

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1939)
Heft: 111

Artikel: Études critiques : idéalismes et thomisme
Autor: Gex, Maurice
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380355>

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: 08.03.2026

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

IDÉALISMES ET THOMISME

L'idéalisme, d'après certains de ses adversaires, a la prétention de reconstruire le monde au moyen d'un jeu de concepts, ce qui serait évidemment le comble de l'artificiel et un excès fâcheux de la tendance à manier des abstractions en croyant tenir des réalités. Nous lisons dans *La renaissance religieuse*⁽¹⁾ sous la plume de Jacques Chevalier : « La doctrine idéaliste... s'efforce de constituer l'univers avec les seules idées, ou les seuls concepts, de l'esprit humain » (p. 164). De même, en réaction contre l'idéalisme français contemporain, représenté surtout par Léon Brunschvicg, Jean Wahl, dans un recueil d'articles au titre significatif : *Vers le concret*⁽²⁾, déclare nettement qu'il convient de tourner le dos à l'idéalisme si l'on veut bâtir une philosophie du concret : il faut « revendiquer les droits de l'immédiat » (p. 3), car « ce qui est réel est ce qui apparaît » (p. 13).

Il est toujours pénible de constater que telles formes de pensée sont absolument fermées à certains esprits se qualifiant de philosophiques, qui les dénaturent complètement quand ils en parlent ; aussi avons-nous été heureusement surpris en lisant l'ouvrage de M. Aimé Forest, philosophe de formation thomiste, intitulé *Du consentement à l'être*⁽³⁾, dans lequel l'auteur montre une compréhension remarquable de l'idéalisme d'un Lachelier, d'un Hamelin et d'un Brunschvicg. Ce sont, dit-il expressément en parlant de ces idéalismes, des « philosophies du concret ».

Tout d'abord, M. Forest s'attache à la question de méthode en métaphysique. « Lorsque la pensée se propose de comprendre le donné, elle commence par en négliger certains aspects... Le réel sur lequel porte l'explication sera donc abstrait par quelque côté, et les sciences sont le résultat de cette abstraction. Elles n'iront jamais jusqu'à rendre compte de la totalité

(1) Paris, Alcan, 1928. — (2) Paris, Vrin, 1932. — (3) A. FOREST, *Du consentement à l'être*. Collection « Philosophie de l'esprit », Paris, F. Aubier, 1936.

des caractères que le réel manifeste » (p. 9). Or ce qui définit la métaphysique, c'est son exigence d'universalité : « dès son point de départ c'est la totalité du réel qu'elle voudrait posséder » (p. 14). Le mouvement de la pensée métaphysique doit permettre de dépasser le domaine des déterminations et des abstractions réalisées où se complaisent les sciences, cette pensée doit porter sur la réalité concrète, qui est la source et non la somme des déterminations dans le réseau desquelles le savant cherche à la saisir. La réalité concrète enveloppe l'infini : c'est, selon le mot de Bergson, cet infini « qui se prête à une appréciation indivisible et à une énumération inépuisable » (p. 18), infini actuel qui donne au concret son caractère individuel, exclusif de toutes les autres réalités concrètes (p. 19). « Le concret est d'une autre nature que l'abstrait, il n'est pas la somme indéfiniment agrandie des notions abstraites » (p. 19). Alors que le caractère de l'abstrait est celui de l'incomplet, le concret se pose comme un au delà de l'abstrait (p. 19 et 21). « [La Métaphysique] ne veut rien laisser hors de ses prises ni du côté de l'universalité de l'être ni du côté de l'intimité du singulier. Elle s'oriente vers le concret du même mouvement qui la porte à dépasser les déterminations abstraites, objet des sciences positives » (p. 23-24). « En un mot, la tâche propre de la métaphysique est de reconquérir l'être sur les déterminations » (p. 24).

M. Forest déclare qu'il existe deux méthodes métaphysiques permettant de dépasser les déterminations qui engendrent l'isolement, pour atteindre la réalité concrète : la première est celle du « consentement à l'être », elle caractérise ce que l'auteur nomme l'attitude ontologique ; la seconde est celle de la « conversion » caractéristique de l'idéalisme d'un Lachelier et d'un Brunschvicg. Nous étudierons d'abord la conversion idéaliste en gardant pour la fin la conception de l'auteur, qui est celle du consentement à l'être.

L'intérêt du petit livre que nous analysons réside à nos yeux dans ce fait que l'auteur, tout thomiste qu'il est, a parfaitement compris que ce qui oriente la réflexion des philosophes idéalistes, c'est un appétit de concret, un désir de saisir la réalité vivante et totale et non pas de se livrer à une sorte de jeu d'échecs stérile au moyen d'abstractions réalisées. Les philosophes thomistes et néo-thomistes ne nous ont pas, il faut l'avouer, accoutumés à une telle lucidité et impartialité à l'égard de leurs adversaires !

La constitution progressive des sciences suppose un processus d'objectivation : en laissant la pensée courir sur sa pente naturelle, qui est la considération de l'être objectif, cette pensée passera infatigablement de déterminations à de nouvelles déterminations, d'objectivations en objectivations ; selon l'idéalisme, elle ne sortira pas du cercle des déterminations. L'idéalisme se caractérise par sa défiance à l'égard de la pensée objective et réclame du philosophe une « conversion », qui le fait se retourner vers l'acte constitutif de l'objet par l'emploi de l'analyse réflexive. La méthode d'abstraction de l'entendement conduit à l'isolement des notions, « or, c'est la tâche essentielle de l'idéalisme d'éviter l'abstrait, en se plaçant au point de vue où rien n'est

isolé, où tout communique au contraire et s'affirme réel. Supposons en effet que nous ayons pu saisir, par delà les résultats de l'analyse, la nature vraie de cette activité synthétique. On pourra dire alors que nous aurons véritablement discerné les principes de l'être, puisque c'est ce fondement seul qui donne aux éléments leur réalité, et que dans leur isolement ils sont coupés, pour ainsi dire, de l'être. Dans la vérité de la synthèse, au contraire, la forme en dominant la distinction des parties leur donne à proprement parler leur être, et non seulement leur intelligibilité. Ainsi entendu l'idéalisme ne se propose que de trouver les principes du réel ; il est une des réponses possibles au problème que pose la réflexion métaphysique lorsqu'elle est fidèle au mouvement spontané qui l'élève au delà de l'explication scientifique » (p. 45). « La conversion idéaliste est le mouvement qui nous ramène de la considération de l'objet à l'expérience de l'acte intérieur, qui permet d'en affirmer la vérité ou la réalité » (p. 49). « La méthode de la métaphysique est donc ce retour par lequel la pensée revient sur elle-même, semble ainsi oublier le réel, mais ne s'en écarte que pour en mieux trouver en elle-même le principe » (p. 47). « La philosophie se proposerait alors d'aller à l'être, au concret, par cette inversion de la direction habituelle de la pensée qui nous fait saisir non l'objet du jugement, considéré comme une chose, mais l'activité même qui le constitue » (p. 50). « La philosophie de M. Brunschvicg prend bien ce caractère d'une doctrine qui dans la tradition constante de l'idéalisme poursuit partout le concret » (p. 56).

Après la philosophie du jugement de Brunschvicg, M. Forest envisage la méthode synthétique d'Hamelin ; nous ne voulons pas nous y arrêter, car, contrairement à l'opinion de M. Forest, cette méthode d'Hamelin qui s'attache à la notion de rapport comme notion fondamentale, et non à celle d'activité vivante, et qui cherche à construire le tableau des catégories au moyen d'une dialectique de type hégélien, nous paraît en régression sur le terrain idéaliste, par rapport à celle de Brunschvicg. L'auteur effleure ensuite la pensée de Lachelier et donne cette citation : « J'accorde bien volontiers », écrit Lachelier, « qu'il ne faut pas chercher l'esprit en dehors des faits qu'il informe et dans lesquels il se réalise. Il n'y a pas plus de substance pensante qu'il n'y a de substance étendue. Je ne crois même pas qu'il faille parler de sujet absolu ni de pensée universelle, comme si la pensée préexistait aux choses ou pouvait être quelque chose en dehors d'elles. La pensée, c'est la vérité, et la vérité est dans les choses elles-mêmes. C'est là que l'esprit doit se chercher s'il veut se trouver, et l'on peut dire de lui, selon le mot de l'Evangile, qu'il ne se trouve qu'en se perdant » (p. 71). Avec Lachelier nous glissons vers un idéalisme absolu. « Dans une sorte d'ascèse métaphysique nous paraissions d'abord nous écarter du réel, nous fixons la pensée uniquement dans la considération de la synthèse qu'elle est elle-même. Mais si nous poussons l'analyse assez loin dans la nature intérieure de l'esprit, nous sommes bientôt par la réflexion renvoyés au réel, nous touchons au principe de son existence. Bien loin d'être isolé et comme privé de toute consistance, le

réel est dans et par l'acte de la pensée absolue qui se réalise elle-même dans la nature ; suivant le principe essentiel de Boutroux, c'est l'acte qui explique l'essence » (p. 71-72).

« Ainsi l'idéalisme aboutit effectivement à une doctrine de l'être concret. La pensée ne s'affirme pas seulement elle-même, l'acte synthétique qu'elle est pour elle-même est encore le vrai fondement de l'être objectif, et lorsqu'elle consent à sa propre nature, elle affirme et se donne celle de tous ses objets » (p. 73).

Contre l'idéalisme synthétique M. Forest formule la critique suivante : « Si l'idéalisme est un passage de l'abstrait au concret, il reste à trouver la raison qui permettrait de justifier ce passage d'une façon absolue. On ne saurait évidemment trouver dans la synthèse, lorsqu'elle est achevée, la raison du progrès par lequel la pensée s'élève jusqu'à elle » (p. 75). L'erreur de l'idéalisme, selon notre auteur, est de vouloir construire l'être au terme d'un progrès. « L'idéalisme synthétique ne rencontre donc qu'une seule difficulté, mais à nos yeux elle est essentielle, celle qui procède de la priorité de l'abstrait sur le concret » (p. 77-78), car, en partant de l'abstrait, l'idéalisme synthétique ne peut plus y échapper : en droit, il ne parvient pas à se donner, en composant entre eux des éléments abstraits, l'être synthétique et concret.

Cette critique est très forte, mais l'auteur ne spécifie pas suffisamment qu'elle ne porte que contre l'idéalisme synthétique d'Hamelin ; bien plus, il introduit une complète confusion en écrivant : « La priorité de l'abstrait sur le concret était, dans les doctrines que nous venons d'examiner⁽¹⁾, le fondement qui semblait permettre de réaliser de la façon la plus solide l'ambition de l'idéalisme en assurant l'identité de l'être et de la pensée » (p. 79).

Rétablissons les distinctions nécessaires.

La critique formulée contre l'idéalisme par M. Forest est celle qu'a très vigoureusement exprimé Brunschvicg lui-même contre le système d'Hamelin, dans un article célèbre de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1920), intitulé : L'orientation du rationalisme. En voici quelques extraits : « Créer de toutes pièces cette idée de la pensée qui précédera la pensée véritable et la justifiera comme vraie, telle est la tâche que s'impose Hamelin » (p. 264) et : « Que deviendront, dès lors, tous ces degrés parcourus par la dialectique avant qu'elle ne reconnaisse le droit de poser la conscience comme « le moment le plus haut de la réalité », et de mettre ainsi « le connaître au cœur de l'être ? » (p. 270). « Par là, sans doute (dans une philosophie du jugement) on dénie à la synthèse une valeur d'absolu : il ne saurait y avoir de synthèse définitive par quoi l'esprit se contenterait lui-même dans l'achèvement de son œuvre et l'arrêt de son activité » (p. 268).

Contrairement à Hamelin, Brunschvicg a en horreur la méthode synthétique en philosophie. La synthèse spirituelle vivante étant impliquée par toute démarche intellectuelle, analytique ou autre, elle ne fait jamais défaut ;

(1) Il s'agit donc des doctrines de Brunschvicg, d'Hamelin et de Lachelier.

tout au plus convient-il de s'orienter vers elle pour en prendre conscience par l'analyse réflexive. La synthèse conceptuelle, philosophique est pour Brunschvicg anti-spirituelle, car elle a la prétention de représenter le réel et de se substituer une fois pour toutes à tous les actes de synthèse spirituelle, de telle manière qu'on puisse déduire d'une façon quasi-mécanique les différents aspects de ce réel à partir de la synthèse totale ainsi formulée. En d'autres termes, il est absurde de chercher la loi de formation de la raison constituante à partir des produits constitués de la raison. La raison constituante reste en quelque mesure transcendante par rapport à la raison constituée, chez un Brunschvicg, et ce dernier n'a jamais affirmé la « priorité de l'abstrait », tout au contraire.

Vouloir diriger contre Brunschvicg la critique que lui-même faisait à Hamelin est absolument inopérant, car c'est méconnaître le caractère spécifique de cet idéalisme pour lequel aucune constellation de concepts ou de propositions ne pourra construire le principe de la réalité, qui précisément est à l'œuvre dans l'élaboration de tout concept comme de toute proposition.

* * *

Après avoir témoigné d'une remarquable compréhension sympathique à l'égard de l'idéalisme, et avoir esquissé une critique qui ne vaut que pour la philosophie synthétique d'Hamelin, notre auteur expose « sa » solution dans la fin de l'ouvrage, solution qui manque décidément par trop d'imprévu. Ici, nous assistons au scénario ordinaire de tous les ouvrages catholiques de philosophie qui évoque irrésistiblement, quant à l'allure générale, ces films américains d'une candeur désarmante où l'on voit, au moment où une canaille à l'âme fourbe tente d'abuser de la pure jeune fille tombée en son pouvoir, accourir à bride abattue et brandissant un revolver dans sa dextre vengeresse, un cavalier au cœur loyal. Toutes transpositions faites, c'est saint Thomas d'Aquin, brandissant sa *Somme* telle une masse d'arme, qui fond de l'Empyrée monté sur un Pégase fougueux, crachant un feu céleste par les nascaux, pour délivrer l'auguste matrone — la Sophia — et la sauver du contact impur des mécréants qui l'assiègent et qui — comble de scandale — sont le plus souvent des non-aryens !

Selon l'idéalisme, la pensée philosophique doit subir une conversion : elle doit cesser de s'abandonner à son cheminement naturel et se retourner par la réflexion sur elle-même, afin de saisir le principe de l'être et d'échapper à la détermination qui en éloigne.

La pensée métaphysique ne peut-elle, se demande M. Forest, remplir son programme qui consiste à atteindre à la fois l'universalité de l'être et son intimité individuelle, en dépassant le domaine des déterminations, mais cette fois par la démarche naturelle qui la porte vers l'être objectif, en évitant la « conversion » ? L'auteur répond affirmativement en caractérisant cette méthode par les mots : « consentement à l'être ».

Il est bien entendu que la méthode du consentement se propose, comme l'idéalisme, d'atteindre le concret ; comme l'idéalisme encore, elle cherche à échapper à l'emprise des déterminations qui arrête l'élan de la pensée en fixant cette dernière dans l'abstrait. Le consentement dont il est question est donc refus de la séduction de l'abstrait qui conduit aux abstractions réalisées dont se satisfait le réalisme grossier (p. 85). La pensée doit se dégager d'une conception purement analytique de l'être qui l'enfermerait dans une notion générique et par conséquent close et définie, ne permettant plus de remonter de l'être à son principe (p. 89). « [Nous] entendons par [la méthode du consentement à l'être] le consentement au mouvement de la pensée qui fait de l'affirmation de l'être une affirmation implicite de Dieu » (p. 90). Loin d'être une détermination, l'être est présent dans chaque détermination de façon variée et ainsi les relie toutes (p. 94). Nous sommes en présence du problème : « comment comprendre en fonction de l'être la diversité originale des singuliers et pourtant la réalité de leurs distinctions » ? en d'autres termes : comment résoudre le problème de l'un et du multiple ? La solution qu'adopte M. Forest est classique, elle était prévue dès les premières pages de son livre, c'est la notion aristotélico-thomiste de l'analogie de l'être. L'unité analogique requise est une similitude proportionnelle, elle est donc basée sur la communauté d'un rapport (p. 95). M. Forest entonne un chant de victoire en l'honneur de l'attitude du consentement : « La distinction dans l'unité, au sens analogique, est affirmée contre les habitudes et peut-être contre les exigences d'une pensée appliquée à définir et à fixer. Elle est comme une victoire de la raison métaphysique sur les procédés de l'entendement abstrait » (p. 97).

La conception analogique de l'être conduit à la distinction de l'essence et de l'existence, elle exprime une multiplicité d'essences sous-tendue par l'unité de l'acte d'exister. L'être ainsi entendu, au dire de M. Forest, conduit naturellement — et non par une dialectique artificielle — à l'affirmation de son principe. « Dire, par exemple, que j'affirme l'existence de trois arbres, c'est dire qu'aucun d'entre eux n'est la totalité de l'être, et que l'existence est ainsi limitée dans son rapport avec l'essence ; cette existence, distincte de l'essence, est donc reçue et ne trouvera son principe premier que dans un être qui la possède par essence » (p. 101). « Nous devons chercher le fondement de l'unité analogique de l'être dans le rapport commun, que soutiennent tous les êtres concrets, au principe absolu dont la perfection contient éminemment et virtuellement celle de tout le créé » (p. 102).

L'auteur reconnaît que, « si l'on écarte la vision d'un réalisme purement irrationaliste, incapable d'assurer vraiment l'existence qu'il se contente de déclarer au delà de la pensée » — sans doute est-ce une allusion aux actuelles philosophies existentialistes —, « la métaphysique ne peut suivre que deux méthodes dont l'opposition pourrait être exprimée par celle de la conversion et du consentement » (p. 108). Ces deux méthodes partent « de la même conscience des difficultés à résoudre, parce qu'elles supposent également que l'on

dépasse une certaine forme insuffisante de la pensée objective » (p. 113). L'auteur va même jusqu'à dire, en style leibnizien, que la doctrine du consentement « *symbolise avec l'idéalisme* » (p. 115), et cela non seulement du point de vue des méthodes, mais encore de celui des résultats.

Précisons les points communs et les points de divergence. Les deux philosophies affirment la primauté de la synthèse sur l'analyse (p. 118). Mais l'unification dans l'idéalisme est trop radicale, constate avec pertinence M. Forest : « la nature de la relation s'oppose dans une grande mesure à celle de la distinction singulière, de la diversité existentielle ». Cette critique, en fait, nous paraît juste, c'est-à-dire étant donné les idéalismes visés ; cependant, en droit, l'idéalisme peut, croyons-nous, y échapper⁽¹⁾.

Dans l'idéalisme, le rapport, la liaison sont constitutifs de l'être, alors que dans la philosophie du consentement et selon la doctrine de l'analogie « le rapport ne comporte aucune antériorité métaphysique sur l'existence » (p. 119). « C'est... au moment où nous atteignons l'existence, et non dans l'ordre préalable des essences, que la réalité du rapport apparaît » (p. 120). « Dès lors on ne saurait... saisir la nature de la synthèse sous la forme de ce lien qui est tissé dans le plan des éléments eux-mêmes, qui leur est entièrement immanent et entre dans la constitution de leur essence. Mais la solidarité de l'être et du rapport nous conduit à réaliser la synthèse par un principe supérieur aux éléments qu'il vient assembler » (p. 120). Principe qui est évidemment l'être élevé à la suprême perfection.

Examinons de plus près ce que nous dit M. Forest à ce sujet. Chaque être est un, affirme l'ontologie classique, mais qu'est-ce qui unit les différents êtres ? Afin que « la synthèse ne risque plus de diminuer la consistance, la perfection intérieure de chaque être » (p. 121), « nous ne sommes plus en présence d'une unité en essence », mais c'est la « réalité supérieure au plan de l'expérience qui peut unifier le réel » (p. 121). L'unité en essence dont parle M. Forest nous paraît recouvrir la notion des néo-hégéliens anglais de « relations intérieures » ; en rejetant cette notion, l'auteur aboutit à un pluralisme radical : chaque être est claquemuré dans son individualité et il n'y a rien dans la nature de cette individualité qui le fasse communiquer avec les autres êtres. L'unité du monde est entièrement garantie par le rattachement existentiel de chaque être particulier à l'être suprême. Une telle conception,

(1) La justification de cette remarque nous entraînerait beaucoup trop loin. Réservant de tels développements pour une autre occasion, disons ici simplement qu'un idéalisme pourrait justifier les existences singulières par la créativité des activités synthétiques qui les constituent et les différencieraient les unes des autres. C'est la créativité (voir la définition de cette notion dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1938, p. 227 ss.) qui constituerait le principe d'individuation, et permettrait la justification d'un pluralisme monadique dans les perspectives de l'idéalisme. Remarquons que cette dernière conception pourrait être qualifiée de réaliste tout aussi bien que d'idéaliste, mais dans la terminologie de M. Forest, que nous adoptons ici, elle serait un idéalisme (conversion).

comparée à l'idéalisme, nous paraît aboutir à un irrationalisme foncier. On ne pourrait même pas rattraper en quelque sorte cette intelligibilité en passant par le circuit divin, puisque c'est la notion d'existence toute seule qui soutient l'idée de rapport dans cette philosophie, et l'existence n'est pas susceptible de modalités : elle « est » tout simplement, et échappe à l'intelligibilité. En effet, que telle chose soit plutôt que telle autre, cela tient à Dieu qui lui a conféré l'existence et il ne nous appartient pas d'entrer dans les desseins de Dieu.

Cette philosophie du consentement a bien atteint, tout comme l'idéalisme, et comme toute métaphysique qui se respecte doit le faire, un au delà de la détermination et, de plus, un au delà synthétique, mais il faut noter que ce n'est rien de moins que l'intelligibilité qui a fait les frais de l'opération. Le rapport de l'être fini à l'être infini est donc le rapport analogique qui ne comporte aucune rigueur, qui a, tout au plus, une valeur descriptive. « Par la manière même dont nous considérons l'unité proportionnelle de l'être, nous sommes conduits à penser qu'elle ne trouve son fondement que dans la participation diverse de chaque être à l'unité de l'être par soi » (p. 123). Le rapport est pour nous l'intelligible par excellence, ce qui permet à une dialectique, qu'elle soit métaphysique ou mathématique, peu importe, de tisser ses explications. Or, dans la philosophie du consentement, ce qui est chargé d'unifier le monde, c'est le rapport de proportion analogique qui relie l'être singulier directement à la perfection de l'être. Un tel rapport est une référence de l'isolé à un parfait ineffable ; autrement dit, nous demanderons où est l'intelligibilité dans ce rapport qui fait pont entre des termes isolés, réclamant leur propre signification, d'une part, et le transcendant, d'autre part, source de toute existence, mais inscrutable en soi ?

Quelques pages plus loin, M. Forest parle de « vision en Dieu » et « d'illumination intellectuelle » (p. 132, 133), mais nous ne comprenons pas bien comment il harmonise ce malebranchisme augustinien avec saint Thomas. Si M. Forest entend par là que les idées ou formes sont intermédiaires et « médiatrices » — selon le mot cité de Lavelle (p. 132) — entre Dieu et le concret, il n'a pas alors mis au point cette partie de sa conception. La « vision en Dieu » est une vision de l'intelligible, une saisie des essences et de leur connexion. « Mais dans l'acte par lequel la pensée saisit le réel, elle est menée plus loin, par delà le fait ; c'est bien l'idée qui est l'objet de la pensée, en tant qu'elle exprime et se manifeste dans la perfection de l'être concret » (p. 131). « Le concret possède dans son être la perfection de l'intelligible qu'il manifeste » (p. 132). De telles idées médiatrices, de telles essences intelligibles soutiennent entre elles des rapports multiples, et de ce système de rapports l'auteur ne dit rien. Il ne se suffit pas à lui-même, sans doute, et nous l'accordons volontiers, mais serait-il de nulle valeur pour unifier le monde, puisque M. Forest déclare expressément que, dans la philosophie du consentement, c'est uniquement le rapport d'analogie qui est chargé de cette mission ?

Mais M. Forest introduit le plus fâcheux et insoutenable des dualismes pour

échapper à la valorisation des rapports intelligibles essentiels que tissent les sciences : il y a, dit-il, d'une part l'entendement abstrait, qui isole ses produits en tendant à la réification conceptuelle, et la raison métaphysique, d'autre part, qui chevauche le rapport d'unité analogique permettant d'établir le court-circuit entre le Créateur et la créature, par voie existentielle. Nous ferons respectueusement remarquer à M. Forest que « l'entendement abstrait » et « la raison métaphysique », posés comme les termes d'une dichotomie exclusive, sont de splendides exemples de réalisation conceptuelle qui ne correspondent à rien de réel.

En effet, la raison qui est à l'œuvre dans l'édification des sciences n'est nullement cet entendement abstrait, car les concepts scientifiques sont fonctionnels, c'est-à-dire tout le contraire d'isolés et de réifiés. La physique moderne, par exemple, refuse de « réifier » l'électron en le considérant comme une partie de matière bien localisée dans l'atome, et les « effets » (tel l'effet Compton) ont tendance à prendre la première place dans les théories ; or « l'effet » est une manifestation d'activité, non d'essence statique. L'intelligibilité scientifique se fait toujours par voie de rapport fonctionnel, et la science contemporaine révèle de plus en plus la texture fonctionnelle de l'être. Déclarer avec l'Ecole que cette texture fonctionnelle ne porte que sur les « accidents » en laissant « la substance » intacte et au delà des prises scientifiques, c'est une façon toute verbale de trancher un problème difficile en créant un dualisme absolu entre science et philosophie, qui par ailleurs se justifie de moins en moins.

Bien entendu, la science se constitue à coup de déterminations, tandis qu'en métaphysique il s'agit d'un principe actif de synthèse, qui se situe au delà des déterminations et que la science n'atteint pas. Toutefois la science devrait le manifester, nous voulons dire que dans une conception métaphysique complète, il faut pouvoir rendre compte des rapports intelligibles, dans le champ de la détermination, et les situer par rapport à la synthèse unificatrice. Or cela, l'idéalisme le montre admirablement, puisque la réalité des êtres concrets est faite de leur liaison : dans la mesure où tout communique, tout s'affirme réel, et l'activité synthétique est la source des déterminations⁽¹⁾.

En résumé, les sciences sont l'œuvre de la raison universelle, qui ne répond ni au signalement de « l'entendement abstrait », ni à celui de la « raison analogique ou métaphysique ».

En analysant la pensée thomiste, on aboutit toujours à la même constatation : géniale synthèse du savoir de l'époque, elle ne peut prospérer en notre temps qu'en mettant sous tutelle, en parquant soigneusement l'effort scientifique moderne. Laissez la science se développer suivant ses lois propres, interrogez de façon impartiale les méthodes scientifiques, œuvre de la raison

(1) Précisons que, pour notre part, nous sommes loin d'adopter l'idéalisme de Brunschvicg, que nous croyons insoutenable et insuffisant, mais en grande partie pour d'autres raisons que celles avancées par M. Forest.

universelle, pour qu'elles nous livrent leur signification relativement à l'ensemble des activités spirituelles, et aussitôt le système thomiste s'écroule. Tragique situation d'un système qui veut être un réalisme intégral et qui ne parvient en aucune manière à « digérer », à accueillir harmonieusement et sans lui faire violence une manifestation de réalité aussi grandiose et significative que la science contemporaine !

La question de savoir si la description par M. Forest de la méthode métaphysique du consentement à l'être est une traduction fidèle et vraiment orthodoxe de l'ontologie classique aristotélico-thomiste — ainsi que l'auteur le prétend implicitement — pourrait peut-être prêter matière à contestation, mais nous n'avons pas qualité pour traiter cette question. Par sa lucidité et par la grande compréhension qu'il a manifestée à l'égard d'une attitude philosophique à laquelle il ne peut se rallier, M. Forest s'est acquis des droits à la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à la caractérologie comparée des systèmes : son livre est l'une des premières tentatives faites pour confronter sereinement — au lieu de lancer l'anathème de part et d'autre — l'ontologie scolastique avec les modernes idéalismes en se plaçant au point de vue de l'orientation méthodologique initiale.

On sent que si M. Forest est persuadé qu'il reste fidèle à l'esprit du Maître, il n'est pas moins conscient de la nécessité de repenser, face à l'idéalisme, tout le système thomiste avec de nouvelles préoccupations quant à la façon de poser les problèmes métaphysiques. Nous lui souhaitons sincèrement d'être tenté de refaire son généreux effort, face à la science moderne et à ses exigences, cette fois.

Maurice GEX.
