

Études sur le mouvement néo-thomiste [fin]

Autor(en): **Chrétien, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **8 (1900)**

Heft 29

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403465>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES

SUR LE

MOUVEMENT NÉO-THOMISTE.

(Suite et fin*).

IV. — **Ecrivains et Idées néo-thomistes. (II^e groupe.)**

Un autre néo-thomiste qui, par ses articles et ses livres, a forcé l'attention de nos contemporains, est le P. Vincent Maumus, dominicain de l'école du P. Didon. En 1890, il faisait paraître deux volumes sur *St. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*. Cette dernière, on le voit une fois de plus, est pour toute l'école néo-thomiste la grande ennemie. Pour le P. Maumus, toute la philosophie contemporaine tient dans cette antithèse, mais il nous semble qu'il n'a pas bien saisi Descartes ou que, pour plus de facilité, il a négligé d'en présenter à ses lecteurs la pensée dominante, qui est celle-ci : Descartes a substitué à la logique de la qualité la logique de la quantité, au syllogisme la déduction mathématique, à la finalité le mécanisme ; il a considéré la qualité non plus comme un terme dernier auquel l'esprit humain doit s'arrêter, mais comme un tout complexe réductible à l'étendue et au mouvement. C'est ce qui fait que la science contemporaine se réclame encore de lui. Elle lui sera longtemps reconnaissante d'avoir dissipé le mystère des formes, des causes occultes, de ne s'être arrêté qu'à des notions claires et distinctes, et d'avoir voulu donner à tout problème, même à celui de la vie, la clarté d'un problème mécanique. Le P. Maumus, sciemment

*) Voir la précédente livraison, p. 738—756.

ou insciemment, a négligé de faire ressortir ce beau côté de la philosophie cartésienne. Il trouve plus facile d'exalter St. Thomas, en écrasant Descartes sous des textes plus longs que clairs, plus nombreux que probants. Il prétend que le thomisme est une philosophie positive a posteriori, plus conforme aux procédés de la science que celle de Descartes. C'est faux et comme on l'a dit, l'induction de St. Thomas, quand il fait de l'induction, s'arrête aux idées générales; elle lui donne des définitions essentielles, des majeures de syllogisme; son analyse s'arrête où commence celle des savants pour qui la qualité est un problème, non une solution.

Le thomisme du P. Maumus n'est qu'une philosophie de séminaire, résolvant toutes les questions en supposant les principes dont il a besoin pour les résoudre. On a la vérité avant même de l'avoir cherchée. Ainsi, puisque nous parlons de vérité, St. Thomas la définit: « l'équation entre l'intelligence et l'objet ». Or l'être, dit-il, étant le seul objet possible de la connaissance, il suit de là que le vrai se confond avec l'être. La conclusion est rapide; mais demandons à Kant, à Stuart Mill, aux phénoménistes ce qu'ils pensent de ce principe: « l'être est le seul objet possible à la connaissance ». C'est là toute une philosophie acceptée d'avance. Le thomisme est peut-être bon pour habituer les esprits à la théologie romaine, pleine de syllogismes et de cas de conscience: il demande assez d'efforts pour occuper la pensée, sans l'éveiller, à la recherche et à la discussion des principes, mais il ne répond pas aux exigences de l'esprit moderne. On ne ressuscite pas les morts.

En 1891, le P. Maumus a étudié à la lumière de ses principes thomistes les *Philosophes contemporains*; c'est le titre d'un volume en 522 p., édité chez Lecoffre, à Paris. Plus exactement, il étudie cinq seulement des philosophes contemporains: MM. Vacherot, Taine, Janet, Caro et Schopenhauer. Son livre est une charge en règle contre le criticisme kantien; celui-ci sépare le domaine de la science de celui de la foi, tandis que le P. Maumus veut l'accord, c'est-à-dire la subordination de la philosophie à la religion. Comme tous les néo-thomistes, il a des tendresses pour le positivisme contemporain qui n'a pas de métaphysique et auquel, ainsi l'espère-t-on à Rome, on pourrait peut-être faire adopter un jour la métaphysique

thomiste (do ut des). La *Métaphysique et la science*, de M. Vacherot, comme l'*Intelligence*, de M. Taine, sont déclarées acceptables, à la condition seulement que le premier renonce à son panthéisme allemand, et que le second fasse une place à la substance et à l'intellect dans la théorie de la connaissance. Il ne reproche à M. Janet que d'avoir discuté les opinions de Hegel, « doctrines ridicules, dit le P. Maumus, qui méritent seulement qu'on se détourne en haussant les épaules ». Quant à Schopenhauer, « ce triste personnage qui déshonore l'histoire de la philosophie et qui dépasse les limites de l'erreur pour tomber dans la démence », le P. Maumus épuise à son endroit la série des épithètes en usage dans l'Eglise romaine. Il défend ensuite dans son livre les deux « choses en soi », en ajoutant un peu légèrement : « Tout ce que les trois derniers siècles ont produit de métaphysique doit être tenu pour non avvenu. » Le P. Maumus ne semble pas même se douter de la difficulté entrevue par la métaphysique moderne de prouver l'existence en soi de la matière, par exemple. Et certes, le système thomiste n'en rend pas l'intelligence plus facile. Quand d'après ce système, on a fait évanouir toute forme, on se demande ce qu'il reste d'intelligible dans la matière, qui dès lors n'est rien du tout d'imaginable ou de concevable. « Mais, dit l'auteur, comment ne pas accepter l'existence de la terre qui nous porte, de la maison que nous habitons, du pain que nous mangeons ? » Sans doute, tout cela existe, mais il faut s'entendre sur la signification du mot exister : « Ce qui existe, dit Berkeley, c'est ce que je vois, ce que je sens et non la chose en soi dont je n'ai que faire. » Et St. Thomas lui-même accepte-t-il au fond la chose en soi, et n'est-il pas quelque peu idéaliste quand il dit : *Ens et verum convertuntur* ? Et que l'on nous comprenne bien, nous ne défendons point ici l'idéalisme, mais nous nous mettons en travers de la marche gigantesque du P. Maumus, qui croit à faux écraser victorieusement sous ses bottes de sept lieues tous les philosophes contemporains qui ont osé raisonner depuis trois siècles. Georges Rodier a dit spirituellement : « Un philosophe sait quelquefois ce qu'il veut dire, mais il comprend plus rarement ce que dit son adversaire. » Le P. Maumus n'a vu trop souvent que du « psittacisme » dans les doctrines qu'il combat. Il a cru les réfuter, mais il ne les a pas comprises.

Nous suivons les mêmes tendances néo-scolastiques très étroites dans le livre de M. J. Halleux, docteur en droit et docteur en philosophie : *Les principes du positivisme contemporain* (Louvain, 1895). L'auteur, ainsi que toute son école, admet le positivisme comme point de départ ; il rejette l'innéité, l'intuition des ontologistes et des rationalistes, aussi bien que le phénoménisme, qu'il croit abattre par sa théorie de l'abstraction. L'expérience, pour lui, est la source première de toutes nos connaissances. C'est toujours la même note. Après avoir résumé les théories de Comte, de Stuart Mill, de Taine et de Spencer, il loue le positivisme contemporain d'avoir réagi contre le mouvement général de la métaphysique depuis Descartes, mais il lui reproche de nier toute connaissance des substances et des causes et ainsi de ne pouvoir fonder l'induction. Nous souscrivons à ce dernier reproche sans partager la haine de M. Halleux pour tout ce qui est rationaliste et son engouement pour l'empirisme positiviste.

Dirons-nous un mot, en passant, de l'œuvre poursuivie par M. J. Gardair, professeur libre de philosophie à la Sorbonne ? Il s'est donné comme tâche de rendre accessible à tous la philosophie de St. Thomas. D'où le titre de ses livres : *Philosophie de St. Thomas, La connaissance, Les passions et la volonté* (Paris, Lethielleux). Son principe est simple : la véritable philosophie est dans la métaphysique thomiste ; sa méthode est non moins simple et non moins scolastique : il justifie ses doctrines ou plutôt celles du maître par des citations qu'il emprunte tour à tour à Aristote, à Leibniz, à Léon Dumont. On comprendra que nous ne le suivions pas sur ce terrain ; nous ferons seulement observer, en ce qui concerne Aristote, qu'un mot grec, même accompagné de ses traductions latines, n'a souvent de sens que par l'idée qu'on s'en forme, et, comme on l'a dit avec raison, « il semble bien difficile qu'un même mot puisse être associé à un même concept chez un naturaliste comme Aristote, qui a toujours devant les yeux les êtres vivants, qui cherche à saisir et à définir les phénomènes de la vie, et chez un théologien comme St. Thomas, qui sous-entend partout l'idée de création et de pouvoir transcendant ». M. Gardair met à la base du système thomiste « l'assimilation du sujet connaissant à l'objet connu ». Une pareille formule est voisine dans son esprit, sinon dans la

lettre, des conceptions matérialistes de certains savants contemporains. A elle seule, elle suffirait à réfuter par l'absurde la métaphysique thomiste.

Un jeune abbé sur lequel le néo-thomisme fonde les plus belles espérances, est M. de Baets, professeur de philosophie à l'Université de Louvain. Il nous souvient de l'avoir vu rompre des lances vigoureuses, au IV^e Congrès international d'anthropologie criminelle, à Genève, en 1896, avec M. le prof. Ferri, de Rome, l'ardent matérialiste, élève de Lombroso. M. de Baets a publié, il y a quelque temps, un volume intitulé : *Les bases de la morale et du droit*, en sous-entendant le second titre : *à la lumière de St. Thomas*. Il s'y déclare pour la vieille morale traditionnelle, et en cela, pensons-nous, il a raison ; mais où il a tort, c'est quand il censure tous les nouveaux arguments par lesquels on voudrait infuser à cette morale une vie nouvelle dans les âmes qu'elle n'a plus la force d'animer. M. de Baets examine tous les systèmes de Kant à M. Beaus-sire : en quatre pages il fait tenir toute la critique de la morale kantienne, en trois celle de la morale évolutionniste : c'est maigre. Maigres aussi les réponses qu'il donne aux objections faites au système thomiste de morale métaphysique. Après avoir affirmé « qu'il ne reconnaît qu'un seul point de départ de nos connaissances, la constatation des faits Des faits, rien que des faits . . . », il saute d'un bond dans la métaphysique en abordant les preuves de l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il n'admet ni les preuves toutes conceptuelles de Descartes, ni le postulat de Kant, mais enfin il sort des faits et de la méthode qu'il a annoncée. En passant de Dieu à l'homme, M. de Baets, en bon thomiste, fait la part très belle à la volonté de Dieu, mais beaucoup moins belle à la raison humaine. Pourquoi devons-nous vouloir « l'ordre voulu par Dieu » (p. 170) ? Est-ce parce que la volonté de Dieu est inviolable (p. 149) ? Elle ne l'est pas, puisqu'on peut la violer. Est-ce alors parce qu'il n'est pas *raisonnable* de la violer ? Mais c'est donc la raison humaine qui est en dernière analyse le fondement de l'obligation ? Et du reste comment la connaît-on, la volonté divine ? Par la révélation ? Nous sortons alors du domaine philosophique pour entrer dans la théologie. Par la nature même des choses ? (l'auteur fait cette concession, p. 172). Mais encore c'est la raison humaine qui l'interprète et en juge finalement.

Attaquant plus loin la théorie positive du droit, M. de Baets écrit : « Peut-on dans ce système trouver une raison de l'inviolabilité de l'ordre autre que la force ? Si l'individu menace cet ordre que la société a établi, elle le menace d'un mal futur et certain, voilà tout. La société veut : si l'on ne se conforme pas à cette volonté, on subira une peine ; encore une fois, voilà tout » (p. 374). Transposons : « Dieu le veut, voilà la raison dernière de l'obligation (p. 148). Si l'individu compromet cet ordre voulu par Dieu, celui-ci le menace d'un mal futur et certain. Dieu le veut. Si l'on ne se conforme pas à cette volonté, on subira une peine, voilà tout. » Et que l'on nous comprenne bien, nous croyons à la même morale chrétienne, sinon romaine, que M. de Baets, mais nous sommes de ceux qui inclinent, comme Kant, à distinguer le domaine de la foi de celui de la raison ; en tout cas, quand nous essayons d'étayer la foi sur des preuves rationnelles, nous sommes plus difficiles que M. de Baets, nous voulons qu'elles soient solides et irréfutables : tels ne nous apparaissent pas les arguments, si thomistes soient-ils, du jeune professeur de Louvain.

Encore un dominicain, le R. P. Constant. Il est naturel de trouver la robe blanche de St. Thomas au premier rang et à chaque rang de la phalange néo-thomiste. En 1895, le P. Constant a fait paraître un ouvrage sous le titre moderne et suggestif de *la Révolution et la liberté* (306 p., Paris, imprimerie Salésienne).

L'auteur s'inspire, bien entendu, de St. Thomas, mais comme la Révolution au sens moderne du mot n'était pas connue de son temps, force est au P. Constant de recourir à des autorités plus récentes. Il commence par invoquer celle de Joseph de Maistre : « On peut soutenir en thèse générale, a écrit ce dernier, qu'aucune souveraineté n'est assez forte pour gouverner plusieurs millions d'hommes à moins qu'elle ne soit aidée par la religion, ou par l'esclavage, ou par l'une et l'autre. » Nous croyons le principe vrai, mais la première conclusion qu'en tire le P. Constant n'est contenue en aucune façon dans ce principe : la révolution est la rupture de toute société humaine avec Dieu ; par suite elle devait détruire toute liberté, la liberté de conscience, comme la liberté civile, comme la liberté politique : est-il besoin d'ajouter que cette dernière conséquence est un paradoxe osé ? Le P. Constant comprend

dès lors très bien pourquoi les gouvernements issus de la Révolution ne veulent pas du droit d'association : « Un homme isolé, dit-il, tel que le péché d'origine le fait, est loin d'être toujours inoffensif ; mais si vous unissez plusieurs de ces hommes, la loi des ferments n'attend pas pour agir. . . . C'est précisément lorsqu'ils ne prient pas, que les hommes associés sont dangereux (p. 58). Il n'y a qu'une liberté possible et légitime, celle de l'Eglise, et la Révolution l'a détruite en affranchissant l'homme de son contrôle. » En bon thomiste et en bon fils de l'Eglise papiste, le R. P. Constant appuie ses thèses de *La Révolution et la liberté* sur les encycliques de Léon XIII, particulièrement sur l'encyclique *Immortale Dei*. C'est assez dire qu'elles sont essentiellement néo-thomistes.

Le P. Constant avait posé des principes sociaux, le P. Maumus auquel nous revenons une dernière fois (sa fécondité en est la cause), tire des conclusions. Dans sa jeunesse dominicaine, au couvent de Nancy, on appelait le P. Maumus *la jeune France*. Il a voulu dans son livre : *la République et la Politique de l'Eglise*, légitimer cette suggestive appellation. Sa thèse, qui est celle de Léon XIII (dernière manière), est celle-ci : L'Eglise (catholique-romaine) ne condamne pas la forme républicaine ni le suffrage populaire ; elle a même toujours été favorable au self-government. Il interprète ainsi le « Omnis potestas a Deo » : « La nation présente son élu, Dieu l'investit et confirme le choix populaire » (p. 21). On pourrait chicaner le P. Maumus sur son exégèse, mais ce qu'il nous importe de savoir, c'est si l'Eglise néo-thomiste accepte le droit commun. Le P. Maumus l'affirme ; « l'Eglise, dit-il (p. 191), ne demande que les libertés de droit commun. » Léon XIII le nie. Parlant de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il dit dans une de ses dernières encycliques : « Les catholiques ne sauraient trop se garder de soutenir une telle séparation. Vouloir que l'Etat se sépare de l'Eglise, ce serait vouloir par une conséquence logique que l'Eglise fût réduite à la liberté de vivre *selon le droit commun* à tous les citoyens. Cette situation, il est vrai, se produit dans certains pays. . . . Mais, en France, nation catholique par ses traditions et par la foi présente (?) de la grande majorité (?) de ses fils, l'Eglise ne doit pas être mise dans la situation *précaire* qu'elle *subit* chez d'autres peuples. » Je ne sais pas quel gouvernement popu-

laire s'accommodera de ces principes. Et si nous lisons le chap. III du P. Maumus *sur la liberté*, alors que d'illusions chez l'auteur, que de désillusions chez le lecteur *de la République et de la politique de l'Eglise!* Ce sont les rois d'Espagne qui sont seuls responsables de l'inquisition et Louis XIV de la révocation de l'Edit de Nantes. Ce ne sont pas les conciles de Latran, de 1179 et 1215, qui ont ordonné « que les hérétiques, après avoir été condamnés, *soient livrés aux puissances séculières*, pour être punis comme ils le méritent ». — Ce n'est pas celui de Vérone (1184) qui a prescrit aux évêques « de rechercher avec soin les hérétiques et de livrer au magistrat civil ceux qui seraient opiniâtres, afin qu'ils soient punis *corporellement* ». — C'était Victor Emmanuel ou Humbert qui régnait à Rome, lorsque Jordano Bruno y fut brûlé. — Ce n'est pas le Syllabus (XXIV) qui a déclaré : « Anathème à celui qui dira : l'Eglise n'a pas le droit d'employer la force. » Ce n'est pas l'encyclique *Quanta cura* qui a réclamé pour l'Eglise le droit de contraindre le pouvoir temporel à sévir contre ceux qu'elle condamne. Voilà pour le fait. Et pour le droit, voici l'opinion du P. Maumus : « La liberté politique est un droit, la tolérance en matière religieuse est un fait qu'il faut accepter loyalement » (p. 3). C'est donc clair : la tolérance n'est pas un principe de droit, elle n'est *qu'un fait* devenu nécessaire. Le libéralisme républicain a une autre notion de la liberté de conscience que le P. Maumus. A la page 162, l'auteur écrit encore ce qui suit : « Une doctrine, quelle qu'elle soit, est nécessairement intolérante en principe, c'est-à-dire qu'il lui est impossible d'admettre la vérité de la doctrine contraire. Proclamer tout également vrai ou faux, c'est professer le scepticisme universel » (p. 162). On voit de suite la confusion faite par le P. Maumus de la certitude ou conviction avec l'intolérance : la certitude est un fait intérieur, l'intolérance un fait extérieur ; la certitude ou conviction porte sur les doctrines, l'intolérance sur les personnes. La base de la liberté de conscience est double : 1° nous ne pouvons pas croire ce que nous voulons ; 2° la recherche personnelle de la vérité est pour tous un devoir. Or, si l'on accorde à l'homme le droit d'user de sa raison, si à plus forte raison on lui en fait un devoir, la liberté de conscience s'impose non plus seulement en fait, mais en principe, et elle exclut le scepticisme, puisqu'elle suppose

l'amour et la recherche de la vérité. Que le P. Maumus ne nous cite donc plus comme preuve de tolérance les paroles du pape Grégoire XIII, blâmant la Saint-Barthélemy, puisque les protestants y sont encore traités de *coupables*. C'est de l'intolérance en principe que de faire un crime, une faute d'une opinion sincère, quand même, en fait, on serait plein de mansuétude pour ces prétendus coupables. « Si l'Eglise ne persécute plus (?), écrit quelque part M. G. Belot, je veux croire que ce n'est pas par impuissance ou par prudence, mais par charité et par mansuétude. Cela suffit-il pour dire qu'elle soit en possession de la vraie notion de la liberté de conscience ? A-t-elle mis la bonne foi au-dessus de la foi, la raison et la réflexion au-dessus de l'autorité, la liberté au-dessus de l'obéissance, le devoir d'examiner à la place du devoir de croire ? Si elle ne l'a pas fait, elle peut être tolérante en pratique, elle n'a pas reconnu les vrais droits de la conscience. » Nous pouvons dire hautement qu'elle ne l'a pas fait, qu'elle ne peut pas le faire avec les principes philosophiques, théologiques et canoniques qui sont les siens, et toutes les vellétés libérales du P. Maumus, doublées de néo-thomisme, ne parviendront pas à unir la république et l'Eglise romaine. Il est vrai que le livre du dominicain n'a pas pour titre la République et l'Eglise, mais la République et la Politique de l'Eglise. Ce titre fournirait matière à une foule de considérations étrangères à la philosophie : du reste, tout a déjà été dit sur la politique nouvelle et la vieille habileté du pape néo-scolastique Léon XIII.

Après la politique, la sociologie. On sait que le pape actuel s'intéresse beaucoup, peut-être par politique même, aux questions sociales. Aussi les néo-thomistes, s'inspirant de la pensée de l'infailible pontife, ont-ils inventé un *catholicisme social*. C'est le titre d'un livre de M. G. Goyau, *Autour du catholicisme social* (in-12. Librairie académique Perrin et C^{ie}). C'est lui, ce catholicisme, qui est la clef de tous les problèmes actuels. Il est orthodoxe et n'a rien de commun avec le néo-catholicisme. « Celui-ci, de tendances libérales et sentimentales, cherche à réconcilier par des compromis vagues les Gentils avec l'Eglise : il se tient au seuil de la grande Eglise ; il alterne ses colloques entre ceux qui sont dans l'édifice et ceux qui sont au-dehors ; il conjure les premiers de laisser les portes ouvertes, tout au moins entrebaillées ; il conjure les

seconds de faire quelques pas vers le parvis ; peu s'en faut qu'il ne les pousse » (p. 13). « Au contraire, les premiers représentants en France du catholicisme social, M. le comte de Mun et ses amis, inaugurèrent leur mouvement au nom du Syllabus, et si l'Eglise romaine en ces dernières années s'est rapprochée des masses, ce n'est pas en s'aventurant témérairement vers un catholicisme nouveau, mais bien au contraire, par une sorte de retraite vers le moyen âge » (p. 12). A l'encontre de tout libéralisme, l'auteur revendique pour l'Eglise romaine une autorité sans bornes ; c'est ainsi seulement qu'elle pourra, par l'unité de son empire sur les âmes, les amener à la justice sociale. Donc, « le catholicisme social est un catholicisme intégral ». Mais comment s'exercera son action ? M. Goyau pense que le prêtre, au lieu de rester un simple fonctionnaire, doit assumer un rôle social et administrer les intérêts matériels en même temps que diriger les âmes. Un exemple : dans la petite commune de Montligeon, les habitants, des tisserands, étaient ruinés par les machines. L'abbé Buguet, curé de la paroisse, tente de faire fabriquer des gants, des dentelles. La grande industrie triomphe toujours de son zèle. Alors, réfléchissant que sur terre on n'est pas toujours sûr de faire le bien et qu'en s'intéressant au purgatoire on est toujours sûr d'en faire, il fonde l'association de la chapelle de Montligeon pour la délivrance des âmes délaissées du purgatoire. L'association comptait naguère 6,314,300 membres et dans la seule année 1896, l'abbé Buguet a reçu la demande de 135,000 messes : ce commerce mystique a donné la prospérité à la commune déshéritée, en même temps « qu'il répond à merveille aux délicatesses et aux soucis de l'âme contemporaine ». Nous ne faisons pas de commentaires. Le programme du catholicisme social n'est pas encore très défini, semble-t-il. Il rejette les doctrines collectivistes et affirme la nécessité de la propriété « pour empêcher l'indivision chaotique des biens de la terre ». On ne peut cependant pas lui demander de trahir ses amis. Le Congrès catholique (romain) de Lyon a abordé l'examen du capitalisme : « Entendant sous ce mot, dit-il, un régime fondé sur la productivité de l'argent en tant qu'argent, nous déclarons reconnaître dans ce régime la forme moderne de l'*usura vorax* ; nous demandons à l'Etat de réprimer toutes les manifestations de cette usure et toutes les

oppressions qui pèsent sur les faibles. » En un mot, le catholicisme social de M. Goyau est tout simplement le rêve d'une théocratie : « L'administration spirituelle et politique de la société y serait faite par les ministres de Dieu, interprètes de ses décrets... La vieille religion ne serait plus cantonnée dans la conscience individuelle, mais deviendrait directrice de la conscience sociale. » Nous n'ennuierons pas nos lecteurs à réfuter de semblables théories ; c'est du moins une ironie que de les appeler néo-thomistes, il nous souvient les avoir lues dans la Bulle *Unam sanctam* qui remonte à Boniface VIII, c'est-à-dire tout au commencement du 14^e siècle. La Revue sociale catholique, publiée par l'institut supérieur de philosophie de Louvain, n'a guère d'autre idéal, encore qu'elle ait plus de pudeur que M. Goyau et qu'elle soit plus habile à gazer des principes vraiment offensants pour l'esprit et la société modernes.

Le néo-thomisme, rendons hommage à son activité, a abordé depuis dix ans, dans ses livres et ses revues, les questions les plus variées de la pensée et de la philosophie contemporaines. Il n'est pas jusqu'à la question si actuelle et si troublante de l'hypnotisme qui ait échappé à son examen. Le P. Coconnier a fait ou essayé de faire son procès dans la Revue thomiste, pendant que l'abbé Gabriel Gay éditait de son côté son livre intitulé *l'Hypnotisme* (in-8°, Toulouse, Fournier). Pour ne parler ici que de ce dernier ouvrage, M. Gay examine les faits et les théories de l'hypnotisme à la lumière de la doctrine de St. Thomas. D'après lui, les phénomènes les plus étranges de l'hypnotisme rentrent, en tant que faits *naturels*, dans la psychologie thomiste. Mais pour que sa théorie soit solide, il est obligé d'écarter les phénomènes précisément les plus étranges, comme l'écriture automatique, le dédoublement de la personnalité, etc. Pour ceux qu'il admet, comme la suggestion à échéance, il l'explique « par le fait de l'introduction de cette suggestion dans les centres nerveux qui l'emmagasinent et la conservent fidèlement jusqu'au moment où reparaît le signe suggéré et associé à la suggestion ;... ce signe décroche la suggestion et comme par l'effet d'un déclenchement, tout suit... Ce qu'il y a d'obscur tient à la puissance mystérieuse que possède le signe de produire dans l'hypnotisé éveillé et oublieux tous les phénomènes que

nous venons de décrire ». Quant à d'autres faits, comme la suggestion à distance, la lucidité de la prévision, etc., M. Gay veut qu'on en cherche une cause *præternaturelle* et non surnaturelle : cette cause, c'est le Démon, dont il démontre l'intervention « par une petite thèse scolastique qui ne convaincra peut-être pas les savants et les physiologistes : ceux-ci, abîmés dans les organes matériels, ne croient, en effet, que ce qu'ils voient, que ce qu'ils touchent, que ce qu'ils expérimentent. » Nous croyons, comme M. Gay, que la science acceptera difficilement l'explication infernale de l'hypnotisme, mais en cela ils seront fidèles, plus fidèles que les néo-thomistes eux-mêmes, au grand principe scolastique : « Nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu. »

Enfin, pour terminer ces études par un néo-thomiste de marque, il nous reste à signaler les efforts faits par le P. Gardeil dans la Revue thomiste pour suivre le mouvement de la pensée contemporaine dans les cours, les revues et les livres et pour tout ramener à sa doctrine de prédilection. C'est ainsi qu'il critique MM. Ribot, Fouillée et Boutroux, et comme il remonte dans ses discussions à St. Thomas, il met une fois de plus en évidence ses principes et ceux de son école : c'est en raison même de ces principes qu'il a soutenu en 1898 une vigoureuse polémique contre Kant et tout ce qui s'inspire du philosophe allemand. Déjà au Congrès catholique de Bruxelles, en 1894, le kantisme avait été fortement pris à partie : « Une chose m'a frappé, écrit le P. Gardeil, c'est la supériorité, au point de vue des résultats acquis, des travaux qui ont eu pour objet la défense de *notre* philosophie contre le mouvement kantien, sur ceux qui ont eu pour objet la conciliation avec le mouvement scientifique. Dans le premier ordre d'idées, on peut considérer la position kantienne par rapport aux principes analytiques comme conquise ; dans le second, nous n'avons eu que des essais dont les résultats sont contestables. » Et voici comment dans ce même Congrès de Bruxelles on essaya « d'en finir avec Kant ». On fit observer que, suivant la terminologie aristotélicienne, les principes des sciences étaient d'ordre analytique, et de ce simple changement dans la dénomination on conclut qu'il était légitime de démontrer l'évidence même a priori de ces principes. Ce n'est pas que sur cette évidence même on n'ait eu occasion de disputer, mais

au moins était-on d'accord que « le critérium, c'est l'objet ». Le kantisme fut exorcisé. Il paraît, au dire d'un correspondant du Congrès, que les savants étaient réunis dans une salle voisine ; ils eurent la curiosité d'aller écouter les métaphysiciens. Ceux-ci venaient de mettre en déroute un défenseur malencontreux de l'argument ontologique, en lui démontrant péremptoirement l'impossibilité de poser le « possible réel ». Ils convinrent donc de prouver Dieu à l'aide du mouvement, et pour cela, ils cherchèrent à se faire de la matière, de la masse et du mouvement, une conception qui fût compatible avec les principes d'Aristote et de St. Thomas. Ce fut alors que se produisit l'intervention assez inattendue du savant physicien M. Duhem. Ce dernier formula quelques observations très nettes et très fortes sur la façon dont les philosophes emploient les hypothèses scientifiques pour appuyer leurs hypothèses métaphysiques. « Je ne nie pas, dit-il, l'existence de la métaphysique Je veux seulement qu'on n'emploie pas à l'établir des théories controversées qui n'ont été exposées que d'après des ouvrages de vulgarisation Pour se rendre compte des notions de masse et de force, il faut dix ou quinze années d'études spéciales. Voilà deux ou trois ans que je crois y comprendre quelque chose. » Le P. Gardeil raconte qu'il eut un entretien avec M. Duhem, dans les couloirs du Congrès. Le physicien lui rappela que les hypothèses n'ont qu'un caractère symbolique et qu'elles ne sauraient prétendre à une valeur absolue. « L'histoire est là, dit-il, pour prouver que la science n'a progressé qu'en accumulant des ruines : les théories les plus en faveur sont tombées dans l'oubli. A chaque instant, la moindre expérience peut les renverser Quel péril pour la science suprême, pour la métaphysique, si elle avait fait reposer sur des bases aussi ruineuses les démonstrations si rigoureuses auxquelles elle prétend et par suite les intérêts religieux et moraux qui en découlent ! » Nous ne connaissons pas les réponses du P. Gardeil, mais nous savons que les métaphysiciens thomistes traitèrent les savants d'obstructionnistes.

Et maintenant, voici que nous revient en mémoire, peut-être un peu tard, le vers du poète : « Qui ne sut se borner, ne sut jamais écrire. » Que de choses pourtant nous aurions encore à dire sur les nombreux articles parus depuis quelques années dans les Revues néo-scolastique et thomiste, voire dans

les *Annales de philosophie chrétienne*! Notons seulement les principaux: — Dans la Revue néo-scolastique: « *La théorie des trois vérités primitives*, par D. Mercier. *Le positivisme et l'évolution intellectuelle*, par J. Halleux. *La notion de temps d'après St. Thomas*, par D. Nys. *Sur les hypothèses cosmogoniques*, par Em. Pasquier. *Qu'est-ce que la philosophie scolastique?* par de Wulf. *L'évolution moderne du droit naturel*, par L. de Lantschoere. *Le thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale*, par Ennoni. — Dans la Revue thomiste: *L'évolution et les principes de St. Thomas d'Aquin*, par le P. Gardeil. *Les cours de philosophie en France*, par le même. *Le vrai thomiste et l'hypnotisme franc* du P. Coconnier. *Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de St. Thomas*, par le P. Mandonnet. *Le néo-molinisme et le paléo-thomisme* du P. Berthier. *Le socialisme contemporain; les doctrines politiques de St. Thomas. L'évolutionnisme et les principes de St. Thomas*, par le P. Maumus. *L'inconnaissable selon M. Fouillée*, par le P. Sertillanges. — Dans les *Annales de philosophie chrétienne* (Revue qui a près de 70 ans d'âge, et qui, sans être exclusivement thomiste, s'inspire actuellement du pape Léon XIII): *La science et les faits surnaturels contemporains*, par le P. Lescœur, de l'Oratoire. *Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, par Maurice Blondel. *La réfutation de M. Blondel*, par l'abbé Gayraud, etc., etc.

De tous ces articles nous ne dirons qu'un mot, c'est qu'ils convergent tous vers le même but, qu'ils émanent tous de la même pensée, nous allions dire du même mot d'ordre, et qu'ils dénotent tous, avec des talents différents chez leurs auteurs, une même puissance de travail, une même énergie indomptable pour le triomphe de la cause commune. Nous admirons l'énergie, mais nous trouvons la cause mauvaise et dangereuse. Et si nous avons amoncelé tous les documents précédents, livres ou articles, c'est surtout pour prouver à nos contemporains qu'à moins d'être solipsiste, il devient de plus en plus difficile de prétendre que le mouvement philosophique restauré par Léon XIII et qui a nom le néo-thomisme n'existe pas, ou, s'il existe, qu'il est insignifiant et sans danger. C'est le contraire qui est vrai.

Et maintenant il nous faut conclure. Avons-nous l'illusion d'avoir réfuté le néo-thomisme? Certes non. Nous sommes obligé de donner un peu raison, en fait sinon en droit, aux idées de M. l'abbé Jules Martin, au point de vue de la *Démonstration philosophique* (c'est le titre d'un de ses récents ouvrages). « On ne convainc pas, dit-il, un philosophe... une philosophie est un système fermé dans lequel les différentes preuves apportées n'ont pas une valeur absolue et ne sont pas transportables dans un autre système »; d'où il tire la conclusion qu'un philosophe chrétien (lisez catholique-romain) ne doit pas réfuter les philosophes anti-chrétiens (lisez anticatholiques-romains), la réfutation n'étant pas un procédé philosophique. « Il doit, dit-il, penser son christianisme, être lui-même comme ses adversaires. Malebranche ne réfuta pas Spinoza, il écrivit les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens de métaphysique*. » Certes, il nous plaît, trente-cinq ans après le Syllabus, d'entendre un prêtre catholique-romain rêver de fonder une justification de la pensée chrétienne sur la théorie de la pure liberté de penser, mais ce procédé très simpliste ne nous laisse aucun espoir sur le résultat de notre discussion. Aussi bien avons-nous moins pensé dans ces pages convertir un seul philosophe de l'école du Vatican que prémunir tous les autres contre le danger réel de cette école. Du reste, M^{sr} Mercier, c'est par lui que nous voulons terminer ces études, n'a-t-il pas dit que le néo-thomisme était moins une doctrine qu'une tradition? Or, il est difficile de réfuter, parce qu'il est difficile de saisir une tradition qui, quand elle est vague comme le néo-scolasticisme, ne diffère guère d'une pure tendance.

En un mot, et c'est le dernier, les néo-thomistes sont dans le vrai, quand ils avouent que les sciences physiologiques, psychologiques et autres, ont progressé depuis le moyen âge, et qu'il faut en tenir compte. D'autre part, ils sont logiquement et chronologiquement dans le faux, lorsqu'ils veulent interpréter St. Thomas d'après ces sciences actuelles, ignorées de St. Thomas. Cette interprétation est évidemment ou une destruction du thomisme authentique, ou une substitution d'un prétendu thomisme nouveau à l'ancien et au vrai. M^{sr} Mercier, le plus brillant et le plus solide néo-thomiste, nous paraît accepter très loyalement les doctrines scientifiques actuelles. Mais est-il encore thomiste autrement que de nom? Là est la

question, et de la lecture très intéressante de ses œuvres il ne ressort pas pour nous la preuve acceptable d'une conciliation possible entre l'aristotélisme, qui est la base du thomisme, et la science actuelle. Les concessions faites par la nouvelle école au positivisme contemporain, les tendances plus ou moins déguisées au monisme, la lutte acharnée contre le spiritualisme cartésien, n'aboutissent qu'à ruiner la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Le néo-thomisme fait donc fausse route en philosophie comme en théologie. Mais peut-être cette route n'est-elle qu'un chemin de traverse qui doit conduire à l'idéal social rêvé depuis des siècles par l'Eglise catholique-romaine? En ce cas, le néo-thomisme ne serait qu'une des nombreuses habiletés politiques du pape Léon XIII. Et il n'en serait que plus dangereux.

Genève.

D^r A. CHRÉTIEN.
