleux.

Le thomisme ne s'en tient pas à la distinction purement formelle de l'essence et de l'existence ; il lui confère une portée ontologique et déclare que si l'essence d'une chose n'implique pas logiquement son existence, c'est que cette chose n'existe pas par elle-même, en vertu de son essence (*a se*), mais par autrui (*ab alio*), c'est-à-dire par abaliété et non par aséité.

Dans ces conditions l'existence de la chose est contingente. Elle se compose en effet au point de vue ontologique de deux principes distincts, son essence qui est simple capacité ou puissance d'exister et son existence même qui lui est conférée par un acte créateur. Dans ce composé d'essence et d'existence qui constitue un être concret, l'essence se comporte comme un facteur limitatif déterminant l'acte d'exister à tel genre et à telle espèce.

Dieu est le seul être en qui l'essence entraîne nécessairement l'existence. Par suite tout ce qui est créé est contingent et le panthéisme est évité et le dogme de la création assuré.

Le dogme de l'Incarnation se justifie également par la distinction réelle entre l'essence et l'existence. En effet, appliquée à un individu raisonnable, cette distinction se ramène à celle de la nature et de la personne. Par conséquent la nature humaine du Christ n'implique pas nécessairement le fait pour elle d'exister ; elle peut donc être assumée par la personne divine du Verbe qui lui communique sa propre existence.

On voit comment en complétant et au besoin en déformant le réa-

lisme d'Aristote, saint Thomas est parvenu à l'adapter aux exigences de la pensée chrétienne.

Mais quelle est la valeur du réalisme ainsi compris ? M. Rougier résume sa pensée sur ce point dans un chapitre consacré à la raison.

Les scolastiques affirment tout d'abord que la raison dans ses principes constitutifs est la même chez tout homme ; or, selon M. Rougier, ce n'est pas le cas. Il y a divers types de mentalité (animiste, symbolique, etc.). « La croyance en l'unité de la raison considérée comme donnée tout d'un coup, invariable dans le temps, universelle dans l'espace, est un dogme métaphysique et religieux : ce n'est nullement une notion positive, confirmée par les faits » (p. 775).

Quant au mécanisme de cette raison universelle, les scolastiques le conçoivent sur le type de la logique d'Aristote. Or cette logique repose sur une substructure métaphysique qui s'est révélée au cours des âges comme erronée (division de l'être en substances et en accidents, en formes et matière, etc.). Elle considère que les principes d'identité, de contradiction et de tiers exclu règlent non seulement la pensée, mais les choses. Elle s'attache aux invariants statiques de la réalité, compris du reste d'une façon erronée. Elle laisse échapper les éléments fonctionnels de l'être.

La raison une fois examinée dans son mécanisme, il reste à voir quel est son contenu. Ce contenu selon les scolastiques est formé de divers apports.

Le premier de ces apports est constitué par les évidences sensibles ; mais la science moderne a montré ce qu'il fallait penser de certaines représentations du monde sensible tenues pour évidentes (l'immobilité de la terre, par exemple). De ces évidences sensibles il n'en est pas une qui à un moment donné ne puisse être ébranlée, pour faire place à une autre.

Viennent ensuite les évidences rationnelles qui se ramènent pour les scolastiques à des propositions prédictives dont les termes et leur rapport sont évidents par eux-mêmes. Telle la proposition : le tout est plus grand que la partie. Mais l'évidence n'est ici que conditionnelle. Elle tient à des hypothèses déjà faites, à des définitions ou à des conventions. Par exemple l'affirmation que le tout est plus grand que la partie est vraie des ensembles finis ; elle ne l'est plus des ensembles infinis.

Le troisième apport ou donné « révélé » ne fait pas partie du contenu naturel de la raison est en ce sens que celle-ci livrée à ses propres forces peut le pressentir mais non le découvrir. Le dogme doit donc être accepté tel que l'Eglise l'a formulé ; tout ce que la raison peut faire, c'est de montrer qu'il n'est pas contradictoire en soi.

Une fois posés les divers genres de données premières, la raison est capable de construire une philosophie chrétienne ; mais elle doit pour cela adopter les principes restrictifs du réalisme établis par Aristote

et les principes accommodateurs de Thomas d'Aquin. Or selon M. Rougier il n'est aucun de ces principes qui ne soit arbitraire ou trop extensif. Prenons celui des transcendantaux, qui est l'analogicité de l'être.

D'après Aristote qui désire éviter la position extrême prise par Parménide, la notion d'être n'est ni une catégorie, ni un genre suprême ; elle est un attribut transcendant qui convient analogiquement à tout ce qui est. Cette conception toutefois est arbitraire. Sans doute Dieu et la créature, la substance et l'accident existent différemment ; mais ils ont en commun l'exister. Rien n'empêche donc d'abstraire cet élément commun et de former la notion abstraite d'être, genre suprême sous lequel ils se subsument nécessairement. « Des notions analogues deviennent ainsi univoques à un degré plus poussé d'abstraction et ne sont analogues que dans la mesure où l'on peut abstraire univoquement leur élément d'identité » (p. 187).

\* \* \*

L'exposé précédent ne donne qu'une idée imparfaite de la discussion serrée à laquelle M. Rougier soumet l'ensemble de la philosophie thomiste. Après cette discussion il ne reste pas pierre sur pierre de la magnifique cathédrale élevée avec tant de soin et de diligence par l'Aquinate.

Sur les rapports du thomisme avec les sciences modernes les réflexions de M. Rougier sont en somme parfaitement justifiées. L'aristotélisme par ses postulats est en désaccord avec les résultats les mieux établis de ces sciences. Il contredit en mécanique au principe d'inertie ; en astronomie il conduit à l'erreur géocentrique ; il impose à la physique les qualités et les forces occultes et à la biologie la fixité des espèces.

D'une façon plus générale les attaques de M. Rougier tiennent en échec le réalisme thomiste, car elles montrent avec précision que les évidences sensibles, les évidences rationnelles et le donné révélé ne constituent pas le bloc intangible sur lequel ce réalisme pourrait édifier la connaissance vraie.

Est-ce à dire cependant que cette critique soit elle-même entièrement fondée et à l'abri de tout reproche ? Nous ne le pensons pas et voici pourquoi.

En ce qui concerne l'unité de la raison nous avons déjà montré à plusieurs reprises que toute pensée humaine, sitôt qu'elle est consciente, obéit à la juridiction formelle des principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu.

La mentalité animiste se conforme à cette loi aussi bien que les mentalités symbolique ou scientifique. Sans doute le sauvage, en vertu de sa croyance aux participations mystiques, identifie des animaux que la science sépare nettement ; mais il déclare d'autre part que ces animaux sont incompatibles avec les êtres dont les propriétés mystiques

sont différentes. Il y a donc pour lui comme pour le savant des parentés et des oppositions ; seulement celles-ci sont placées sur un autre plan que celui des classifications scientifiques.

Le jugement le plus rudimentaire, sitôt qu'il est conscient, se précise forcément sous la forme de : « ceci est ou n'est pas cela » ; il implique par conséquent les principes de contradiction, d'identité et de tiers exclu.

S'il en est ainsi, on ne saurait souscrire à l'opinion de M. Rougier. D'après lui « ces principes sont, pour un logicien actuel, dépourvus de tout mystère. Ils ont la portée de conventions qui fondent la possibilité du discours : celle de prendre le même mot, dans le même sens, au cours d'une discussion, ou encore de stabiliser les propriétés des objets sur lesquels on raisonne... » (p. 145).

Raisonner ainsi, c'est, nous semble-t-il, jouer sur les mots ou commettre une pétition de principes. En effet adopter par convention tel mode de penser plutôt que tel autre suppose une délibération préalable à la suite de laquelle un choix peut être fait. Mais comment délibérer, c'est-à-dire réfléchir, sans penser et formuler un jugement implicite ou explicite et comment juger sans faire usage des principes mêmes que l'on prétend ensuite avoir été adoptés par convention ? Cette pétition de principes est si manifeste qu'il est étrange de voir des logiciens comme M. Rougier et M. Goblot la commettre.

Le contenu de la pensée peut sans doute varier et à cet égard il est loisible de distinguer divers types de mentalité ; mais en ce qui concerne l'activité même de la pensée, sitôt qu'elle est consciente, elle obéit forcément aux principes régulateurs sans lesquels elle serait incompréhensible.

On sait assez que la dialectique de Hegel ne saurait se dérober à cette obligation. Thèse et antithèse n'aboutiraient jamais à une synthèse si, comme M. Meyerson entre autres l'a montré, la pensée de par sa constitution n'aspirait à l'identité.

On le voit. Formellement tout au moins la mentalité humaine est la même dans tous les endroits et en tout temps. En tout homme les mouvements du corps ont pour condition première l'existence d'un squelette auquel s'attachent les muscles et ce n'est point par convention que l'organisme a adopté ce squelette ; de même chez tout homme les mouvements de la pensée consciente sont conditionnés par les principes normatifs sans lesquels le plus rudimentaire des jugements ne se concevrait pas.

Mais on peut aller plus loin et se demander si un certain réalisme n'est pas impliqué dans toute démarche de la pensée aussi bien scientifique que métaphysique.

M. Rougier déclare à maintes reprises que dans un système hypothético-déductif une convention préside au choix des propositions premières

qui servent de point de départ à ce système. Nous le voulons bien ; mais la question subsiste de savoir si ce choix est ou n'est pas fait d'une façon purement arbitraire. Si oui, il relève du hasard et on ne voit pas comment il pourrait contribuer à l'élaboration d'une science fondée en réalité, c'est-à-dire capable de prévoir l'enchaînement des phénomènes. Si le choix n'est pas livré à l'arbitraire, il faut bien admettre alors qu'il y a du réalisme impliqué dans les démarches de la pensée scientifique. Il y a une certaine *adaequatio rei et intellectus* en ce sens que tel groupe de concepts figurant dans les propositions premières choisies est plus en harmonie avec les données de l'expérience que tel autre groupe de concepts.

Selon M. Rougier le réalisme conduit forcément à la formule de Parménide, à la fois universelle et vide : l'être est, le non-être n'est pas. Pour éviter cette impasse il suffit de recourir au conceptualisme. « Le réaliste prend comme *donné* l'universel pour en déduire le singulier, l'abstrait pour en déduire le concret ; le conceptualiste suit la marche inverse. Le premier rencontre forcément le problème métaphysique de la multiplicité des êtres et de leur individuation ; pour le second ces problèmes sont mal posés, il n'y a pas lieu de déduire ontologiquement le concret de l'abstrait, le singulier de l'universel, mais le concret et le singulier étant le *donné immédiat*, il suffit d'expliquer comment on peut en extraire, conceptuellement, l'abstrait et l'universel » (p. 188). Tout en définitive se ramène « au problème psychologique très simple de l'abstraction » (p. xxxv). Ici encore la question est loin d'être résolue. Nous voulons bien que par abstraction nous construisions les systèmes d'invariants statiques et fonctionnels qui composent la science moderne. Mais ici encore le système choisi, de préférence à tout autre, sera celui qui cadrera le mieux avec l'explication du plus grand nombre possible de faits ; c'est dire qu'il est plus qu'un autre lesté de réalité. Un certain réalisme est donc impliqué dans le choix de ce système.

De plus le conceptualisme grâce auquel d'après M. Rougier la science moderne se construirait tend au même but que le réalisme aristotélicien. Il vise lui aussi à poser des lois de plus en plus universelles et capables cependant d'expliquer des phénomènes singuliers en aussi grand nombre que possible. Il n'y a de différence que dans les éléments choisis par l'abstraction.

Le réalisme scientifique, pourrait-on dire, s'est orienté vers les aspects fonctionnels de la réalité en tant qu'ils sont mathématiquement mesurables et dépourvus de finalité.

Le réalisme aristotélicien, et thomiste par conséquent, s'est attaché à découper dans le réel des éléments statiques et qualitatifs, tenus pour invariables, dont les positions réciproques relèvent d'une finalité inhérente à l'Univers.

Dans l'un et l'autre cas il s'agit d'expliquer le singulier, là au moyen

de lois de plus en plus universelles qui s'impliquent mutuellement, ici grâce à des concepts universels qui subsument les concepts particuliers.

Le premier type d'explication s'est révélé infiniment plus fécond que le second. Comme le dit très bien M. Rougier « le contenu de nos concepts pour autant qu'ils se réfèrent à des réalités objectives, n'est pas fixé une fois pour toutes par définition : il est en état de perpétuel remaniement, à mesure que se poursuit la lente adaptation de l'esprit à la nature ».

Est-ce à dire cependant que le deuxième type d'explication puisse être entièrement rejeté. Il ne le semble pas. La science moderne à côté des invariants fonctionnels doit maintenir des invariants statiques (telle la notion d'atome) et les envisager qualitativement (caractères positif et négatif des électrons) ; en outre, d'après M. Rignano, la biologie ne peut se passer de considérations finalistes ou tout au moins de leur substitut. (1)

Quoi qu'il en soit, un problème métaphysique subsiste en tout cas. La raison est douée d'un mécanisme formel irréductible ; elle s'efforce d'autre part d'assimiler la réalité et elle y réussit pour une large part. Comment expliquer cette irréductibilité et cette assimilation ?

Les analyses de M. Rougier décrivent avec beaucoup de finesse et de profondeur les aspects logiques et psychologiques de la pensée ; mais elles laissent intact le problème métaphysique concernant l'existence de la raison au sein d'un univers matériel incapable, semble-t-il, de la faire jaillir de son sein.

Des remarques analogues s'appliquent à la position prise par M. Rougier vis-à-vis de la vérité religieuse. Sans doute le donné révélé n'est pas un bloc intangible ; la formule d'un dogme ne peut jamais être tenue pour définitive, car elle est toujours fonction de l'ensemble des connaissances qui existaient au moment où elle a été élaborée. A cet égard les critiques que M. Rougier adresse aux dogmes catholiques sont parfaitement justifiées ; elles s'inspirent du reste dans leur ensemble des travaux des théologiens protestants.

Ce n'est pas à dire que le christianisme doive être purement et simplement rejeté pour cela.

M. Rougier insiste, il est vrai, sur l'incompatibilité qui existerait entre la philosophie antique et la soi-disante vérité chrétienne et il a précisé ses vues sur ce point dans un récent ouvrage : *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* (2).

Les croyances chrétiennes, dit-il, sont absurdes en regard des doctrines professées par les philosophes grecs. Aussi, pour s'imposer, font-elles appel à un trouble sentimentalisme formé d'extase mystique et de la peur

(1) *Scientia*, 1925 et 1926.

(2) Voir les réflexions de M. P. Jaccard sur ce livre.

de l'enfer. Elles bouleversent les cadres sociaux, les hiérarchies qu'avait construits à grand'peine la sagesse antique. Par là elles désaxent la pensée européenne de sa ligne normale et sont la cause des troubles qui nous agitent encore. Ces diverses thèses sont prouvées par des citations nombreuses tirées des premiers Pères de l'Eglise et de leurs adversaires.

M. Rougier reconnaît toutefois et loyalement que « l'honneur impérissable du christianisme c'est d'avoir montré le côté relatif de tout progrès humain, la distance qui sépare nos aspirations les plus hautes de nos réussites les plus rares ; c'est d'avoir élevé une solennelle protestation contre la singularité du sort qui est fait à des êtres qui conçoivent le parfait et ne peuvent y atteindre ; c'est d'avoir dénoncé le scandale des apparences sensibles où le bien est sans cesse aux prises avec le mal, l'erreur aux aguets de la vérité, où la sottise bafoue la sagesse, où la prospérité flatte l'insolence et l'iniquité » (p. xxix).

Mais si tel est l'idéal chrétien, un pareil idéal ne va pas sans un principe de vie nouvelle qui devait forcément bouleverser le monde antique. Dans ces conditions, et pour le juger équitablement, on ne saurait s'en tenir aux essais d'interprétation qui en ont été donnés par les premiers pères apologistes. C'est comme si l'on voulait apprécier la science moderne d'après les travaux de l'arithmétique pythagoricienne, tout imprégnée encore de propriétés occultes.

Dans la mesure où le christianisme renouvelait de fond en comble la vie intérieure de l'homme et ses certitudes d'espérance éternelle, il ne pouvait être d'emblée compris dans sa profonde signification et c'est pourquoi les arguments invoqués aux débuts pour le défendre furent souvent maladroits et peu fondés.

S'ensuit-il qu'une appréciation plus juste des valeurs chrétiennes nous oblige à opter pour ou contre la civilisation antique, à nous reconnaître « Nazaréen ou Hellène, croisé du Golgotha ou adorant de l'Acropole » ? (p. xxxiii)

Nous n'acceptons pas un tel dilemme qui consiste à rejeter en bloc la civilisation antique parce que notre inspiration religieuse serait de source chrétienne. Nous estimons qu'il s'agit ici non d'un choix, mais d'un triage. Ce triage en l'espèce consiste aussi bien à laisser tomber les manifestations caduques du christianisme qu'à retenir les leçons souvent admirables de la sagesse antique.

\* \* \*

Notre Suisse romande n'est en général pas gâtée sous le rapport de l'intérêt que la France, notre grande voisine, prête à ses travaux philosophiques ou théologiques. M. Parodi, par exemple, estime que le problème central du xixe siècle a été au point de vue philosophique celui de la liberté ; il n'en passe pas moins complètement sous silence

les noms de Ch. Scrétan et d'Ernest Naville dans l'histoire détaillée qu'il consacre à *La philosophie française contemporaine*.

C'est dire que le livre publié en 1925 par M. Charles Journet dans la collection philosophique de M. Maritain et intitulé : *L'esprit du protestantisme en Suisse*, nous a vivement intéressé, car non seulement il témoigne d'une ardente conviction et d'une science avertie, mais sauf une première partie concernant Zwingli, il est consacré tout entier « aux tendances contemporaines du protestantisme en Suisse romande ».

Nous ne nous plaindrons pas des critiques sévères que ce livre juge bon d'adresser à ceux qui représentent les tendances en question. Ces critiques, certes, ne sont pas exemptes de parti pris, si justes qu'aient pu être les intentions de M. Journet à cet égard ; elles n'en restent pas moins salutaires, puisqu'elles nous obligent à refaire un examen de conscience intellectuelle, à marquer plus nettement notre point de vue et les divergences qui nous séparent du catholicisme.

Ces divergences se marquent dès le titre que M. Journet a choisi pour son ouvrage, car en réalité ce qu'il a étudié, ce n'est pas « l'esprit » de notre protestantisme romand, mais bien plutôt certains courants de pensée qui le caractérisent. Et encore ces courants de pensée sont-ils envisagés bien plus sous leur aspect critique et négatif que dans leur tendance positive. Tels qu'ils sont présentés, ils sont donc loin d'être le reflet de la piété vécue des Eglises. Pour manifester cette dernière des articles ou ouvrages tels que ceux de MM. Philippe Bridel ou Aloys Berthoud, pour ne citer que ceux-là, eussent été plus significatifs. (1)

Il y a donc lieu selon nous de distinguer entre l'esprit qui anime la foi et la pensée qui exprime cette dernière et c'est pourquoi en lisant le livre de M. Journet nous nous sentons à la fois très près et très loin de lui. Pour justifier ce double sentiment il faudrait reprendre l'une après l'autre les affirmations théologiques que M. Journet oppose à la pensée protestante, ce qui dépasserait les limites d'un simple compte rendu.

Essayons cependant de préciser en quelques mots notre pensée sur ce point.

Pour le catholicisme il ne saurait y avoir divorce entre la piété et l'épanouissement théologique qu'elle comporte ; le protestantisme au contraire estime que l'on peut s'abreuver à la même source de vie, sans donner de l'eau de cette source la même analyse chimique.

Cela étant, par delà les dogmes de la théologie catholique que M. Journet expose avec tant de clarté et de profondeur, nous découvrons exprimés avec chaleur et émotion les espoirs éternels et les certitudes

(1) Disons cependant que M. Journet dans la Revue des Jeunes, de juin 1925 a réparé cet oubli en consacrant à M. Bridel une importante étude.

vécues auxquelles nous-mêmes nous aspirons et sur ce terrain nous réalisons être en accord avec lui.

Quant aux divergences elles ne nous paraissent pas porter sur ce que l'on peut appeler la matérialisation du dogme. En effet, nous n'estimons pas devoir critiquer en principe le catholicisme sur l'importance qu'il donne aux sacrements, par exemple, envisagés comme les véhicules matériels de grâces spirituelles.

L'homme est corps et esprit tout à la fois et il y a entre l'un et l'autre des rapports si étroits que l'effort vers l'idéal, vers la spiritualisation, a besoin, pour se maintenir, de gestes, d'attitudes et de manifestations extérieures. La messe, quelle qu'en soit l'interprétation théologique, peut revêtir pour les fidèles une signification hautement spirituelle que l'on ne saurait contester. On peut, il est vrai, lui attribuer une valeur magique, tout comme en matérialisant l'inspiration scripturaire il arrive à certains protestants, pour régler leur conduite, de tirer au sort les passages de la Bible.

C'est ailleurs que porte pour nous le débat. « Les dogmes, nous dit M. Journet, sont la formulation divinement révélée de mystères sur-naturels » (p. 55). Cette déclaration est précisée dans *Nova et Vetera* (p. 8).

Sans doute, comme Malebranche le faisait déjà remarquer, il semble plus simple et plus naturel que Dieu ait donné une fois pour toutes et définitivement à l'Eglise les formules mêmes de la vérité révélée.

Mais en fait les choses se sont-elles passées ainsi ? L'histoire des dogmes montre que ce n'est pas le cas, malgré tout le désir que nous pourrions avoir qu'il en fût autrement. En effet, on l'oublie trop souvent, ce n'est pas par frivolité et de gaîté de cœur que les théologiens protestants ont dû renoncer aux formules dogmatiques du passé. Mais il a fallu se rendre à l'évidence.

En effet et ici nous faisons nôtres les énergiques paroles de M. Journet : « Nous avons en aversion l'opportunisme, les déguisements, les atténuations de ce que nous tenons de toute notre intelligence pour la vérité, pour *ce qui est* » (p. 11).

Eh bien ! C'est au nom même de ce respect de la vérité que la théologie protestante a dû abandonner nombre des affirmations que maintient encore le catholicisme.

Quoique l'on dise, il faut distinguer entre la vie religieuse et les formules qui en sont l'expression à un moment donné de l'histoire. Ces formules se mouent forcément dans un ensemble d'idées scientifiques et philosophiques que l'extension progressive des connaissances amène à rejeter, en partie tout au moins. Elles ne sauraient donc avoir un caractère définitif et constituer des dogmes immuables.

L'inaffabilité papale, par exemple, a été jugée tout d'abord simplement désirable ; elle s'est peu à peu imposée pour sauvegarder l'unité

de la doctrine catholique ; mais les documents historiques sur lesquels on la fait reposer dans une large mesure ont été reconnus apocryphes ; il est difficile dans ce cas de lui attribuer la valeur d'un dogme révélé.

Le catholicisme n'atteint à l'unité doctrinale des vérités révélées qu'en biaisant le plus souvent avec les données historiques ou scientifiques les mieux établies.

Suivant une autre voie, le protestantisme cherche à atteindre l'unité spirituelle dans l'union des cœurs et des volontés par la charité et le respect mutuel des convictions. Il n'est pas forcément pour cela « la méconnaissance radicale de l'ordre surnaturel » (p. 201), car si cela était, il serait la négation de toute révélation et du christianisme par conséquent. Seulement il estime que cet ordre surnaturel ne s'est pas installé dans l'histoire de l'humanité suivant les formules que propose le catholicisme et s'il est amené à cette conviction ce n'est point par orgueil, mais par humble soumission à ce qui est, c'est-à-dire aux faits loyalement examinés.

Ainsi conçue la recherche de la vérité ne va pas sans tâtonnements ; elle court le danger de s'égarter ; prenant pour acquis des résultats peut-être encore provisoires elle risque d'abandonner des idées vitales, sinon prouvées, du moins éprouvées par la tradition.

Que l'on se rassure toutefois. Les Eglises protestantes savent où trouver le remède aux dangers qui les menacent. M. Journet s'en rendrait certainement compte, s'il connaissait du dedans et non du dehors la vie des communautés religieuses et des nombreux groupes actifs que la piété protestante a suscités en Suisse romande.

ARNOLD REYMOND.

## DEUX OUVRAGES RÉCENTS DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Parmi les nombreux travaux parus depuis deux ou trois ans dans le domaine de la psychologie religieuse, deux sont particulièrement propres à intéresser les lecteurs de cette revue.

Le premier est dû à M. Pierre Bovet. *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant* (1) contient d'ailleurs un certain nombre d'études parues ici même, et sur le détail desquelles nous ne reviendrons pas. Il importe néanmoins de souligner ce que ce livre nous apporte de nouveau. La position de M. Bovet a ceci de remarquable qu'elle conserve un juste milieu entre les thèses génétiques extrêmes et les analyses non

<sup>1</sup> Delachaux et Niestlé 1925.