ITINÉRAIRES PHILOSOPHIQUES

DU MÊME AUTEUR:

Les Eaux Grises (poésies), 1 vol. in-12, 238 pp., 1919.

Les Energies Rédemptrices, 1 vol. in-12, 164 pp., 1923.

Essai sur la psychologie religieuse de William James, (thèse de doctorat en philosophie). Prix d'Action intellectuelle, 1928, (hors commerce).

DOCUMENTS PHILOSOPHIQUES

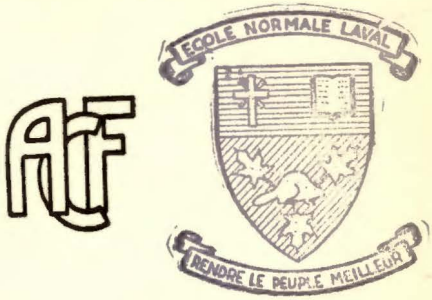
I

CONTRIBUTION DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

HERMAS BASTIEN

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

ITINÉRAIRES PHILOSOPHIQUES



Librairie d'Action canadienne-française Ltée

1929

INTRODUCTION

Le titre même de ce livre indique la nature des essais qui le composent. Ces pages ne visent en aucune manière à être exhaustives. Ce sont des itinéraires. En compagnie de philosophes aussi différents que saint Augustin, saint Thomas, William James, Jacques Maritain, Etienne Gilson, nous avons parcouru la route intellectuelle qu'eux-mêmes ont suivie en quête de la vérité. Chemin faisant, nous nous sommes abstenus de « l'excessive curiosité d'apprendre, à propos des fortes individualités surtout, les détails qui les abaissent », curiosité blâmée par Goethe. Par un effort d'ascétisme intellectuel, nous avons laissé tomber beaucoup de choses des doctrines pour nous concentrer sur certains aspects, soit qu'ils nous fussent plus congénitaux, soit qu'ils fussent les points mêmes qui ont

*attiré l'attention des penseurs qui s'en sont engoués et des autres qui les ont attaqués avec violence. Tous les systèmes comportent de ces nouveautés. Enlevez à Descartes sa théorie de l'automatisme des bêtes et à l'*Ethique *de Spinoza son appareil géométrique: du même coup, vous privez ces auteurs de ce qui, par son étrangeté, les signala. Mais, chez un philosophe, il y a mieux à chercher que l'originalité. Il y a la vérité ou la voie qui mène à la vérité.*

Impossible d'y parvenir sans la sympathie. L'intelligence et l'amitié sont inséparables. Des dernières pages du Phèdre, *rappelez-vous le mythe du dieu Theuth, inventeur de l'écriture, et ce que Platon dit du livre. Les meilleurs écrits, déclare-t-il, ne servent qu'à faire éclore dans l'âme, par l'amitié, les germes qui doivent s'épanouir en beauté. Platon ne fait que répéter le principe de son maître Socrate. Socrate, nous dit Xénophon, espérait acquérir en ses disciples des amis fidèles.*

Si les affinités préétablies empêchent de juger, la sympathie aide à comprendre. Il faut d'abord connaître l'homme dans le théoricien, puis éviter de réduire le philosophe à des idées pures. L'histoire atteste que telle réduction n'engendre que de stériles oppositions. Voilà qui définit notre point de vue. Encore une fois, ces exposés ne prétendent pas être complets. Ils voudraient seulement être exacts, c'est-à-dire, exprimer le sens vrai des doctrines et des méthodes. Ce qui importe en toute doctrine humaine, c'est moins la conclusion que les prolongements qu'elle ouvre à la pensée. On ne trouvera donc pas ici de la critique au sens originel du terme, mais des témoignages et des impressions. Celles-ci, bien individuelles sans doute, peuvent néanmoins faciliter des jugements.

SAINT AUGUSTIN

SAINT AUGUSTIN, dont Louis Bertrand s'est attaché à nous peindre l'homme à la « sensibilité frémissante, qui est encore la nôtre, la sensibilité des époques d'extrême culture, où l'abus de la pensée a multiplié les causes de souffrance en exaspérant le besoin de volupté », est un des plus illustres docteurs de l'Eglise. On partage [1] sa vie, ou mieux l'histoire de son âme, en trois périodes: 1° les égarements et la conversion (354-386); 2° la formation doctrinale (386-396); 3° le plein épanouissement de la doctrine. (396-430). Pour le biographier nous avons des documents précieux; les *Confessions*, les *Rétractations* et la *Vita Augustini* de son ami Possidius.

[1] Dictionnaire de théologie, Cf. articles sur *saint Augustin* et sur l'*Augustinisme*, par le P. Portalié, s. j.

Augustin naquit à Tagaste le 13 novembre 354. Son éducation fut chrétienne. Sa mère Monique le fit inscrire parmi les catéchumènes. Gravement malade, il demanda le baptème, mais, le péril disparu, on retarda la cérémonie sacramentelle. Il fréquenta l'école de sa ville natale puis étudia les belles-lettres à Madaure. Son père, fier de ses premiers succès, s'imposa les sacrifices pécuniaires de l'envoyer à Carthage se préparer à la carrière du forum. Entre la résolution paternelle et l'exécution du projet, il s'écoula tout un intervalle de temps qui permit à Patrice de thésauriser pour son cher fils. Augustin passa donc sa seizième année dans le désoeuvrement. Le second livre des *Confessions* narre comment cette oisiveté favorisa ses passions. Cette crise morale, son arrivée à Carthage, en 370, la porta au paroxysme. Il dut avouer à Monique la liaison passionnelle qu'il ne rompit qu'à Milan, après quinze ans de servitude. D'aucuns jugent cette période avec trop de rigueur et d'autres, avec trop de miséricorde. Quoi qu'il en soit, en 373, une lecture de l'*Hortensius* imprime à sa vie une orientation nouvelle. Cicéron fait de la sagesse un tel éloge qu'Augustin rêve de lui consacrer sa vie. Il est gagné à la philosophie mais la séduction du manichéisme vient différer la réalisation de son rêve. La doctrine de Manès ne satisfit jamais pleinement son esprit. Il ne participa aux activités de cette secte qu'à titre d'auditeur. En tout cas, il trouva cette philosophie orientale d'un vide vertigineux et la visite de Faustus de Milève ne put atténuer son désenchantement.

Agé de vingt-neuf ans, Augustin vint chercher à Rome des disciples plus dignes de lui que ceux de Carthage. Il ouvrit alors une école d'éloquence puis se mit sur les rangs pour une chaire vacante à Milan. C'est à cette époque qu'il rendit visite à l'évêque Ambroise dont la bonté le charma. Deux années de lutte le séparaient encore de la victoire finale. La lutte eut trois phases: d'abord, Augustin s'engoua de la philosophie académicienne. Puis, il s'enthousiasma pour le néoplatonisme. Il aspirait à la vie philosophique mais il était encore serf de ses sens de sorte qu'il traversa une dernière période d'angoisses. C'est une page des Ecritures qui fit filtrer en son âme un rayon de lumière. Quand la grâce le conquit, à Milan, il avait trente-trois ans.

Les dix années qui s'écoulent de la conversion d'Augustin à son épiscopat constituent la période d'élaboration doctrinale. Graduellement, la philosophie platonicienne s'allie à la doctrine révélée. Le solitaire de Cassiciacum réalise son rêve d'une vie calme, toute vouée à la vérité. Les entretiens philosophiques auxquels prend parfois part Monique forment la substance des dialogues *Contra academicos, De vita beata, De ordine*. En ces dialogues, ce n'est presque plus un platonicien qui parle mais un chrétien. Pour lui, il n'y a pas deux vérités. Il n'y en a qu'une qu'il a trouvée dans l'Evangile et dont il cherche la raison dans la philosophie. On sait les grandes lignes de son odyssée. Baptisé durant le carême de 387, il est élevé au sacerdoce, malgré ses larmes, en 391, par l'évêque Valère, à Hippone. Comme prêtre, il s'adonne surtout à la prédication contre le manichéisme.

La troisième période s'ouvre avec son avènement à l'épiscopat, à l'âge de 42 ans. S'il est un pasteur des âmes, il est surtout un défenseur de la vérité, inlassable dans ses luttes contre les erreurs de son temps, le manichéisme, le donatisme, le pélagianisme, l'arianisme.

Ses oeuvres sont très nombreuses, si nombreuses que l'esprit moderne s'étonne de la productivité d'un tel génie. Parlant des in-folio de l'édition bénédictine des oeuvres de saint Augustin, Louis Bertrand a dit: « Derrière ce rempart d'imprimés, il est bien défendu contre les curiosités profanes. Il faut du courage et de la persévérance pour s'engager dans ce dédale de textes tout hérissés de théologie, d'exégèse et de métaphysique. » Quant à nous, nous n'ambitionnons qu'une esquisse de sa doctrine philosophique.

Inutile d'insister sur la nature de l'influence que catholiques et protestants reconnaissent à l'évêque d'Hippone. Elle fut intime, intellectuelle. Sa doctrine a orienté la pensée occidentale. Saint Augustin a été proclamé le plus grand des Pères. Telle est l'opinion de Jérôme, entre autres, et tout le moyen âge a ratifié ce jugement des contemporains. Plus tard, Bossuet l'appela « le docteur des docteurs ». Etrange convergence d'opinions! Les protestants affirment leur admiration pour Augustin. « Où trouver dans l'histoire de l'Occident, écrit Harnack, un homme qui, pour l'influence, puisse lui être comparé ? » Brindemann, Schaff,

Eucken, pour ne citer que des Allemands, ont vanté son rôle doctrinal. Cette unanimité d'éloges s'explique si l'on remarque que le génie d'Augustin a résumé dans ses écrits les trésors intellectuels du monde romain enrichis par la pensée chrétienne depuis deux siècles pour les transmettre au monde nouveau. Pour lui permettre de s'acquitter de cette tâche, la Providence l'a mis en contact avec le monde oriental que lui a dévoilé le manichéisme, avec le monde grec que les platoniciens lui ont révélé, avec le monde latin où il a vécu.

En philosophie, il a été initié aux subtilités de multiples écoles mais sans s'inféoder à aucune d'elles. Le caractère général de sa doctrine, c'est qu'elle s'est formée progressivement. En effet, Augustin est arrivé par étapes à la précision de chaque vérité et à l'admission intégrale de la révélation. Il est d'une souveraine importance, pour le bien connaître, de progresser avec lui. L'ordre historique s'impose dans l'étude de sa pensée. On note aussitôt que le centre d'unité de sa doctrine est sa conversion. « Si un homme, dit Fénélon, réunissait dans les livres de saint Augustin les vérités sublimes que ce grand homme y a répandues comme par hasard,

cet extrait, fait avec choix, serait très supérieur aux *Méditations* de Descartes. » Emile Combès, dans un ouvrage synthétique, nous a fait connaître la politique de saint Augustin. Mais, chez lui, la philosophie est étroitement liée à la théologie. Ainsi, son étude de l'âme ne cherche qu'à connaître les voies mystérieuses de Dieu en elle et les réponses de l'âme aux appels d'En-Haut.

C'est un fait indubitable que le néo-platonisme a sérieusement influé sur la doctrine d'Augustin. L'étude décisive à ce propos est l'ouvrage de M. Grandgeorge qui met en regard sur deux colonnes les passages de Plotin et de saint Augustin. Les *Confessions* disent d'ailleurs l'enthousiasme provoqué par les livres platoniciens. Il appert même que telle influence fut exclusive. Si ce n'est Pythagore et son allégorie des nombres, nulle autre philosophie n'a retenu son attention. Les Stoïciens, il les juge impitoyablement. Bien qu'il lui reconnaisse quelque mérite, Augustin ne cite Aristote que trois fois. Il a connu directement le *Timée* de Platon, mais c'est tout, car il lisait peu le grec, Il n'existait pas de version latine des oeuvres de Platon, tandis que Victorinus avait traduit Plotin.

On peut donc inférer qu'il a subi l'influence de Platon grâce à celle de Plotin. Dès Cassiciacum, Augustin est un chrétien qui adopte les formules néo-platoniciennes. Il nous confesse qu'il connaît deux voies pour aller à la vérité: l'autorité et la raison. En fait d'autorité, il a choisi le Christ pour maître. C'est chez les platoniciens cependant qu'il va chercher une philosophie convenant à sa foi. Telle méthode a ses dangers. Le moindre n'est pas de disposer l'esprit à trouver le christianisme chez Platon et le platonisme dans l'Evangile. N'est-il pas vrai qu'il a cru trouver chez les platoniciens la doctrine du Verbe et entrevoir nos mystères dans le monde intelligible des idées de Platon? A la philosophie de ce dernier, il a directement emprunté des principes et des directives qui sont ensuite passés dans la pensée chrétienne d'Occident. La conception même de la philosophie chez Augustin est platonicienne. Il la définit: *amor sapientiæ*, définition qui protège sa pensée contre toute accusation d'intellectualisme rigide. L'objet de la philosophie devient, Dieu et l'âme, notre origine et notre nature. Quant au but de la sagesse, il assimile la philosophie et la vie heureuse. Comme le platonisme,

il distingue la connaissance des choses éternelles et la connaissance raisonnée des choses périssables.

Le platonisme a inspiré deux grandes idées à la théodicée augustinienne: d'abord la notion de Dieu en lui-même et en ses attributs. L'extrême simplicité de l'Un le séduit de même que le triple rôle de Dieu, principe des choses. Dieu est la source de l'Etre des choses en tant que créateur, la source de la vérité des choses en tant que lumière intellectuelle, la source de la bonté morale des choses par sa grâce. Si l'on veut comprendre la théorie augustinienne de la connaissance, il importe de tenir compte de ce triple rôle auquel recourt sans cesse le saint docteur. C'est encore au platonisme qu'il doit sa notion du mal et du bien dans les êtres. La bonté de tous les êtres est un axiôme pour lui. Les êtres sont bons par leur origine, étant une imitation des idées éternelles, bons dans leur destinée, puisqu'ils louent Dieu. Le mal n'est pas un être, mais une carence d'être, une privation, une limite. Le mal physique sert à l'ordre général du monde et le mal moral a sa source dans la liberté humaine.

Essayons d'esquisser le problème de l'origine des idées et le rôle de la volonté, comme il les a compris.

Qui étudie saint Augustin s'aperçoit aussitôt que sa méthode n'est pas du tout celle de saint Thomas. Dans l'étude d'une philosophie intellectualiste, normalement l'esprit s'attend, une question exposée et résolue, à passer à l'examen d'un problème différent mais connexe. Le point à élucider est circonscrit, délimité. La succession des questions s'enchaîne logiquement. Ainsi, l'étude procède selon une direction. C'est l'ordre linéaire. Saint Augustin donne l'impression de désordre à quiconque lit habituellement la *Somme*. Annonce-t-il qu'il va traiter de Dieu? L'auteur parle de la vérité. Manifeste-t-il l'intention d'étudier la charité? Il est question de la société. Pourtant, il y a un ordre chez saint Augustin, mais de nature différente. Il consiste en une digression qui part d'un centre pour finalement y revenir. C'est l'ordre circulaire dont Pascal a parlé quelque part. Cette méthode permet d'examiner une question de points de vue différents. Ce qui semble des redites est un aperçu nouveau. Comparé à saint Thomas et même à Duns Scot, saint Augustin est un métaphysicien inférieur. Ses expressions manquent de précision. Ce n'est pas un métaphysicien technique,

mais un chrétien, un converti qui décrit la psychologie de la vie chrétienne. Admirable description mais qui compte peu de formules techniques.

Selon saint Augustin, il faut rechercher l'origine des idées dans la sensation. Ce point n'est pas contesté. Mais la sensation est-elle seule? La cause est supérieure à l'effet. Si c'est la vibration de l'air qui produit la sensation auditive, l'ébranlement physique est la cause supérieure. Comment une modification matérielle extérieure peut-elle causer la sensation, car ce qui est inférieur ne peut agir sur ce qui est supérieur? Saint Augustin répond, dans son traité sur la musique, que l'altération du milieu ne produit pas la sensation. Quand l'âme souffre, elle n'éprouve pas cette douleur pour elle-même; si le corps n'existait pas, l'âme n'éprouverait pas la douleur ni aucune autre sensation. L'âme souffre dans l'intérêt du corps. L'âme, il faut donc la représenter comme la gardienne qui avertit, qui vivifie le corps. Elle voit tout, sans que le corps agisse sur elle. La sensation est la non-ignorance de tous les phénomènes corporels. Ce rôle de l'âme explique la sensation auditive d'il y a un instant. La cause de la sensation, c'est l'attention de l'âme

sur le fait. Voici la gradation descendante: *attention* de l'âme mise en éveil par la *mémoire* qui a saisi les modalités du son perçu grâce à la *vibration de l'air*. Pour notre docteur, les sensations prouvent bien plus l'existence de l'âme que celle de la matière. La mémoire a un rôle prépondérant. Qu'il s'agisse, par exemple, de l'audition du mot *pater*. Sans la mémoire la syllabe *pa* serait dans le néant quand la voix prononce *ter*. Saint Augustin prépare Bergson pour qui la mémoire est à l'arrière-plan de toutes les sensations. Les objets existent dans l'espace et le temps. La mémoire est comme la lumière par rapport aux intervalles de durée.

La mémoire implique des idées. Les sensations viennent du dedans à l'occasion de phénomènes extérieurs. Les idées d'où viennent-elles? Saint Augustin étudie ce problème dans son livre *De magistro*. Il soutient que les idées ne sauraient venir du dehors. Le maître, parlant d'objets matériels, ne peut introduire l'idée de ce qu'il parle; jamais on ne peut introduire l'idée d'une chose sans la vue préalable de cette chose. Que fait-on alors? Simplement, le professeur incite l'âme à considérer des choses évoquées par la mémoire. Les

mots sont des moniteurs, qui invitent l'âme de l'auditeur à consulter les notions déjà connues. Comment se fait-il qu'il y a des vérités sur lesquelles les hommes sont unanimes, par exemple, sur les principes généraux? C'est, répond saint Augustin, qu'il existe au-dedans de nous une même lumière commune, le Verbe,qui est le maître de tous, et qui, présent au plus intime de notre être, répond toujours de la même manière. Dieu avec sa lumière est toujours avec nous. Nous pouvons n'être pas toujours avec lui; alors, c'est l'Erreur.

La théorie augustinienne de l'origine des idées suppose qu'à la base de toute recherche de la vérité se trouve un vif désir de connaître. Quel est alors le rôle de la volonté dans la vie sociale et dans la vie intellectuelle? A la vérité, la volonté n'occupe pas une place particulière dans la vie individuelle. On trouve son action partout. Ce que l'homme fait, il l'accomplit par inclination. En toute opération morale la volonté est présente. Saint Augustin opine que l'homme *est* la volonté. Il n'est rien autre chose qu'une volonté. C'est son principe d'activité qui l'oriente et l'entraîne vers telle direction plutôt que vers telle autre. Or, ce qui incline ainsi

la volonté, c'est l'amour. « Ce qui est en moi un poids, c'est mon amour qui me porte ou je vais », a dit notre docteur. Cet amour est essentiellement actif. L'évêque d'Hippone exprimait cette pensée quand il disait: « On ne vous dit pas de ne pas aimer, car alors vous seriez morts. Aimez, mais soyez prudents dans l'objet de votre amour. » Principe actif, l'amour ou la volonté cherche un objet qui lui soit une fin ou un moyen. L'homme s'aperçoit vite que rien de matériel ne le peut satisfaire adéquatement. Le bien idéal, c'est Dieu. La vie morale parfaite est celle qui s'ordonne en raison de cette fin.

Cet amour qui guide la volonté cherche à se répandre au dehors. Sous cette impulsion, l'amour devient le grand facteur de la vie sociale. C'est l'amour qui crée une liaison entre des individus qui éprouvent la même soif des mêmes biens. L'amour accomplit dans la collectivité le même rôle que dans l'individu. Il lie les hommes dans la cité terrestre, mais les biens de ce monde sont fragiles, imparfaits. La charité pousse donc les volontés à chercher un repos à leur inquiétude en la cité de Dieu.

La vie sociale terrestre reposant sur l'amour prépare la vie éternelle de l'Au-delà.

Chez saint Augustin l'on a une psychologie de la vie chrétienne. Aussi il faut voir comme sa doctrine politique [2] abonde en vérités sociales. C'est comme tel que son influence a persévéré. Le nom d'Augustin remplit tout le moyen âge chrétien. Jusqu'à la fin du XII[e] siècle, il régna en maître. Les docteurs se sont mis à son école. Il a été approuvé par ceux qui l'ont compris, discuté par ceux qui y ont cherché des analyses techniques, combattu par ceux qui ont voulu réduire sa doctrine en formules. L'histoire le considère comme un maître de la pensée catholique. « Durant la période obscurcie par l'invasion, écrit [3] le P. Portalié, s. j., on peut dire qu'Augustin est le maître de l'Occident; il est absolument sans rival, car s'il en a un, c'est Grégoire-le-Grand, qui, formé à son école et pénétré de son esprit, a popularisé, on pourrait dire vulgarisé, ses principales théories. Cette influence prépondérante

[2] Cf. *La doctrine politique de saint Augustin*, par Gustave Combès, 1 vol. in-8, Plon, 1927.

[3] Dictionnaire de théologie (Vacant et Mangenot) article « Augustinisme ».

est le caractère spécial de cette époque jusqu'à l'avènement de la philosophie aristotélicienne. »

La philosophie de saint Augustin fut la doctrine de l'Université d'Oxford du début, constituée en université avant le mouvement aristotélicien et averroïste, vers 1213 ou 1214. On sait en quelles circonstances. Oxford comptait, dès 1133, des écoles florissantes mais les étudiants anglais allaient tous les ans à Paris suivre les cours de l'Université. Il arriva, une année, que par suite des difficultés politiques entre la France et l'Angleterre, ces étudiants ne purent traverser la Manche. Immobilisés à Douvres, leur patience se lassa. Ils refluèrent à Oxford où ils organisèrent des cours à la manière de Paris. Ils leur donnèrent plus tard le nom de « deuxième école de la chrétienté », la première étant à Paris. Les fondateurs, n'ayant pas été touchés par l'aristotélisme, étaient des admirateurs enthousiastes de saint Augustin. Si l'on y introduisit beaucoup d'éléments d'Aristote, à Paris, au contraire, à Oxford, on conserva la doctrine augustinienne en toute sa pureté. Longtemps, l'on y a maintenu les trois grands principes directeurs : *a*) la lumière divine doit faire sentir sa présence

immédiate dans l'intellect pour lui permettre de connaître la vérité; *b*) il n'y a qu'une seule doctrine de la sagesse; *c*) partant, la philosophie ne saurait se séparer de la théologie. La suprématie d'Augustin explique que Platon, au dire de Taylor, se soit senti chez lui en Angleterre bien plus qu'Aristote. La doctrine augustinienne a fourni à la philosophie anglicane ses idées maîtresses. Enorme fut aussi l'influence d'Avicenne. L'influence de celui-ci, à Oxford, est comparable à celle d'Averroës à Paris. L'histoire atteste que la philosophie moderne a beaucoup conservé de ce philosophe arabe. Pour lui, l'idée d'être permet de déduire l'existence de Dieu. Ainsi pensa Descartes et jadis, Duns Scot. L'on voit ici, encore une fois, que l'histoire de la pensée manifeste plus de continuité qu'on ne le croit trop souvent. Si l'on avait cette conviction, au lieu de diviser les philosophes en factions adverses, on étudierait les systèmes dans le but de trouver dans la spéculation des tentatives plus ou moins heureuses mais sincères de compréhension intelligente de la réalité.

Durant la période préthomiste, de saint Anselme à Albert le Grand, Augustin inspire les doctri-

nes qui ouvrent la voie à la scolastique. Il a défrayé d'idées le moyen âge. Saint Anselme, Abélard, Hugues de Saint-Victor multiplient les citations de saint Augustin. L'école franciscaine est dans la perspective augustinienne. On connaît d'ailleurs le renouveau augustinien du XVII[e] siècle. Bossuet, [4] Fénelon, [5] Malebranche, [6] Descartes lui-même se sont inspirés de la pensée du grand docteur. Rien ne doit ici nous surprendre puisque saint Augustin est une des grandes voix de la tradition chrétienne. « Albert le Grand et saint Thomas, a dit le P. Portalié, [7] loin de se poser en adversaires de saint Augustin, comme on le leur reprochait, se mettent à son école, et, tout en modifiant certaines théories, introduisaient et absorbaient dans leur système, toute la théologie du docteur d'Hippone. . . Ce qui disparaît, c'est uniquement l'augustinisme sous un aspect trop étroit et trop limité que lui donnaient les questions particulières alors agitées, c'est l'au-

[4] *Logique*, livre I, ch. XXVI - XXVII.

[5] *Existence de Dieu*, 1re partie, ch. XL - LIV.

[6] *Recherche de la vérité. — La philosophie de Malebranche*, par Victor Delbos.

[7] Op. cit.

gustinisme trop platonicien; mais le grand augustinisme, avec ses vues sur Dieu, sur les idées divines, etc., conserve toujours son empire sur les esprits. » Ce qui survivra toujours, c'est la doctrine politique et sociale de saint Augustin. S'il arrive à saint Thomas de corriger saint Augustin en métaphysique, en morale sociale les deux docteurs sont pleinement d'accord.

L'influence augustinienne, elle s'est exercée sur toute la mystique du moyen âge. « Aimez et faites ce que vous voudrez », disait saint Augustin. Saint Bernard n'a pas d'autre doctrine. Son traité *De diligendo Deo* et ses quatre-vingt-six sermons sur le Cantique des Cantiques nous font connaître l'intime de sa pensée. Malgré le dédain qu'il professe pour les hautes spéculations théologiques, Bernard est un théologien très averti, pour qui la métaphysique n'a pas de secrets, un théologien de la lignée augustinienne. Saint Bernard termine glorieusement la liste des Pères de l'Eglise qui commence aux premiers jours du christianisme avec saint Augustin.

SAINT THOMAS

SAINT THOMAS fut longtemps mal connu des intellectuels qui se le représentaient dans une attitude rigide. Voici que des ouvrages récents [1] animent la physionomie de cet athlète de la foi comme le soleil de midi illumine une verrière gothique. A l'aide de ces historiens, nous voudrions esquisser la figure mystique du saint. Connaître la vie spirituelle du moine est la meilleure préparation à l'étude de sa philosophie.

Né en 1225, il descend de l'illustre famille des

[1] *Saint Thomas d'Aquin* (La vocation. L'oeuvre. La vie spirituelle), par le R. P. Petitot, o. p.

Saint Thomas d'Aquin, sa vie, par Guillaume de Tocco, traduit par le P. Pègues, o. p., 1 vol. in-8, chez Téqui.

Le Thomisme, par Etienne Gilson, ch. I, *La vie et les oeuvres* de saint Thomas.

comtes d'Aquin. [2] L'on sait qu'il fut écolier à l'abbaye du Mont-Cassin où il fut conduit par ses parents qui l'offrirent gracieusement à Dieu, *libenter Deo offerunt*. L'imagination nous fait voir le petit Thomas « vêtu d'une robe et d'un scapulaire noirs, d'un petit capuchon pointu de même couleur qu'il rabattait sur sa tête comme des mouchettes quand il avait à traverser les cloîtres et les cours. Il servait la messe à l'église, remplissait diverses fonctions dans les processions et cérémonies, apprenait à lire le latin, à psalmodier, à chanter devant l'énorme antiphonaire du lutrin dont il était chargé de tourner les pages. » La légende prête à ses parents l'ambition d'avoir souhaité en faire l'abbé du Mont-Cassin. Cette abbaye, qui comprenait sept évêchés et dont l'abbé remplissait les fonctions épiscopales, était la plus importante de l'Apulie et de la Campanie. Ses bâtiments, de par leur site, pouvaient se transformer en forteresse. Les moines, en 1229, y avaient subi un siège de l'Empereur Frédéric II. La famille de Thomas habitait une forteresse voisine, appelée Roccasecca.

[2] Lire dans *Vie et oeuvres de quelques grands saints* le chapitre sur *saint Thomas*, écrit par Jacques Maritain.

A dix ans, l'écolier étudiait les premiers éléments du latin. Il savait par coeur, à treize ans, une grande partie du psautier, des Evangiles, les Epîtres de saint Paul. Il traduisait les morales de saint Augustin. Il aimait surtout à parcourir les livres dans l'*armarium* de l'abbaye où il vécut jusqu'à quatorze ans. L'éducation bénédictine a sans doute laissé une empreinte dans le coeur et l'intelligence de Thomas. Jusqu'à l'aube de l'adolescence, alors que l'âme est si malléable, il se développa dans l'ambiance spirituelle et mystique du monastère. Les mélodies grégoriennes, les magnifiques cérémonies lui inculquèrent à jamais le goût de la liturgie. Les cloîtres harmonieux et les nefs aux obscurs vitraux lui apprirent la valeur de l'art dont sa doctrine protégea les droits.

Le jeune adolescent quitta l'abbaye quand celle-ci fut évacuée sur l'ordre de Frédéric II, derechef en guerre avec la papauté dont le Mont-Cassin lui semblait un château-fort. Thomas fréquenta alors l'Université de Naples. Ce choix n'a rien qui doive nous surprendre si l'on note qu'à cette époque un très important mouvement scientifique et philosophique s'était déclenché sur la chrétienté. Et les

papes poussaient le clergé vers les études supérieures. Dans les grandes villes, des écoles se fondaient et les ordres, même contemplatifs, étaient entraînés par le courant culturel. Un abbé ne se pouvait concevoir sans le titre de docteur en théologie. En sus, le jeune Thomas était exceptionnellement doué pour l'étude. *Jam incipiens taciturnus* disent ses biographes.

C'est alors qu'il entra en relations avec les Dominicains, dont l'ordre était fondé depuis vingt ans et qui s'était prodigieusement développé. Les Prêcheurs bâtissaient leurs couvents dans les grands centres. On devine qu'ils ne tardèrent point à conquérir dans les universités quelques chaires doctorales. Ils prêchaient aussi. De sorte que, dans la vie universitaire, ils étaient à la fois docteurs, prêcheurs, aumôniers, sans cesser d'être moines, avec l'office choral, les observances, le jeûne et les abstinences. Thomas d'Aquin retrouvait dans la chapelle dominicaine ce qu'il avait le plus aimé au Mont-Cassin, les offices canoniques et la liturgie. A cela, s'ajoutaient la prédication et l'enseignement supérieur. L'idéal devint donc pour lui d'être moine et docteur. L'étudiant eut pour directeur le

dominicain Jean de Saint-Julien. Ce dernier eut vite fait de convaincre son pénitent que l'oblature bénédictine ne le liait en rien. A son entrée chez les Dominicains restaient deux obstacles: l'opposition de la famille et son défaut d'âge canonique, c'est-à-dire dix-huit ans.

Une occasion providentielle vint tout faciliter; la mort du comte de Landolphe. La cérémonie de vêture eut lieu alors que le novice avait dix-neuf ans révolus. On tenta néanmoins de le soustraire à l'autorité de sa famille et Jean le Teutonique résolut d'amener le frère novice jusqu'à Bologne, puis de l'envoyer, avec d'autres étudiants de son ordre, continuer ses études à l'Université de Paris. Or, on avait agi sans tenir compte de la mère de Thomas, autoritaire et altière. Celle-ci, à la tête d'une suite armée, alla réclamer son fils au couvent des Prêcheurs. Elle apprit qu'il était parti pour Rome. Elle s'y rendit donc mais, nouvelle déception au couvent de Sainte-Sabine. En désespoir de cause, elle chargea ses fils, Raynald et Landolphe, en service à l'armée de Frédéric II, d'arrêter Thomas qui fuyait. L'arrestation fut faite à un tournant de la route d'Aquapendente où les pèlerins avaient fait

halte près d'une source. La soldatesque ramena le novice à sa mère.

Fière de sa victoire, la comtesse Théodora fut dure. Elle fit enfermer Thomas dans le donjon du château de Saint-Jean. Ses deux filles, Marotta et Théodora,rendirent visite au détenu. Guillaume de Tocco et d'autres biographes ont exagéré pieusement la rigueur de la captivité de Thomas. Au fait, le novice l'accepta mieux qu'un éphèbe douillet. Il s'habitua à sa retraite, dévorant les livres que les fidèles dominicains de Naples, dont son directeur, venaient lui remettre à la dérobée. Il étudia donc les *Sophismes* d'Aristote, les *Sentences* de Pierre Lombard et la Bible. Ni les caressantes supplications de ses soeurs, ni les perverses épreuves machinées par ses frères revenus de leur expédition militaire, n'affectèrent le captif. En revanche, sa constance lassa sa famille à tel point que la surveillance devint moins vigilante. Une nuit, des religieux s'approchèrent de la tour et le prisonnier, au moyen d'une corde, se laissa glisser le long de la muraille. Et le lendemain, frère Thomas était déjà loin de Rome. Cette fois, la comtesse n'osa faire poursuivre son fils.

La carrière dominicaine, interrompue par ces événements que la légende a enjolivés par des incidents imaginaires, reprend ensuite son cours normal. Thomas fut donc envoyé à la plus célèbre université de la chrétienté, celle de Paris, où venait d'être assigné le philosophe le plus érudit de son temps mais que la gloire du disciple devait éclipser, Albert le Grand. Deux grands génies du XIII[e] siècle venaient en contact. On devine l'avantage intellectuel qu'il y eut pour le jeune frère novice de vingt ans d'être placé sous la direction du maître que la postérité a qualifié de « grand ». Thomas fut le disciple exemplaire, passif au sens thomiste du terme, passivité qui suppose un constant effort d'intégration. Semblable labeur requiert réflexion intérieure, recueillement, solitude, vie silencieuse et taciturne. C'est pour cela que ses condisciples le surnommèrent d'un sobriquet devenu célèbre.

Essayons de brosser son portrait. Thomas était grand. Il était très gras et avait les chairs molles. On l'eût pris pour un Germain. Son hérédité maternelle explique sa complexion. Par sa mère, il descendait des chefs normands. Il en avait la carrure de géant, l'ossature athlétique, l'abondance de

la chair. Stature très peu attique. Son teint brun décelait chez lui une ascendance méridionale. Par la lignée paternelle, il s'apparentait aux Longobards. De cette race, il avait l'extrême sensibilité, ce qui contribuait à la finesse de la sensation et, par suite, à la promptitude de l'intelligence. Tout cela, en faisait un type de force et de finesse ensemble.

Quand le frère Thomas reçut les ordres majeurs, sa famille, ruinée par la guerre, fit de nouvelles instances pour qu'il acceptât la charge d'abbé du Mont-Cassin, dignité qui lui permettrait de relever la fortune des siens. On avait même obtenu du pape qu'il pût devenir abbé sans quitter l'habit dominicain. En l'âme du fils, quel drame! Plus tard et malgré les mêmes pressions, il refusa l'archevêché de Naples. C'est qu'il était tout à fait conscient de sa vocation doctrinale; défendre la pensée chrétienne contre l'aristotélisme venu d'Espagne. Pour l'accomplir, il eut la force, éclairé par la grâce, de rester humble moine.

Voué par sa famille à la vie bénédictine, il a choisi la vie dominicaine. L'Ordre bénédictin était un Ordre ancien et l'Ordre dominicain, un Ordre moderne. Ces deux termes figurent toute une évolu-

tion qui s'est produite et dans la vie sociale et dans la vie monacale. Rien d'étonnant alors si la mystique de Thomas d'Aquin a un caractère nouveau.

Les traités de mysticisme ne sont, dans leur première partie, que des traités d'ascétisme. D'après Guillaume de Tocco, saint Thomas avait comme manuel de vie ascétique les *Conférences de Cassien avec les Pères du Désert*. Or, on chercherait en vain dans ce livre le recours aux pénitences violentes. Ce qu'on y trouve, c'est la nécessité de la solitude, du jeûne, de la contemplation constante, de la discrétion. Telles sont les pratiques que le philosophe a suivies. La première est celle du jeûne. Le frère Réginald de Piperno, le plus intime confident du saint, rapporte que lorsque le maître commentait Isaïe, il rencontra une difficulté. De longs jours durant, il s'imposa le jeûne priant l'Esprit-Saint de lui donner une parfaite intellection de l'Ecriture. Il est loisible de croire que cette pratique devint chez le docteur non seulement un moyen de faciliter l'exercice de l'intelligence mais une prière d'impétration.

Les biographes nous disent que saint Thomas était d'une sobriété telle que non seulement il n'at-

tachait d'importance à la suavité des plats, mais qu'il se contentait du menu conventuel. Il convient de noter, pour saisir l'importance de cette abstinence, que saint Dominique avait introduit dans son ordre maintes dispenses nécessitées par les études et accordées en vue des études. Donc, les maîtres en théologie avaient droit, surtout lorsqu'ils professaient à l'université, à bien des faveurs. Cependant, saint Thomas ne dérogea point à la pratique de l'abstinence perpétuelle de la chair, qu'il fût à Paris ou à Cologne, dans le donjon de sa famille ou souffrant, alité. Tous les jours d'abstinence et de jeûne de l'Eglise et de l'Ordre, il les a observés. Il jeûnait donc environ sept mois par année. Des témoins ont déclaré qu'il ne prenait qu'un repas par jour. Rien d'étonnant que dans la *Somme* il donne tant d'importance à la question du jeûne. Ce sont les Pères du désert qu'il imite directement. Une livre de pain, dit Cassien, suffit à l'ascète pour sa journée.

L'amour de la cellule et le silence, saint Thomas d'Aquin fut d'une méticuleuse fidélité sur ces deux points essentiels de l'ascétisme monastique. Il fut naturellement taciturne, nous l'avons déjà dit. Bien

plus, il appert qu'il s'abstenait des récréations. Son unique délassement était de se promener seul sous les ogives du cloître. Du couvent il ne sortait presque jamais. Il sortit une fois à Naples, après vêpres, et une autre fois à Capoue pour se rendre à la Cour. S'il parut à la table du roi, à Paris, ce fut parce que saint Louis fit intervenir le prieur. Bien des raisons d'ascétisme peuvent expliquer la taciturnité et la réclusion du moine. Il en est pourtant une que le saint a avouée. Pour acquérir le trésor de la science, écrivait-il au frère Jean, il faut une application continue et de tous les instants. Sans cesse, il exhorte dans ses préceptes à la concentration, à la fuite des distractions. Telle conduite impliquait pour le saint l'abolition des visites, des relations, des conversations. Partant, rien d'étonnant s'il ne nous a pas laissé de conseils à Philotée.

S'il est vrai que l'ascétisme comporte quelque chose d'individuel et de personnel, saint Thomas a donné à son ascétisme une tournure intellectuelle. L'ascète peut mortifier ses facultés végétatives ou locomotrices. Il peut également restreindre, pour en favoriser quelques autres, le développement de certains centres cérébraux. C'est ce qu'a fait notre

saint. Ainsi, il était doué d'aptitudes politiques remarquables. Quand il traite des questions sociales, il le fait avec une telle maîtrise, un tel sens des réalités qu'on en déduit qu'il eût pu être un chef politique. Sur ce point, nous avons l'opinion de saint Louis [3] qui demandait conseil au théologien. Notons que, théologien à la curie romaine, il fut d'un parfait désintéressement. Frère Réginald lui dit un jour: « Vous serez nommé cardinal avec frère Bonaventure. — Jamais je ne serai autre chose qu'un simple prêcheur. »

Il mortifiait donc en lui tout appétit qui aurait pu le distraire de sa vocation intellectuelle. Avec un courage vraiment héroïque il laissa mourir en lui toutes les virtualités qui eussent pu compromettre son oeuvre théologique que, sans doute, lui avait fait entrevoir son maître Albert Le Grand. Abbé du Mont-Cassin, il eût porté la mître. Archevêque de Naples, il eût habité un palais. Il préféra la tonsure et la cellule dominicaines. Loin du monde tapageur, il approfondit les questions théologiques. Religieux voué aux études, il a porté à un haut degré l'ascétisme intellectuel. Tel est le point de vue auquel nous nous placerons pour prendre connaissance de sa vie mystique.

[3] L'on ne doit pas être surpris que Louis IX, en prince habile autant que vertueux, ait fait entrer le Docteur Angélique dans son conseil de même que saint Bonaventure. « Jamais les nations, écrit un historien, n'ont eu à regretter de voir les saints entrer dans les conseils des rois, et moins encore d'être gouvernés par des rois qui fussent eux-mêmes des saints. Le règne de saint Louis fut une suite non interrompue de bienfaits répandus sur la France. Mais la période la plus glorieuse de ce long règne fut celle précisément où le roi put recevoir les avis de notre saint. S'il avait quelque temps soumis à frère Bonaventure la direction de quelques fondations religieuses, il s'en rapportait plus spécialement à frère Thomas quand il s'agissait des intérêts généraux de l'Etat. » Cf. abbé Bareille, *Hist. de saint Thomas d'Aquin*, ch. XIX, 2e éd.

Tous les saints ont eu leur manière propre de prier. A cette règle générale, saint Thomas n'a pas fait exception. Ajoutons, cependant, qu'il n'a pas inventé de méthode d'oraison ou de mode de méditation, comme saint Bernard ou saint Ignace de Loyola.

L'on sait que le fondateur de l'Ordre des Prêcheurs et les premiers moines dominicains se disposaient à la contemplation par des inclinations, des génuflexions et des prostrations. Saint Dominique, qu'accaparaient les labeurs journaliers, ajoutait à ces pratiques une violente discipline. Saint Thomas était d'une nature moins violente. Adonné à l'étude des dogmes, la spéculation théologique le

disposait naturellement à l'oraison. Il n'avait donc pas besoin de pratiques préparatoires. [4]

Le frère Réginald atteste que « chaque fois que frère Thomas voulait étudier, soutenir une discussion, il avait d'abord recours à l'oraison dans le secret, et que fréquemment il répandait des larmes avant de se consacrer à l'étude des vérités divines. Que si quelque doute se présentait à son esprit, il interrompait le travail pour recourir à la prière. » Spéculation et oraison s'entremêlaient. Souventefois, il quittait la cellule pour se rendre à la chapelle où, devant l'autel, il priait avec effusion de larmes.

Ce don des larmes semble le caractère significatif de sa vie mystique. Tel saint Bernard, il fut doué d'une extrême tendresse dans la dévotion. Il pleurait souvent jusqu'à sanglotter, a déclaré frère Réginald. Il pleurait, même en public, au choeur pendant le chant des antiennes. Et durant sa messe *totus perfundebatur lacrymis*. Les larmes s'accompagnaient presque toujours d'extase. Disons tout

[4] *La Contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, par le R. P. Joret, o. p.
P. Pègues, *op. cit.*

de suite que l'extase purement spéculative lui était familière. Pour supporter une opération, il s'anesthésiait en s'absorbant dans ses spéculations. Que de fois, frère Réginald dut lui enlever la bougie qui menaçait ses doigts! Cette extase naturelle facilitait l'extase mystique. Celle-ci se produisait durant la messe. La dévotion dominante du philosophe fut celle de l'Eucharistie. Souvent, il fallait, en le tirant par sa chasuble, l'arracher à la contemplation mystique devant l'hostie consacrée. Visions et révélations s'ajoutaient à ces extases. La plus connue est celle où le Docteur obtint de Notre-Seigneur la réponse: « Tu as bien écrit de moi, Thomas ». A deux reprises, le Saint reçut cette assurance. Chroniqueurs et témoins au procès de canonisation ont relaté de très nombreuses visions qu'il est impossible même de signaler. A l'occasion de vision, il arriva même que le saint ne fut pas seulement extasié mais élevé au-dessus de la terre. Ce phénomène d'assomption se produisit lorsque le docteur reçut d'En-haut la consécration de sa doctrine et une autre fois dans la chapelle du couvent Saint-Jacques, à Paris. Apprenant ce prodige, le Prieur et les religieux du couvent s'approchèrent pour être té-

moins du miracle. Saint Thomas était assumé d'une coudée. S'il est vrai que ces phénomènes ne sont pas rares dans la vie des mystiques, il faut remarquer que chez saint Thomas, extases, visions, révélations, enlèvement, abstractions des sens, de même que nous l'avons noté en parlant de l'ascétisme, prennent un caractère nettement intellectuel. Ils sont ordonnés à l'intelligence des vérités divines. Même le don des larmes, fruit d'une tendresse débordante, peut se rattacher à l'admiration naissant de la contemplation des mystères divins.

Afin de mieux connaître l'être intime de saint Thomas, chercherons-nous la vertu qui conditionnait toute sa vie mystique? Cette vertu, c'est l'humilité. Certes, ne cherchons pas chez lui les pieuses exagérations où se sont complus d'autres saints. Le tout premier, notre docteur prudentissime garda le juste milieu. Humble sans outrance, il déduisait aisément son infirmité des sublimes mystères qu'il a scrutés. Notre saint a avoué publiquement qu'il n'a jamais cédé à la complaisance. L'on jugera de son mérite si l'on songe que saint Thomas était entré dans la gloire de son vivant. Dans les écoles on citait son nom, ce qui explique que, vu son autorité, l'on n'a pas tardé à l'appeler *doctor communis*. Rappellerons-nous qu'il était de la plus haute noblesse, qu'avant l'âge de trente ans il professait à l'Université de Paris et qu'il était le défenseur de son Ordre à la cour pontificale?

Son génie, fait d'équilibre et de variété, joint à l'ascétisme et au mysticisme, se révèle dans ses poésies et surtout dans son chef-d'oeuvre liturgique : l'Office du Saint-Sacrement. Le succès immédiat et durable de cet office répandu dans toute la chrétienté est sans précédent. Quoi de plus universel que le *Tantum ergo*, l'*O salutaris*, l'*Ecce Panis angelorum*, le *Lauda, Sion!* Ces hymnes débordent de théologie, mais qui n'en a jamais goûté le lyrisme, la poésie, le rythme?

Nous voilà au centre de la vie intérieure sous-jacente au système doctrinal. On aurait tort de croire que la savante ordonnance de la *Somme théologique* soit le fruit d'une activité indépendante de toute la vie du moine et du saint. Au contraire, plus on étudie sa doctrine dont les démonstrations sont faites d'idées nettement délinéées, insérées en des formules précises, agencées en des développements équilibrés et progressifs, plus on se persuade

qu'une telle synthèse ne s'organise sans un don intégral de soi et la *Somme*, avec sa clarté impersonnelle, laisse voir par transparence toute la vie intime du saint docteur. Sans doute, sa philosophie, étayée par les idées pures, convainc par la valeur des preuves, émeut par sa totale abnégation devant les exigences de la raison et les nécessités de la foi chrétienne. Mais si l'on considère la spiritualité religieuse de saint Thomas, l'on se rend compte que la doctrine philosophique fut informée du même esprit qui animait sa vie religieuse. S'il n'en était pas ainsi, le docteur angélique aurait prié autrement qu'il a pensé. Que l'on se donne la peine d'étudier les prières thomistes. Ces oraisons ont une valeur religieuse telle que l'Eglise les a intégrées dans son bréviaire où on les peut lire comme fixées pour l'éternité. On remarque que la ferveur qui les a dictées n'est nullement faite d'exaltations ni d'exclamations. La piété thomiste s'épanche avec mesure, rythmée par la volonté de demander à Dieu aide et secours mais ordonnée par l'intelligence qui a de ses besoins réels une notion nette. Il n'est pas jusqu'au balancement des phrases qui n'indique avec la cadence de la poésie, la sonorité

des formules, l'ordonnance lumineuse, que la prière conserve son caractère intellectualiste alors que d'autres modes d'oraison sont remarquables par leur abandon aux délectations pieusement exclamatives: *Precor ut hæc sancta communio non sit mihi reatus ad pœnam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonæ voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiæ et libidinis exterminatio, caritatis et patientiæ, humilitatis et obedientiæ,omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tam visibilium quam invisibilium firma defensio ; motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in te uno ac vero Deo firma adhæsio, atque finis mei felix consummatio.* Que l'on compare à cette oraison celle de saint Bonaventure qui la suit dans le bréviaire. Qui n'y voit un contraste évident? *Transfige, dulcissime Domine Jesu, medullas et viscera animæ suavissimo ac saluberrimo amoris tui vulnere, vera, serenaque et apostolica sanctissima caritate; ut langueat et liquefiat anima mea solo semper amore et desiderio tui, te concupiscat et deficiat in atria tua, cupiat dissolvi et esse tecum. Da, ut anima mea te esuriat, pa-*

nem Angelorum refectionem animarum sanctarum, panem nostrum quotidianum, supersubstantialem habentem omnem dulcedinem et saporem, et omne delectamentum suavitatis; te, in quem desiderant Angeli prospicere, semper esuriat, et comedat cor meum et dulcedine saporis tui, repleantur viscera animæ meæ; te semper sitiat fontem vitæ, fontem sapientiæ et scientiæ, fontem æterni luminis, torrentem vuluptatis, ubertatem domus Dei; te semper ambiat, te quærat, te inveniat, ad te tendat, ad te perveniat, te meditetur, te loquatur, et omnia operetur in laudem et gloriam nominis tui, cum humilitate et discretione, cum dilectione et delectatione, cum facilitate et affectu, cum perseverantia usque ad finem; et tu sis solus semper spes mea, tota fiducia mea, divitiæ meæ, delectatio mea, jucumditas mea, gaudium meum, quies et tranquillitas mea, odor meus, dulcedo mea, cibus meus, refectio mea, refugium meum, auxilium meum, sapientia mea, portio mea, possessio mea, thesaurus meus, in qui fixa, et firma, et immobiliter semper sit radicata mens mea et cor meum. Amen.

Il est avéré que la beauté merveilleuse des prières[5] de saint Thomas tient à la richesse intellectuelle des formules. Si l'âme pieuse y trouve une émotion religieuse, quel goût un peu affiné n'y découvre une poésie? Au dire d'un juge averti,[6] le Docteur Angélique serait le plus grand poète en langue latine du moyen âge tout entier. Le modèle de la poésie thomiste est le *Pange Lingua* dont Remy de Gourmont[7] a dit: « Saint Thomas d'Aquin est toujours d'un égal génie et son génie est fait surtout de force et de certitude, de sécurité et de précision. Tout ce qu'il veut dire, il l'affirme, et

[5] Le P. Sertillanges, o. p., a réuni dans *Prières de saint Thomas*, à l'Art catholique, Paris, 1920, les textes qui ont trait à la spiritualité thomiste.

« Même quand il prie, saint Thomas éclaire. Sa puissante raison, tout irradiée des lumières de la terre et du ciel, monte vers Dieu et se meut en sa présence dans l'ordre de la vérité. Ici encore réapparaît, sous forme d'élévation à Dieu ou d'entretien aimant avec Lui, dans l'Unité de sa nature et la Trinité de ses Personnes, toute l'économie des mystères exposés dans la *Somme théologique*. Chacune de ces prières est, par excellence, un acte de contemplation thomiste, au sens idéalement parfait dans le traité des *Etats*, à la fin de la *Secunda Secundae* », dit le R. P. Thomas Pègues, o. p., au chapitre XI, *L'Office du Saint Sacrement*, de son beau livre *Initiation thomiste*, Librairie Saint-Thomas d'Aquin, Saint-Maximin, 1925.

[6] Remy de Gourmont.

[7] *Le latin mystique*, Paris, Crés, 1913, pp. 274-275.

avec une telle sonorité verbale que le doute apeuré, fuit. »

Pange lingua gloriosi corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium.

Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus, sparso verbi semine
Sui moras incolatus miro clausit ordine. . .

Que l'on étudie son ascétisme ou sa mystique, ses oraisons ou sa poésie, l'on a le sentiment, selon le mot d'Etienne Gilson [8] « que sa philosophie est aussi riche de beauté que sa poésie est lourde de pensée ».

[8] *Le thomisme*, p. 310.

WILLIAM JAMES

CE philosophe, [1] dont je voudrais vous esquisser la figure et vous exposer sommairement la doctrine, c'est William James, une des gloires de l'Université Harvard. Cet entretien va donc porter sur le plus noble aspect de la civilisation américaine. Pour une heure, il va falloir oublier les impressions insipides, désagréables ou choquantes que la vie américaine peut vous avoir procurées. Effacez de votre mémoire les souvenirs des étourdissantes cités, des quais souillés, des gratte-ciel provoquants, des usines tentaculaires et des vaudevilles burlesques. Afin de vous faire une âme neuve, bannissez-en les images scabreuses

[1] Conférence faite à Saint-Sulpice, le 4 mars 1927, sous les auspices de la Société des Conférences de l'Ecole des Hautes Etudes Commerciales de Montréal.

du dernier film, les figures des affreuses danses nées durant les nuits orgiaques des îles hawaïennes, les dernières gammes de la musique de nègre qui fait vibrer les antennes de vos toits. Ce tintamarre n'exprime pas toute l'activité américaine bien que malheureusement ce soit par lui qu'elle se révèle à nous ordinairement. Y percevoir une réalité plus riche ne dépend que de nous. Seule notre incuriosité nous empêche de soupçonner l'influence intellectuelle américaine.

Il serait facile de montrer l'affinité qui existe entre les grandes écoles historiques américaines et françaises. En poésie, Paul Valéry ne se rattache-t-il pas à Charles Beaudelaire qui dépend lui-même de l'américain Edgar Poe? Il existe aux Etats-Unis un mouvement philosophique d'un grand intérêt et qui s'insère dans la philosophie moderne issue de Descartes. Cette spéculation intéresse tant à cause de son ampleur qu'à cause de l'originalité de ses représentants. Nous y voyons l'élite d'une grande nation chercher désespérément la vérité. Sans doute, nous sommes en présence d'une société protestante dont toute la religion se résume en un immanentisme pieux et où le libre examen, vécu à la lettre, est

transposé en philosophie. Ces caractères façonnent aux penseurs un état d'esprit bien particulier. Leur méthode de chercher la vérité peut nous paraître inadéquate. Mais ce qui importe dans l'histoire des idées, c'est d'essayer de comprendre les idées par les hommes et par le milieu qui les conditionne. Cela, non point du tout afin de renoncer à les juger, mais afin de juger d'une manière qui serve à réunir les hommes au lieu de les diviser. Nous éviterons de réduire la pensée jamesienne à des thèses abstraites et à des idées pures pour leur soumettre les faits. Au contraire, nous décrirons d'abord les faits pour mieux saisir l'essentiel de la philosophie qui tente de les expliquer.

La doctrine de James nous apparaîtra mieux, après la considération de sa personnalité et du milieu philosophique où elle s'est formée.

* * *

L'historien [2] constate des analogies entre les ca-

[2] *La philosophie en Amérique*, par le R. P. Van Becelaere, O. P.

Les Etats-Unis et la France, Emile Boutroux, conférences publiées par le Comité France-Amérique.

ractères spéculatifs des sociétés préoccupées avant tout des arts industriels. L'exemple classique est la civilisation romaine où il n'y eut pas d'écoles philosophiques comparables à celles de la Grèce de Socrate, de Platon et d'Aristote. Tout au plus ces sociétés peuvent-elles, à défaut de leur donner naissance, fournir l'hospitalité aux penseurs qui bénéficient alors de conditions propices à la vulgarisation des doctrines venues d'ailleurs. Tels les milieux anglo-saxons. Rien d'étonnant alors s'il existe un parallélisme entre la philosophie américaine et la philosophie anglaise.

La philosophie anglaise, toujours sensible aux impulsions étrangères, surtout à la philosophie allemande du XIX[e] siècle, a été par tendance une philosophie réaliste, intéressée à la morale, à la politique, à la théologie, plus soucieuse de la recherche positive que de l'abstraction pure. Dès l'abord, Bacon et Hobbes se préoccupent de la science expérimentale et du gouvernement des peuples. Quand Locke fera son analyse critique de la faculté cognoscitive, il essayera de déterminer l'origine, la certitude et l'étendue de la connaissance humaine. Berkeley développera bien des principes de Locke un

idéalisme annonçant le criticisme kantien mais ce ne sera qu'une phase passagère et la réaction sceptique de Hume posera les bases sur lesquelles s'édifiera le positivisme matérialiste des modernes. Plus tard, l'école écossaise, en réagissant contre le sensualisme et le scepticisme antérieurs et en instaurant la philosophie du sens commun, dédaignera les parties les plus importantes de la philosophie spéculative. Enfin, Herbert Spencer, prohibant la recherche de l'Inconnaissable, érigera en axiôme le culte du réel qui caractérise l'esprit anglo-saxon. L'aptitude à la spéculation ne se révèlera plus qu'à l'occasion du transcendantalisme allemand.

L'esprit américain reproduit en ses traits généraux l'esprit anglo-saxon. Mais la tendance réaliste y est beaucoup plus accentuée. Ce qui frappe l'observateur, c'est la mobilité du peuple américain dont la vie a une intensité effarante et qui regarde ni le présent ni le passé mais l'avenir. « *The old is for slaves* », disait Emerson. L'esprit américain envisage la vie au point de vue action. Il veut voir devant lui un champ infini où il sera libre de se donner tel but qu'il lui plaira. Cet état

mental se manifeste dans l'emploi du terme *possibilities* qui prend sur les lèvres américaines une acception très vaste.

C'est dans la Nouvelle-Angleterre que naquit la spéculation philosophique. La Virginie avait été fondée en 1607. Treize ans plus tard, les premiers puritains, ces partisans des faits « *as they should be* » et non «des faits tels qu'ils sont» débarquaient de la *Mayflower* dans une rade du Massachussetts au nombre d'environ une centaine. C'étaient les *Pilgrim Fathers*, le noyau de la future race yankee. Dix ans plus tard un nouveau groupe de neuf cents personnes sous la conduite de Winthrop s'établirent sur le littoral de Boston. Divers contingents portèrent cette émigration au chiffre global de plus de vingt mille âmes. L'on sait l'origine de la secte des puritains. De bonne heure, il s'était révélé en Angleterre, au sein du protestantisme vainqueur, une minorité qui jugeait l'oeuvre de la Réforme incomplète. Elle exigeait une épuration radicale du culte officiel afin d'en éliminer tous les restes du sacerdotalisme. Ces hommes devinrent vite suspects au gouvernement royal qui les persécuta. En 1608, un certain nombre passa en

Hollande. C'est une fraction de cette communauté primitive qui vint jeter les fondements de la Nouvelle-Angleterre. Ils apportaient avec eux quelque fortune pour la plupart, mais tous un esprit clérical nourri d'un calvinisme rigide. Dès le début de la période coloniale, il y eut aux Etats-Unis une classe très cultivée, formée de professeurs et surtout de *clergymen* dont un très grand nombre étaient des gradués d'Oxford et de Cambridge. Les pasteurs qui eurent une forte influence sur les colons, avaient pour occupation, outre les offices divins qui duraient bien quatre heures d'horloge, l'enseignement. Ce sont eux qui fondèrent les collèges en faveur desquels ils pouvaient solliciter l'appui financier des classes à l'aise. Le premier en date fut ouvert à Newton, aujourd'hui Cambridge, Massachussetts, en 1636, grâce à une dotation de cent livres anglaises. Deux ans plus tard, un jeune *clergyman*, James Harvard, ajouta au don initial une somme de huit cents livres. Le collège prit le nom de ce mécène qui dota l'institution d'une importante collection d'ouvrages philosophiques. Ce collège est aujourd'hui la célèbre Université Harvard dont l'influence est prépondérante aux Etats-

Unis. L'initiative du clergé puritain fut telle, qu'avant 1765, date qui termine la période coloniale, sept collèges avaient été fondés. Voici les noms et les dates par ordre de fondation:

Harvard, 1636; William and Mary (Virginie), 1693; Yale (Connecticut), 1700; Nassau Hall (Princeton), New-Jersey, 1746; King's College (Columbia) New-York, 1754; Collège de Philadelphie 1755; Collège de Rhode-Island (Brown) 1764.

Ces collèges primitifs sont dans la suite devenus de fastueuses universités que les richards américains gratifient princièrement. En 1800, on comptait aux Etats-Unis dix-huit universités. Dès les débuts, l'enseignement porta des fruits magnifiques. C'est à la fin de la période coloniale qu'apparurent trois maîtres célèbres dans le monde entier; Benjamin West, dans les arts, Benjamin Franklin, dans les sciences et Jonathan Edwards en métaphysique.

Si une pensée religieuse a présidé à la naissance de la Nouvelle-Angleterre et a provoqué par les fondations de collèges l'éveil intellectuel, trois grandes influences ont formé la pensée philosophique; l'influence idéaliste, l'influence allemande et l'influence écossaise.

La philosophie écossaise fut importée aux Etats-Unis par John Witherspoon, en 1768, qui fut appelé d'Ecosse à la présidence de Princeton. Il orienta la philosophie d'après les principes de Thomas Reid. Le système de ce dernier apparaissait en Amérique au moment même où il se formulait en Ecosse. Ses développements en Amérique furent tels que sous sa forme la plus conservatrice la doctrine écossaise fut proclamée par plusieurs historiens « philosophie américaine ». A ce moment, deux influences adverses étaient en présence; le scepticisme religieux des déistes anglais qui trouvait son complément dans le scepticisme philosophique de Hume et l'athéisme voltairien révélé à l'Amérique par le contact des troupes de Lafayette. C'est ce besoin de réagir qui fit la faveur de la philosophie du sens commun qui, d'ailleurs, convenait à l'esprit pratique des Américains. Grâce au réalisme de Reid, Witherspoon réussit à faire disparaître de Yale l'idéalisme de Berkeley. Plus tard, les ouvrages de Dugald-Stewart et de Thomas Brown, furent employés comme manuels d'étude.

En 1831, Thomas Cogswell Upham, professeur au Beaudoin College publia à Portland ses *Elements of mental philosophy* qui eurent plusieurs éditions. Comme pour Locke, la sensation est pour lui l'occasion des idées. Les notions et les principes les plus abstraits naissent de la nature même de l'intellect. Francis Wayland est l'auteur d'*Elements of moral Science*, ouvrage essentiellement écossais qui fait reposer la moralité d'un acte sur l'intention qui l'inspire. Laurens Perseus Hickok, président de Union College de Schenectady, s'employa à établir sur des bases rationnelles les convictions philosophiques que présuppose la révélation.

L'arrivée de l'écossais James MacCosh en Amérique, en 1868, un siècle après la venue de son compatriote Witherspoon auquel il succéda à la présidence de Princeton, ouvre une seconde période de l'influence écossaise, période où malgré l'éclat de grands noms, cette influence semble décroître et laisse pressentir l'invasion de la philosophie allemande. L'on voit ensuite des philosophes employer librement les données de la philosophie allemande et de la science expérimentale, par exemple Moah Porter, de Yale, qui vulgarisa les ouvrages de Kant.

Avec Mark Hopkins, président de William College, c'est le triomphe de l'optimisme émersonien. De plus en plus éclectiques, les philosophes se portent vers la philosophie allemande.

Telle philosophie fut introduite aux Etats-Unis par une double voie. Elle y pénétra indirectement à la suite des écrits des philosophes éclectiques français, surtout anglais comme Coleridge, Wordsworth; directement, elle fut importée par des étudiants américains qui, de plus en plus nombreux, allaient parfaire leurs études en Allemagne. L'éclectisme français avait été accueilli comme une réaction contre Locke et le réalisme de Reid. Ce ne fut qu'une initiation. C'est Coleridge qui eut la plus grande influence aux Etats-Unis. Le penseur qui *impersona* cette réaction contre le sens commun fut Emerson, un intuitioniste et presque un mystique. Il eut pour disciples Bronson Alcott et surtout Ripley et Parker qui donnèrent au transcendantalisme une teinte de religiosité bien propre à plaire à l'âme américaine. Le mouvement idéaliste optimiste donna lieu à des essais de socialisme pratique et il se forma même une association conçue sur le plan d'une phalanstère fourrieriste. Les

partisans de ce système ne se bornèrent pas à la publication d'ouvrages nombreux; ils fondèrent une espèce d'académie la *Concord School of Philosophy* et un périodique, le *Journal of Spéculative Philosophy*. Kant, Fichte, Goethe et Hégel furent les maîtres de leur pensée.

Cette prise de contact avec la métaphysique allemande orienta maints esprits vers l'idéalisme absolu. Lotze, avec son spiritualisme avéré, la prédominance de ses soucis psychologiques, le caractère scientifico-expérimental de sa méthode et l'originalité de sa spéculation, s'est fait toute une pléiade de disciples. C'est que l'américain jugeait cet idéalisme conforme avec ses tendances morales. Harris et Josiah Royce sont les chefs de cette école.

A côté de ces grandes influences philosophiques il convient de signaler la curiosité qu'a suscitée,dans un pays épris d'expérimentation et d'observation, la doctrine de l'évolution. De même, les recherches psychologiques ont acquis aux Etats-Unis une grande vogue. C'est Ladd qui a ici lancé la psychologie expérimentale. Les millions américains ont rapidement fait surgir du sol de magnifiques laboratoires où travaillent des savants qui

ont orienté la psychologie expérimentale vers la psychologie de l'enfant. L'esprit américain révèle ici sa tendance pratique en faisant servir la psychologie à la pédagogie et à la sociologie.

Ces faits historiques font voir que l'esprit américain a été balloté entre le naturalisme et l'idéalisme, systèmes où la théorie de la connaissance forme le nucléus central. [3] La vieille école empirique à laquelle John Stuart Mill donna ses tendances précises met la connaissance au premier rang.Explicitement les empiristes recommandent l'observation de la conscience. Locke étudie nos connaissances dans l'ordre de leur développement réel. Hume pratique la même méthode lorsqu'il nous invite à remonter jusqu'à nos impressions. Pour cette école, la philosophie est avant tout psychologique, puisqu'elle porte sur les faits que nous révèle l'observation du processus mental.

Observer n'est pas tout. Les empiristes veulent expliquer. Pour tous, l'explication est identique; ils décomposent la réalité en ses éléments simples. Ce que la psychologie empiriste trouve dans l'es-

[3] *Le pragmatisme américain et anglais*, par Emmanuel Leroux, ch. I, 1 vol. in-8, chez Alcan, 1923.

prit, c'est une multitude d'idées. Elles ne sont point des entités finies mais se forment par degrés. La genèse des idées est une combinaison plus ou moins mécanique d'éléments simples. La doctrine de Locke, mais surtout celle de Hume, a ce caractère franchement associationiste que l'on retrouve aussi chez les deux Mill et chez Bain. L'intellect n'est que le laboratoire où des sensations apparaissent, se meuvent, se conservent et se combinent selon des lois naturelles.

Cette psychologie est acceptée par Spencer qui a enrichi l'empirisme de notions empruntées aux sciences naturelles; évolution, habitude, hérédité. Mais s'il garde le mécanisme foncier de la théorie de la connaissance empiriste, il donne à la psychologie associationiste une tendance matérialiste. Il restreint le rôle du principe de l'observation intérieure mais, en revanche, il accentue le principe mécanique qu'il applique à toute chose connaissable. Ce qui reste hors de sa portée, c'est un Absolu. Si l'on diminue l'importance de l'Inconnaissable spencerien, l'on a cette attitude que les Anglais, à l'exemple de Balfour, appellent naturalisme et qui se discerne chez des savants comme Huxley et Tyndall. Pour ces savants, pas de science valable endehors de la science de la nature. Ils condamnent tout exercice de nos facultés qui s'éloignent de la méthode scientifique et toute croyance qui n'est étayée que par des préférences subjectives. Cela équivaut à la totale subordination de notre esprit à la nature physique.

Un tel exclusivisme ne pouvait satisfaire les aspirations mystiques et morales de l'âme anglo-saxonne. Longtemps, aucune philosophie n'avait pu tenir en échec l'empirisme. L'essai de Hamilton qui injecte du relativisme kantien au réalisme de Reid n'avait pu contenter les esprits assoiffés d'une pensée substantielle. C'est d'Allemagne que fut importée la doctrine salvatrice. La pensée germanique avait déjà teinté la philosophie d'un Coleridge et d'un Emerson. Elle provoqua des essais plus techniques. En Angleterre, c'est J.-H. Stirling qui révèle aux penseurs britanniques le kantisme. Vers la même date, William T. Harris initiait le public américain à la philosophie allemande. Il sortit de cette réaction trois maîtres qui furent Thomas Hill Green et les deux frères Caird. [4]

[4] Cf. Emmanuel Leroux, *op. cit.*

Green résolut de défendre la vie spirituelle dans l'homme et le monde contre le naturalisme. Il s'adonna à cette tâche en fondant sa métaphysique sur une théorie de la connaissance sagement renouvelée de Kant et directement dirigée contre l'épistémologie empiriste. Cependant, il va plus loin que Kant dans l'idéalisme. Selon lui, pas moyen de reconnaître dans la connaissance les éléments empiriques des éléments rationnels. En outre, la perception transcendantale qui, chez Kant, restait une abstraction devient chez Green un principe même de la nature. L'épistémologie le conduit à instaurer une métaphysique de l'Esprit absolu. Ce passage facile de la logique à la métaphysique est fréquent chez les adeptes du néo-kantisme anglais ou américain.

Ce mouvement idéaliste, que Balfour qualifie de « néo-kantisme » et que James nomme « anglo-hégélien » se répandit aux Etats-Unis. Josiah Royce a été un des principaux prédicants du nouvel évangile. Il en a ingénieusement changé l'argument épistémologique. A la critique de la connaissance sensible comme l'avait faite Green, il substitue une analyse de l'existence de l'erreur.

D'après Royce, l'erreur ne saurait être intelligible tant que le sens commun nous représente un monde composé d'individus séparés et d'événements successifs. Il faut admettre, dit-il, l'existence d'une pensée universelle et éternelle à laquelle tous les êtres et tous les instants de la durée sont présents. Ainsi, il définit l'erreur comme une pensée incomplète. Non seulement Royce fonde la vérité d'une idée sur sa similitude avec l'Absolu mais c'est encore en cet être universel que notre conscience morale trouve son entière satisfaction.

L'on voit l'opposition entre le naturalisme et l'idéalisme; autant le premier asservit l'esprit à la réalité matérielle, autant le second prétend offrir aux désirs de la nature une rationnelle satisfaction. Ses prétentions furent-elles illusoires? Il le semble. La dialectique idéaliste sembla suspecte aux esprits formés par les méthodes scientifiques et qui opinent que le réel ne s'atteint pas par l'abstraction. Que valent, demandent les partisans de l'action, que valent les satisfactions d'ordre transcendant ? L'éclat de l'absolu ne jette-t-il pas dans l'ombre l'exercice de l'humaine activité? Les insuffisances de l'absolutisme donnèrent naissance à la pensée

pragmatiste qui allait deceler sous les deux théories de la connaissance si adverses un postulat que James a précisé ainsi: « Notre intelligence a pour rôle d'opérer sur les données de notre expérience certaines réactions ou transformations dirigées dans le sens de nos préférences subjectives et destinées à frayer des voies nouvelles à notre activité. » Cette conception jamesienne diffère des deux théories qui ont prévalu jusqu'ici en Amérique. Elle affirme, à l'inverse du naturalisme, l'activité propre de l'esprit. A l'encontre de l'idéalisme, elle reconnaît à cette activité un caractère finaliste. James intervient donc dans la philosophie américaine au moment où elle semble dans une impasse. Comme ses prédécesseurs, il est un empiriste. Mais il s'oppose à ses devanciers par la foi qu'il a dans les possibilités de la volonté et par l'importance qu'il attache à la finalité intellectuelle. Sa philosophie, bien qu'elle comporte une technique de la pensée, est tout d'abord liée à sa vie, à sa personnalité et à sa façon d'enseigner.

* * *

Des silhouettes de philosophes, l'histoire nous en offre toute une série. D'aucunes sont inoubliables; telle celle de Socrate. Ce fut un personnage bien extraordinaire, d'une physionomie singulière et saisissante. [5] La tradition rapporte qu'il était très laid. Il avait la figure large, le nez aplati, les lèvres très épaisses, les yeux saillants. Il négligeait son extérieur au point d'exciter la risée publique; hiver comme été, il portait le même manteau d'étoffe commune, sale et frangée. Doué d'une robuste santé, il pouvait marcher nu-pieds en toutes saisons et supporter le plus facilement du monde fatigues et douleurs. Sa physionomie intellectuelle et morale était moins simple que sa physionomie physique. Plusieurs des vertus qui furent siennes —une fois dégagées de la forme personnelle qu'il leur donnait — apparaissent comme les vertus communes d'honnête homme. Cela donne à sa sagesse quelque chose de peu éclatant. Ce qui la rehausse, c'est l'extrême énergie spirituelle qu'il déploya à la défendre. C'est qu'il dut la défendre contre l'inintelligence et le scepticisme. Pour per-

[5] *Figures et doctrines de philosophes,* Victor Delbos.

sévérer dans sa mission, il dut faire face aux sarcasmes d'une société relâchée qu'il voulait contraindre à réfléchir et aux traitements durs d'une femme acariâtre, Xantippe, qui est le type de la femme, dont ni le coeur ni l'esprit ne savent comprendre l'idéal du mari. Tout le monde connaît la mort héroïque par quoi il confirma la haute conception qu'il s'était faite du rôle de philosophe.

Si Socrate cherchait la sagesse dans la connaissance de soi-même, Diogène le Cynique la faisait consister dans une vie conforme à la nature et qui méprise les conventions sociales. On le représente parfois dormant sous le portique d'un temple, à la belle étoile. Ce type avait résolu, à sa manière, le problème du logement à bon marché qui passionne les urbanistes. Il avait élu domicile dans un tonneau, au bord d'une route grecque. Tous savent cette charmante histoire qui fait le sujet d'un magnifique tableau du peintre Poussin. Un jour, il aperçut un enfant qui, se mirant dans l'onde d'une fontaine, buvait dans le creux de sa main. « Cet enfant, s'écria-t-il, m'apprend que je conserve encore du superflu », et il brisa l'écuelle dans laquelle il buvait. Le cynique assistait un jour à une leçon

du sceptique Zénon qui niait le mouvement. Pour répondre, Diogène se leva et se mit à marcher sous le nez du maître. Platon, ayant défini l'homme « un animal à deux pieds, sans plume », Diogène lâcha au milieu des auditeurs un coq plumé en criant: « voilà l'homme de Platon ». Le souvenir de sa lanterne allumée en plein jour pour découvrir un homme est aussi populaire que son tonneau.

Qui n'a entendu parler du poêle de Descartes [6] où le père de la philosophie moderne composa le *Discours de la Méthode* et des lunettes de Spinoza, [7] juif espagnol qui, chassé de la synagogue à cause de son cartésianisme appliqué à la Bible, fut obligé, réduit à la mendicité, de polir des verres pour gagner sa vie? A ces types faut-il joindre Bergson, le philosophe-poète du devenir dont la prose chatoyante et harmonieuse attira jadis tout Paris? Sa réputation spéciale lui valut de développer sa doctrine devant des auditoires où dominaient les dames dont le parfum des toilettes mettaient de la grise-

[6] *La vie raisonnable de Descartes*, Louis Dimier. (*Le roman des grandes existences*), Plon, 1926.

[7] Victor Delbos, *op. cit.*

rie dans l'air de la salle du cours. En face d'un tel auditoire, captivé, subjugué, imaginez un philosophe qui disserte, à certains jours, assis à une tribune lourde de gerbes de fleurs admiratrices. Il se consola peut-être de la boutade de Ravaisson, président du jury, lors de la soutenance de sa thèse sur les *Données immédiates de la conscience*. « Monsieur, lui avoua gravement Ravaisson, je n'ai pas toujours pu vous saisir, mais j'aime à croire que vous vous êtes compris. » Cette boutade, le philosophe français doit l'avoir oubliée depuis les témoignages de philosophes catholiques comme Maritain et Gilson, ses anciens élèves, qui proclament les services rendus à la métaphysique par Bergson au plus fort du scientisme et le rôle qu'il a joué comme facteur éloigné du renouveau thomiste en France.

On devine que William James n'a rien de commun, quant au costume, avec les philosophes va-nu-pieds de l'antiquité et rien de commun, quant au train de vie, avec Descartes et Spinoza. En revanche, il ressemble à Bergson par cela du moins que sa philosophie fut d'abord un enseignement

oral. James est un vrai philosophe américain, [8] ami du confort. Il naquit le 11 janvier 1842. Son père était un *clergyman* presbytérien de Boston.

Avec sa famille, il séjourna en France où il se familiarisa avec la culture européenne. Il reçut des leçons de maîtres particuliers à Londres et à Paris. Il fut même élève du collège de Boulogne-sur-Mer. Il fréquenta enfin l'Université de Genève. Durant l'hiver de 1861, il travailla la peinture. En prenant la palette,il suivait son talent qu'il devait plus tard manifester dans le domaine de la vie intérieure où il possède à un haut degré cette faculté de perception *virginale* que Bergson dit être la caractéristique de l'artiste véritable. Pourtant, le goût des sciences prédominait et, revenu au pays natal, il s'adonna aux études où il devait faire sa carrière. A l'âge de 19 ans, il entra à l'école scientifique Lawrence, à Harvard. Après avoir étudié deux ans

[8] *William James*, Emile Boutroux, 1 vol., chez Colin, 1911.

William James, most human of philosophers, Horace M. Kallen, 1 vol., New-York, 1926.

Essais de critique littéraire et philosophique, René Gillouin, Paris, 1913.

Pragmatism and Idealism, William Caldwell, Londres, 1913.

durant la chimie et l'anatomie, il passa en 1863 à l'Ecole de Médecine. Durant ses études médicales il participa à une expédition scientifique au Brésil. Il devint docteur en médecine en 1869. En 1873, commença sa carrière académique qui devait se poursuivre toute en l'Université Harvard. Il y fut d'abord professeur d'anatomie et de physiologie. Professeur de philosophie en 1880, il passa à la chaire de psychologie en 1885.

Ses ouvrages les plus importants sont: *Principes de psychologie ; Variétés de l'Expérience religieuse, Pragmatisme, l'Univers pluralistique*, ouvrages, qui indiquent le développement de sa pensée. Parti de la psychologie, il est passé à l'étude du sentiment religieux qui l'a conduit à la métaphysique et à la morale. [9]

[9] Bibliographie de William James.

The Principles of Psychology, New-York, Holt, 2 vol. in-8, 1890.

Psychology, Briefer Course, New-York, Holt, in-12, 472 pp., 1892, (traduit par Beaudin et Berthier sous le titre *Précis de psychologie*, avec préface sur la Méthode psychologique de James, par M. Rivière).

The Will to believe and other essays in popular philosophy, New-York et Londres, Longmans, Green & Cie, in-12, 332 pp., 1897. (Traduit par Loys Moulin, *La volonté de croire*, Flammarion, 1916).

Héritier des grands empiristes anglais, de Bacon et de Mill, il tient d'eux l'amour de l'expérience. Tout imprégné d'esprit américain, il unit à un sens exact des réalités un penchant au mysticisme. En lui, se mêlent les traits les plus délicats de la culture anglo-saxonne. Il est en même temps grand ami de la culture française. A une époque où la science et les méthodes allemandes voient leur prestige décroître, il rompt un des premiers avec elles.

Talks to Teachers on Psychology and to Students on some life's ideals. New-York et Londres, Longmans, Green & Cie, 1899, (Traduit en deux volumes, le premier par Pidoux, sous le titre *Causeries pédagogiques;* le second par Marty, sous le titre *Aux étudiants*, Payot).

The Varieties of Religious Experience, a study in human nature, Longmans, Green et Cie, in-8, 534 pp., 1902. (Traduit par Frank Abauzit, sous le titre *Expérience religieuse*, préface d'Emile Boutroux, Alcan et Kündig, (Genève), 1906.

Pragmatism: a new name for some old ways of thinking. Popular lectures on Philosophy. New-York et Londres, Longmans, Green et Cie, in-8, 309 pp., 1907. (Traduit par E. Lebrun, introduction de Henry Bergson, Flammarion, 1911).

A Pluralistic Universe, New-York et Londres, Longmans Green et Cie, in-8, 405 pp., 1909.

Some problems of Philosophy, New-York et Londres, Longmans, Green et Cie, in-8, 237 pp., 1911, livre inachevé, publié par son fils Henry, (Traduit par Roger Picard, chez M. Picard).

Philosophie de l'Expérience, Paris, in-8, jésus, 368 pp., 1910. (Traduit par F. LeBrun et M. Paris, Flammarion).

S'occupant de physiologie, c'est à l'école de Pierre Janet qu'il s'intéresse. A la fin de sa vie, il n'a pas caché sa sympathie pour Boutroux et Bergson. C'est à titre d'ami de la France que William James fut élu membre de l'Institut.

Articles, conférences, traités, volumes, correspondances, tous les écrits de James nous le montrent passionnément épris de l'expérience. Il aimait prendre une vision directe des choses. Il la racontait avec une verve qui conquiert vite le lecteur. Raconter est le terme propre, car James est essentiellement professeur et ses livres ne sont que des recueils de conférences. Il livre au public la même substance qu'à ses auditeurs ou à ses amis.

On constate chez lui une habile combinaison de puritanisme, de romantisme et d'empirisme. Cela en fait un type représentatif. Il philosophe ouvertement avec son sentiment et sa volonté, disons mieux avec son tempérament, une philosophie étant pour lui une traduction du tempérament. Formé aux disciplines scientifiques, il a de l'abstraction une haîne instinctive, non théorique, et qui passe dans sa pratique philosophique. Il se cramponne au concret. Il veut des faits non nettoyés, comme

il les appelle. C'est dire qu'il tente de philosopher sans l'instrument du concept et de l'analyse rationnelle.

Emile Boutroux, qui fut son hôte, a fait une charmante description de la villa du philosophe à Harvard: « Isolée parmi les gazons et les arbres, écrit-il, construite dans le style colonial, ainsi que la plupart des maisons du Cambridge universitaire, vaste, garnie de livres du haut en bas, cette demeure est merveilleusement propre à l'étude et au recueillement. La réflexion d'ailleurs n'y risque pas de dégénérer en égotisme, car il y règne une sociabilité des plus aimables. Le *library* qui sert de cabinet de travail au professeur James ne contient pas seulement un bureau, des tables et des livres, mais des canapés, des banquettes, des fauteuils à bascule, accueillant les visiteurs à toute heure du jour, en sorte que c'est au milieu des gaies conversations parmi des dames occupées à prendre le thé que médite et écrit le profond philosophe. »

En un décor si clair, James n'écrit pas une langue hermétique. [10] Il a horreur des jargons d'écoles. Il

[10] *Revue des Deux-Mondes*, article nécrologique, 15 octobre 1910, André Chaumeix.

s'adresse à tous ceux qui ont le goût des choses de l'esprit et le souci des réalités morales. De là, le ton particulier de ses leçons et la simplicité qui en fait le charme. Comme il a de l'humour, sa conversation est pleine de verve. Il se met en scène; il s'interrompt; il se fait des objections. Les Américains pour formuler les qualités de ce philosophe disaient que son frère Henry, le romancier, était philosophe en littérature et que William était littérateur en philosophie. Ajoutez à cela le ton d'un homme qui cause oubliant qu'il est auteur, qui se joue autour des questions, les abordant et s'en éloignant tour à tour pour nous en montrer les divers aspects, qui raconte des souvenirs personnels et de petites scènes pleines de vie qui ont toute la valeur d'un document psychologique, semblant se perdre en des digressions ou s'évader du sujet par des parenthèses qui, au fond, sont des arguments, telles sont les qualités qui font de James un type de Socrate anglo-saxon mais avec plus de réalisme que l'époux de Xantippe.

A la vérité,il a quelque chose de socratique. Dans les dialogues grecs et dans les leçons américaines,

c'est une égale bonhomie parfois moqueuse et mordante. Art de débrouiller les questions, manière de prendre les choses, appel au sens commun, on retrouve tout cela chez le philosophe de Harvard. Tel le penseur antique, il a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre.

C'est la forme des discours de James qui rappelle Socrate. Mais il ne faut pas outrer la comparaison. L'enseignement de l'un et de l'autre repose sur deux méthodes opposées. Socrate procédait par définitions. Il interrogeait habilement son interlocuteur sur la notion des choses. Grâce aux précisions qu'il en obtenait, il finissait par assigner à chaque objet son genre prochain et sa différence spécifique. James procède par descriptions. Il ne se soucie guère d'introduire un ordre logique dans les choses. Il les veut saisir telles qu'elles sont. Tandis que le penseur athénien veut connaître l'univers à la lumière du raisonnement, le psychologue américain essaye d'en prendre une connaissance directe avec toutes les facultés de son âme. Ces deux procédés illustrent deux manières de philosopher.

Notre philosophe a écrit sur la vie chrétienne des

pages pénétrantes d'enthousiasme. [11] Comme Sainte-Beuve en son *Port-Royal*, il a tenu à proclamer son admiration pour cet état fixe, héroïque, la sainteté.

« L'homme, écrit-il, en qui domine le sentiment du devoir découvre une valeur infinie aux plus petits détails de ce monde, en tant qu'ils manifestent un ordre inévitable. Il en reçoit un bonheur surnaturel avec une incomparable fermeté d'âme. Il est prêt à servir les autres; il abonde en impulsions généreuses; il n'apporte pas seulement un secours extérieur ; sa sympathie atteint aussi les âmes, où elle éveille des puissances ignorées. Il ne place pas le bonheur dans le bien-être, comme fait le vulgaire, mais dans cette ferveur intime qui transforme les privations en jouissances. Il ne recule devant aucun devoir, même devant le plus ingrat, et si l'on cherche du secours, on peut compter sur le saint plus fermement que sur tout autre. Son humilité et son ascétisme le préservent des appétits égoïstes et mesquins qui mettent tant d'obstacles

11 *Varieties of religious Experience*, passim., traduction de Franck Abauzit, préface d'Emile Boutroux, Alcan et Kündig (Genève), 1906.

aux rapports sociaux; la pureté de ses vertus nous purifie par contre-coup. En lui seul, la pureté, la charité, la patience,la maîtrise de soi atteignent leur perfection. »

Sur la valeur de la pauvreté, il a écrit: « Sans brillants uniformes, sans clairons ni tambours,sans les applaudissements de la population en délire, sans mensonges, sans phrases, la pauvreté ne serait-elle pas le véritable héroïsme? Quand on voit à quel point la richesse constitue l'idéal unique qui pénètre jusqu'aux moëlles notre génération, on se demande si la restauration de l'ancienne croyance que la pauvreté a vraiment une valeur religieuse ne nous donnerait pas cette transmutation du courage militaire, cette réforme spirituelle dont notre époque a tant besoin. C'est surtout, parmi nous, peuples de langue anglaise, qu'il serait nécessaire d'entonner hardiment, une fois de plus, les louanges de la pauvreté. »

« Sans doute, dit-il encore, les grandes causes aujourd'hui ont besoin d'argent, mais pour nous qui servons ces causes, notre puissance se mesure à notre désintéressement à l'égard de toute richesse. Il me semble qu'il vaut la peine d'y réfléchir. La peur

de la pauvreté qui règne dans les classes cultivées est sans contredit la pire des maladies morales dont souffre notre civilisation contemporaine. »

« La sainteté, s'écrie-t-il, à l'université d'Edimbourg, est un facteur essentiel du bien-être social. Les grands saints sont des vainqueurs, les petits sont au moins des avant-coureurs, des hérauts, s'ils ne sont pas eux-mêmes des initiateurs. Soyons donc des saints, si nous le pouvons, sans nous inquiéter du succès visible. »

Mais quelle est donc enfin la doctrine philosophique de cet Américain qui ne manque ni de noblesse, ni d'élévation morale? Plutôt que d'effleurer une doctrine qu'il a mis vingt-cinq ans à constituer, nous nous contenterons de considérer la théorie qui reste attachée à son nom et qui est d'ailleurs le fond de toute sa philosophie empirique; son pragmatisme.

* * *

Pour connaître le pragmatisme, il faut aller plus outre qu'à la définition étymologique. Celle-ci nous donnerait une connaissance bien fragmentaire, qui sans être aussi cocasse que les définitions des animaux et des pierres, dans les traités scientifiques

du moyen âge — les Bestiaires et les Lapidaires — laisserait trop croire que le pragmatisme américain est une doctrine qui ressemble beaucoup à la philosophie de l'action de Blondel, parce que *pragma*, en grec, veut dire *action*.

On distingue [12] trois sens principaux du mot pragmatisme: 1° En un sens assez général, il signifie une certaine méthode de l'esprit ou même une certaine disposition de l'âme qui fait attacher moins d'importance à la théorie qu'à la pratique, aux principes qu'aux conséquences; 2° d'une façon plus nette, il signifie une conception de la vérité qui serait comme la cristallisation de cet état d'esprit. D'après cette théorie, la vérité et les « vérités » sont créées par l'action, par la pratique, par la vie, et ce que nous nommons vérité n'est que le caractère qu'offrent les croyances les plus favorables à l'action, celles qui satisfont le plus adéquatement nos besoins. La distinction entre le vrai et le faux n'est pas abolie mais elle devient relative à l'action et à

[12] *Un romantisme utilitaire*, René Berthelot, chez Alcan, 1911.

Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, Jean Wahl, Paris 1920.

la pratique, et non plus à la connaissance et à la théorie. Enfin, 3° le mot pragmatisme désigne une théorie d'après laquelle le monde, comme la vérité, se fait et se crée lui-même dans le temps. De ces trois acceptions la plus universelle est la conception de la vérité. C'est en ce sens que James emploie le terme de préférence. Comme il le reconnaît lui-même, les trois sens ne sont pas indissolubles. Considéré comme état d'esprit, le pragmatisme s'est souvent rencontré sans aboutir à la théorie pragmatiste de la vérité. Personne plus que Fichte n'a attaché d'importance à l'action et cependant Fichte est un des grands défenseurs de l'idéalisme rationnel. Cette disposition ne suffit donc pas à créer le pragmatisme. D'autre part, la théorie de l'univers à laquelle James prétend que le pragmatisme conduit n'est pas nécessairement liée avec la conception nouvelle de la vérité. Nietzsche, quant à la vérité, est un farouche pragmatiste, mais il n'en considère pas moins le monde comme soumis à un déterminisme rigoureux. Il suffit, inversement, de nommer Boutroux, Descartes et saint Thomas, pour montrer que l'on peut, sans être pragmatiste, croire à la liberté et à la contingence.

Le mouvement pragmatiste [13] remonte à un article publié, en janvier 1878, dans le *Scientific Popular Review* par un philosophe mathématicien, Charles Saunders Pierce et intitulé: *Comment éclaircir nos idées.* C'est à lui que James a emprunté le mot pragmatisme. Peu d'années après Pierce, [14] une doctrine poétiquement pragmatiste fut formulée par le promeneur solitaire que fut Nietzsche. Ce penseur avait subi à travers Schopenhauer l'influence romantique de Wagner et il s'était formé un idéal moral qui consistait en une glorification de la vie par rapport à l'intelligence. Il se détacha plus tard du romantisme pour subir l'influence de l'utilitarisme anglais. De la notion de vie selon les romantiques et les biologistes anglais, il imagina un idéal de vie qu'il essaya de figurer dans le symbole lyrique du « surhomme ». Cette conception nouvelle de l'idéal moral entraîne une conception nouvelle de la vérité. Si le développement de la vie prime tout le reste, l'intelligence devient un instrument en vue de l'action et, ce que nous appelons

[13] *Anti-pragmatisme,* Albert Schinz, 1 vol. in-8, Alcan, 1909.

[14] René Berthelot, *op. cit.*

vérité, c'est l'ensemble des croyances les plus propres à l'épanouissement de la vie. Ce qui favorisera la vie sera la vérité. Ce qui nuira à la vie sera l'erreur. Telles sont les idées qui s'agençaient en l'esprit de Nietzsche quand la folie vint s'abattre sur sa tête.

A cette première période de création — création de l'idée et création du terme — succède une seconde période d'une quinzaine d'années durant lesquelles le pragmatisme, en apparence mort, réapparait chez différents penseurs, en Allemagne et en Amérique. La troisième période de l'histoire du pragmatisme s'ouvre, en 1898, lors de la publication par William James d'un article qui reproduisait une conférence faite à l'Université de Californie sur *The Will to believe*.

L'article suscita tout un mouvement d'idées. Le point de départ de James, ce sont des préoccupations religieuses; il veut concevoir une philosophie de la religion, indépendante de toute religion positive et où seraient pourtant conservés les postulats essentiels à toute religion. C'est d'abord que la foi aura toujours un rôle à côté de l'intelligence et de la vérité démontrée, ensuite, qu'il y a dans l'univers une ou plusieurs personnalités supérieures à la

personnalité humaine. Les adversaires de ces idées lui paraissaient se diviser en deux groupes; celui des adeptes d'un matérialisme populaire se réclamant de la biologie évolutioniste, acceptant les thèses de Haeckel et s'inspirant de la doctrine de Spencer ; celui des philosophes idéalistes anglo-saxons qui s'inspirent de Hegel. Un vice commun lui semble dominer ces deux écoles ; elles affirment qu'il y a une vérité nécessaire et impersonnelle qui existe en soi. Or, la psychologie jamesienne tend à nous montrer que cette notion de vérité n'est qu'un leurre.

Nous appelons vérité certaines de nos croyances. Or, ces croyances ne sont pas les croyances d'intelligences pures mais de personnes qui sentent, désirent et veulent. Ces croyances sont donc marquées au sceau de ces sentiments, de ces désirs, de ces volitions. Notre vie consciente est sans cesse attirée vers ces fins, vers l'avenir, vers l'action. Selon l'auteur, nous ne rencontrons pas la vérité. Elle n'existe pas. Il n'existe que des vérités lesquelles ne s'imposent jamais à nous avec une nécessité impersonnelle. Elles dépendent de notre choix volontaire. Ce qu'il faut entendre par vérité, c'est une

croyance qui donne satisfaction à l'ensemble de nos croyances, y compris nos tendances intellectuelles.

Le pragmatisme,qui est pour James une méthode intellectuelle, une théorie de la connaissance et une théorie du monde, a trouvé à l'Université d'Oxford un champion audacieux en Schiller. Son système, formellement du pragmatisme, s'appelle l'Humanisme.

La théorie jamesienne de la connaissance s'oppose à l'intellectualisme et à l'absolutisme. L'intelligence devenant une faculté d'action, James proclame que le vrai sens d'une idée est dans la conduite qu'elle prépare. La connaissance n'est plus l'oeuvre unique de l'entendement mais de la volonté et de l'âme toute entière. Sans cette collaboration, point de certitude. Pour une part la réalité est ce que nous la faisons être. Ce qui existe vraiment,c'est le vrai conditionné, créé par nos besoins. La doctrine, on le voit, prend facilement une allure d'opportunisme philosophique.

Comme doctrine, on ne peut soutenir le pragmatisme,—non à cause de ses conséquences, ce qui ne compte pas en philosophie, — mais parce qu'il est sophistique. C'est comme révélation d'un état d'es-

prit qu'il est intéressant et significatif. La façon de penser qu'il implique eût jadis été impossible. Elle est devenue courante par suite du besoin de mettre la spéculation à la portée de tous. On eût cru que la masse aurait profité des sacrifices consentis par l'aristocratie intellectuelle. En réalité, c'est la pensée qui est en déficit. La réponse à tant de questions ardues, on a fait deviner qu'on pouvait la trouver en soi-même en instaurant la philosophie du sens commun. Cela revient à dire que pour comprendre et juger, on a conseillé de ne pas se servir de son intelligence, parce que recourir à l'intelligence implique que l'on recourt à des principes absolus. Le pragmatisme, en ses principes, bouleverse les rapports entre la philosophie et la vie. Nous réglons nos conceptions pratiques d'après nos conceptions théoriques; le pragmatisme répond qu'il faut régler nos conceptions théoriques d'après nos conceptions pratiques. L'axiôme, la vérité mène à l'action, devient pour le pragmatiste, l'action mène à la vérité. Une idée n'est pas vraie ou fausse en soi, elle le devient. La vérité d'une idée n'est pas une propriété résidant en celle-ci. La vérité arrive (happens) à une idée.

Celle-ci devient vraie, elle est faite vraie par les événements. Sa vérité est, en fait, un processus; le processus de la *veri fication*.

James appuie sa doctrine sur trois arguments principaux:

1° Tous les systèmes intellectuels n'ont pas réussi à nous satisfaire. Voilà qui crée une présomption en faveur d'une doctrine qui rejette tout principe intellectuel.

2° Toutes nos théories philosophiques sont inspirées par des raisons pratiques ou visent à des fins pragmatiques. Le pragmatisme est donc la seule philosophie dont l'homme soit capable. Notre action de connaître est guidée par nos intérêts subjectifs.

3° Le pragmatisme prétend, grâce au principe de l'opportun, posséder une base d'entente pour toutes les philosophies. Tous les systèmes peuvent être acceptés s'ils sont capables de donner momentanément d'heureux résultats.

Ces arguments, que valent-ils?

La prétendue insuffisance des solutions [15] intellectuelles du rationalisme et de l'empirisme ne crée point une présomption en faveur du pragmatisme. Pour que l'argument vaille, il faudrait démontrer qu'il n'y a que ces trois philosophies possibles et ensuite, que l'une des trois doit être la vraie. Rien ne justifie telle restriction. Supposons qu'elle le soit, il faudrait considérer l'échec des deux premières comme établi. On pourrait recourir à deux sortes de preuves; *a posteriori*, en démontrant l'insuffisance des doctrines présentées sous ces noms. Mais comme on n'aurait pas épuisé les possibilités de ces deux doctrines, on n'aurait rien prouvé. Si l'on procède *a priori*, l'on peut trouver un réel argument contre l'intellectualisme sous toutes ses formes. Les lois de la connaissance nous acculent à des contradictions; par exemple, l'idée d'espace est pour l'intelligence contradictoire. L'intelligence devra toujours se représenter l'espace comme une juxtaposition d'espaces finis; or, l'addition d'espaces finis ne produira jamais un espace infini ; d'autre part, comme nous ne pouvons penser à la

[15] Albert Schinz, *op. cit.*

possibilité d'une limite de ces espaces finis, l'espace doit être infini. Les deux notions inconciliables s'imposent également. Il en résulte qu'une philosophie reposant sur la raison pure ne pourra *a priori* jamais prétendre être vraie puisque nous ne pouvons concevoir le vrai comme contradictoire. Les pragmatistes ont raison de ne pas insister sur ce fait. Ils n'y gagneraient rien. Comme nous tous, ils cherchent la vérité et sont soumis aux mêmes lois de la connaissance que nous. En fait, ils avouent s'y soumettre puisqu'ils comparent le pragmatisme au rationalisme et à l'empirisme. On ne compare que ce qui se ressemble par quelque point. Or, la base de la camparaison des trois théories en cause, c'est la satisfaction intellectuelle.

Le deuxième argument s'appuie sur des observations de fait qui sont peut-être vraies. Mais la conclusion en est illégitime. Même si l'on avait prouvé la prédominance de l'élément subjectif dans les théories philosophiques et scientifiques la cause du pragmatisme n'en serait pas plus avancée. Cette assimilation de deux classes de théories prouverait que les premières valent aussi peu que les secondes. Or, c'est la supériorité du pragmatisme que l'on veut établir.

Les pragmatistes comptent rallier tous les opposants avec le principe de l'opportun. Ils appuient cet argument sur le courant de pensée dans la philosophie de la science créée par Poincaré. Cette école insiste sur le caractère relatif de la science. Elle affirme qu'une théorie ne vaut que par ses résultats. Adaptant cet axiôme, les pragmatistes se sont dit; c'est ce que nous réclamons, juger une doctrine d'après ses résultats. Au fond, rien de plus inconciliable que les idées de l'école française de Poincaré et celles des pragmatistes. Pour les savants, une loi est déclarée vraie quand elle donne des résultats scientifiques, c'est-à-dire qu'elle est utile à l'explication des phénomènes naturels. Pour les pragmatistes américains, une loi ou une théorie sera déclarée vraie quand elle donnera des résultats désirables au point de vue moral. Expliquer des faits, justifier un idéal moral, en cela rien de similaire.

Si nous suivions James durant tout l'exposé de sa doctrine, nous le verrions en face de l'une ou l'autre de ces obligations: renoncer à son pragmatisme au risque de ne rien connaître, ou renoncer à son pragmatisme en faveur de l'intellectualisme pour connaître quelque chose. Il est acculé à la

même nécessité quand il applique son pragmatisme à la psychologie religieuse et à l'univers. Ainsi, en étudiant le dévouement ou la sainteté, il accordera la préférence au dévouement ou à la sainteté qui auront des répercussions sociales. Le critère de l'utilité sera donc l'utilité générale.

Or, préférer l'intérêt général à l'intérêt individuel implique l'usage d'un principe transcendant comme norme, James oublie alors son empirisme.

Le succès du pragmatisme, si faible comme doctrine, ne s'explique que par des circonstances spéciales et accidentelles. En la grande démocratie américaine, assoiffée de résultats pratiques, la philosophie a acquis naturellement une lourde responsabilité morale. En d'autres termes, la liberté de pensée accordée à la masse restreint la liberté de pensée des philosophes. Les hommes agissent vite d'après les idées ambiantes. Voilà qui porte les philosophes à apprécier ces dites-idées pour leur valeur pratique. D'ailleurs, une philosophie qui impliquerait limitation de l'action serait non avenue. En une telle occurrence, il fallait donner à la masse une doctrine sure pour guider son agir et un principe commode pour lui faire découvrir la vérité. Le

pragmatisme présente tous ces avantages de philosophie populaire en ne faisant appel qu'au sens commun comme jadis la philosophie de Reid.

C'est donc une philosophie nationale. Cependant, le principe, tenir compte des conséquences, est conforme à la nature humaine, s'il n'est pas un axiôme de saine logique. En effet, à l'époque où James formulait son pragmatisme à Harvard, des manifestations semblables se produisaient ailleurs. Il y eut des pragmatismes mitigés. Chez Bergson, pour qui ce sont les réalités matérielles qui poussent l'intelligence vers la connaissance des objets sensibles ; chez Poincaré, pour qui les principes de la géométrie ne seraient ni vrais ni faux mais simplement commodes; chez Loisy,pour qui la vérité religieuse n'est pas donnée toute faite, mais sujette à une évolution correspondant à nos besoins religieux, donc à notre vie, et à notre action.

Mais, si l'on tient compte qu'en aucun des pays où le pragmatisme s'est manifesté, Angleterre, France, Italie, il n'est devenu le fond de toute une doctrine philosophique, logique, morale, psychologie, théodicée, cosmologie, il faut admettre que

le pragmatisme est avant tout américain. Ce fait confirme cette triste constatation que la philosophie moderne se subordonne de plus en plus aux divisions géographiques. Bien plus, le pragmatisme, [16] en tant qu'anti-intellectualisme qui répudie l'intelligence pour lui substituer le système vaso-moteur et viscéral, livre la philosophie aux particularismes nationaux. Sans doute, le tempérament se manifestera toujours dans les philosophies car l'intelligence baigne dans un milieu organique et tire ses aliments d'un milieu social. C'est un fait de causalité matérielle. Mais ce qui est affligeant, c'est que le tempérament devienne la règle formelle de la philosophie elle-même. En dépit des communications faciles, qui devraient, selon l'idéologie démocratique, rendre les âmes soeurs, la philosophie est plus asservie aux caractéristiques nationales qu'au moyen âge. Cela démontre que les hommes doivent s'élever au-dessus de la matière diviseuse et qu'ils ne peuvent communiquer que dans l'immatériel.

[16] *Réflexions sur l'intelligence*, Jacques Maritain. (ch. *Une théodicée américaine*). Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1924.

James est typique à ce titre qu'il philosophe avec son tempérament, qu'il admet le tempérament et le bon sens comme seuls coopérateurs philosophiques. Tandis que le thomisme et que la haute discipline des anciens exigent du philosophe une sorte d'ascétisme intellectuel, c'est-à-dire que le philosophe doit contempler l'objet dans son altérité, abstraction faite de ce qui peut l'affecter, doit se spiritualiser pour faire de l'objet une assimilation tout immatérielle, le pragmatisme demande au philosophe d'entrer en communication avec l'objet en un contact aussi matériel que possible, de l'envelopper de ses propres puissances de désir de manière à pouvoir juger les choses d'après lui-même.

Il est incontestable que William James est un homme de bonne volonté, que ses intentions sont généreuses, que son caractère et sa vie sont nobles mais, pas plus en philosophie qu'en politique, la bonne volonté n'est suffisante. Quand on s'évade de la logique traditionnelle en niant à l'intelligence sa capacité de connaître, on peut bien élaborer de beaux systèmes mais jamais édifier une doctrine philosophique.

De même que la fondation de l'Université Har-

vard, en 1636, marque l'origine de la vie philosophique aux Etats-Unis, ainsi la fondation du collège des Jésuites, en 1635, ouvre l'histoire en notre province de l'enseignement philosophique. Nous avons vu qu'outre-frontière, il s'est établi dès le début de grands courants philosophiques dans le sens de la philosophie anglaise. La spéculation s'est émancipée avec James. Des partielles vérités de la philosophie jamesienne vient de s'élaborer une doctrine nouvelle, le néo-réalisme, qui a récemment, à l'Université de Louvain, fait le sujet d'une thèse magnifique. [17] Les néo-réalistes américains se sont débarrassés de la prétention de révolutionner les valeurs philosophiques, grâce au pragmatisme. Ils ont le mérite plus rare encore d'avoir diagnostiqué le mal commun qui empoisonne et l'idéalisme et le subjectivisme. Perry et Spaulding ont soumis à une analyse discriminative la notion de relation. Marvin, en retrouvant la grande idée aristotélicienne de l'impossibilité d'absorber dans les lois nécessaires de la science la contingence des faits individuels, a saisi ainsi le principe de la spé-

[17] *Le néo-réalisme américain*, par René Kremer, Louvain, 1921.

culation rationnelle. Aussi est-il intéressant pour les scolastiques d'entrer en discussion avec les néo-réalistes. Ce point d'arrivée de la philosophie américaine démontre bien que la raison droite et curieuse finit toujours par s'arracher à l'erreur, et que la vérité a surtout besoin d'être passionnément aimée.

Cette vérité, notre enseignement l'a maintenue. A relire l'histoire synthétique que Mgr Paquet a esquissée de notre enseignement philosophique, [18] l'on comprend que c'est un succès peu commun que d'avoir conservé intact le patrimoine des vérités philosophiques admises par l'élite des penseurs chrétiens.

Cependant, le vrai, comme le bien, cherche à se répandre. Il est diffusif, disent les thomistes. Il est de son essence de chercher à féconder de sa puissance souveraine l'activité de l'homme. On peut alors se demander si notre philosophie n'est pas trop le formulaire qu'on utilise occasionnellement, lorsqu'on songe que la haute prédication, chez nous, est encore à naître, qu'il manque à notre action le

[18] *Etudes et appréciations, Mélanges canadiens*, Québec, 1918.

stimulant d'une mystique profonde, à notre législation la mesure et la pondération d'une sociologie indispensable, à notre littérature romanesque l'armature d'une psychologie plus réaliste.

C'est la certitude que l'enseignement philosophique avait chez nous besoin d'un approfondissement et d'un élargissement qui a motivé la fondation de facultés de philosophie supérieure à Montréal et à Québec. De ces centres, surgiront peut-être, un jour, des mouvements philosophiques.

Si une vie philosophique, se manifeste jamais, abondante en oeuvres qui informent et généreuse en hommes qui guident, l'apaisement intellectuel que notre race peut apporter sur ce continent sera prochain. Au milieu d'un monde assoiffé de conquêtes utilitaristes, d'un monde pragmatiste qui oublie la valeur de la pensée ou la fait servir à d'autres fins que la sienne propre, d'un monde empiriste qui déteste la spéculation, nous prendrons l'attitude magnifique d'aimer profondément la vérité d'un sentiment désintéressé, de vivre, sans déclamations vaines, une philosophie qui est avant tout une métaphysique et de prolonger, sans violence mais sans répit, notre foi en intelligence.

DE LA CONVERSION

WILLIAM JAMES considère la conversion comme un des phénomènes les plus caractéristiques de l'expérience religieuse. C'est qu'il fait du partage de la volonté entre le bien et le mal un état fondamental. Une information moins empirique l'eût averti que telle indécision suppose des états de conscience beaucoup moins simples et des émotions antérieures plus diverses. En matière d'expérience religieuse subjective, la première est celle d'un appétit vague résultant de l'aptitude à sentir; ensuite, vient celle de la satisfaction ou de la déception, d'où naissent de nouvelles excitations des facultés déçues ou satisfaites. Son empirisme l'induit aussi à relier par des analogies toute périphériques les faits religieux aux phénomènes de la vie ordinaire. L'impression qui se dé-

gage de ce procédé cher à l'évolutionnisme, c'est que les faits religieux n'ont plus rien qui les spécifie. Assimiler les expériences chrétiennes, stoïciennes ou boudhistes constitue un scandale d'ordre critique. [1] Avant toute spéculation, l'examen de chaque cas s'impose en un domaine où la supercherie et l'illusion ont un rôle si facile. En effet, comment ramener à des conversions du type émotionnel par irruption du subconscient les conversions du type volontaire que James néglige ou du type intellectuel dont il ne souffle mot? Enfin, ce qu'il faut noter au sujet de la conversion qui joue un rôle si important dans quelques sectes chrétiennes, c'est la diversité du concept même de conversion selon les églises. Voilà qui est sérieux, puisque James ambitionne non pas une spéculation relative au fait religieux, mais la connaissance, l'appréciation et l'explication du fait lui-même.

Ces inconvénients d'un empirisme radical s'aggravent de multiples erreurs de méthode dont celle-ci qui infirme toute son explication de la conver-

[1] Dictionnaire de Théologie, (vol. V), art. *Expérience religieuse.*
Dictionnaire d'apologétique, art. *Expérience religieuse.*

sion. Cette erreur consiste à prendre comme éléments d'études, non pas tous les types spécifiques, mais ceux qui cadrent le mieux avec la solution qu'il a en vue. [2] « Les conversions, écrit-il, où l'effort domine, sont moins intéressantes que celles où l'on s'abandonne. » Cette solution qu'il a en vue, c'est l'explication de la conversion par le subconscient. L'on sait le rôle de la conscience subliminale dans la psychologie religieuse de William James. Elle est le postulat explicatif de toute sa doctrine. Cette hypothèse, empruntée à Myers mais issue de la psychologie anglaise favorisant la continuité des états de conscience, est acceptée par l'auteur de *L'expérience religieuse* comme la plus grande découverte du siècle. Il convient d'abord de remarquer que le mot subconscient est utilisé dans au moins trois grandes théories: 1° la théorie physiologique des faits inconscients, adoptée par Spencer et Ribot; 2° la théorie des phénomènes psychologiques sous-conscients ou de la multiplicité des consciences, admise par Binet, Janet, Flournoy, Delacroix, Myers, Prince, James et les psychologues

[2] L'*Expérience religieuse*, 2e édition, trad. Frank Abauzit, cf. ch. VII, *La conversion.*

américains; 3° la théorie animiste des faits psychologiques inconscients, acceptée par les spiritualistes. James et Myers donnent même à la théorie dont ils se réclament une interprétation métaphysique. Retenons que si ces théories s'accordent toutes sur l'existence de faits inconnus du sujet où ils se produisent, leurs explications diffèrent pourtant sur la nature de ces faits.

D'après James, [3] il existe des champs de conscience que traversent les faits psychiques. Ceux-ci, maintenus par l'attention dans le champ de la conscience claire, passent, par suite de reculs successifs, dans une zone obscure où ils cessent d'être perceptibles. Par analogie avec le seuil de la sensation qui est le minimum requis pour la perception, il suppose un seuil pour les sentiments et les idées. D'où le nom de conscience subliminale donnée au champ submergé. Retirés de la conscience claire, les éléments psychologiques continuent d'être régis par la loi de finalité. Ils tendent donc à s'organiser en nouvelles synthèses. De cette activité il résulte une communication entre la subconscience et la

[3] Op. cit., pp. 163-168.

conscience par irruption brusque ou lente. Cette théorie, l'auteur l'applique à toute la vie religieuse. Il essaye d'en expliquer tous les faits; visions, sentiments du divin, états mystiques, conversions. «La conversion d'un homme, écrit-il, est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle. ». [4]

La théorie jamesienne [5] de la conversion peut s'énoncer en trois propositions: *a*) Pas de conversion qui ne soit précédée de la maturation des motifs qui la préparent; *b*) la conversion se produit toujours par explosion; *c*) le sentiment de domination par une force extérieure n'est qu'un phénomène d'objectivation d'un état d'âme subjectif.

Maturation et explosion sont dans la pensée de James deux phénomènes corrélatifs. Il y a d'abord lent travail de cérébration, puis irruption subite des éléments élaborés dans une zone supérieure. Sur le champ, une transformation s'opère. Pour illustrer ce phénomène, le psychologue fait la compa-

[4] Op. cit., p. 166.

[5] *La psychologie de la conversion*, R. P. Th. Mainage, O. P., huitième leçon.

raison suivante: [6] « Comme dans une maison, les pierres peuvent tomber une à une, se disjoindre, s'émietter, sans que l'édifice fasse mine de s'écrouler, de même un système d'idées peut s'affaiblir peu à peu par une sorte d'intime décomposition et pourtant rester debout par la force de l'habitude, par une simple routine. Mais une perception nouvelle, le choc soudain d'une émotion ou des circonstances qui mettent en pleine lumière la désorganisation interne et l'absence de cohésion du système le feront s'écrouler tout d'une pièce. Alors le centre de gravité s'abaisse et semble devenir plus stable, les idées nouvelles qui le constituent étant pour ainsi dire consolidées de tous côtés par les ruines de leurs devancières, l'équilibre nouveau semble définitivement établi. » Ce texte paraît nous autoriser à distinguer les conversions, en graduelles et en soudaines. Ces dernières laisseraient libre jeu aux forces subconscientes. L'auteur n'en veut rien. [7] « Ces deux procédés de l'esprit, dit-il, l'un conscient et volontaire, l'autre subconscient et

[6] Op. cit., p. 165.

[7] Op. cit., p. 175.

spontané, fournissent, comme l'a démontré Starbuck, deux types opposés de conversion; dans l'un on veut, dans l'autre on s'abandonne. La conversion volontaire est, en général, une régénération graduelle; les habitudes nouvelles croissent peu à peu, l'édifice moral se construit pierre à pierre. » Mais: « Il y a néanmoins des moments critiques où le développement paraît beaucoup plus rapide. Dans notre croissance physique et morale et dans tout ce que nous acquérons par l'exercice, le progrès se fait par bonds et par secousses. » [8] Et enfin: « L'opposition entre ces deux types n'est pas irréductible. Même dans une régénération où la volonté s'exerce au plus haut degré, il y a des intervalles d'abandon ou de demi-abandon. Quand la volonté a donné son plus grand effort pour nous amener aussi près que possible de l'unité parfaite où nous aspirons, il semble que le dernier pas doit être accompli dans la volonté par l'action de forces toutes différentes (lisez par l'action de forces subconscientes). En un mot, il s'agit de se laisser

[8] *Id., ibid.*

aller. » [9] Ces lignes nous indiquent que le rôle prépondérant dans la conversion revient à la subconscience. James va même jusqu'à dire: [10] « Le moment vient où l'impulsion volontaire peut contrecarrer ces forces profondes, parce qu'au lieu de leur être parallèle elle leur est oblique. » « Quand un homme tend consciemment vers un idéal, c'est, en général, vers quelque chose de vague et d'imprécis. Et cependant tout au fond de son organisme, il existe des forces qui grandissent et vont dans un sens déterminé: les faibles efforts qu'éclaire sa conscience suscitent des efforts subconscients, alliés vigoureux qui travaillent dans l'ombre, mais ces forces organiques convergent vers un résultat qui souvent n'est pas le même et qui est toujours mieux déterminé que l'idéal conçu, médité, voulu par la conscience claire. » Il est évident que la conversion-type est celle qui implique l'intervention exclusive du subconscient. Puisque James ramène le changement de vie à n'être plus qu'une vérification des lois du subliminal, il faut que la transformation

[9] Op. cit., p. 177.
[10] Op. cit., p. 178.

soit subite et précédée d'une maturation lente et, inversement, il faut que la maturation cause directement l'explosion. Ces deux phases s'appellent.

L'examen des récits de conversion et l'étude des hagiographies ont indiqué à l'auteur que les convertis éprouvent un sentiment de domination. « Toute conversion, explique-t-il, est pour celui qui l'éprouve un événement réel, précis, considérable. Il a l'impression irrésistible que le spectateur est le sujet passif d'une transformation accomplie en lui par une force venue d'en-haut. Les témoignages sont trop nombreux et concordants pour qu'on puisse les révoquer en doute. La théologie, appliquant à ce fait la doctrine de la grâce et de l'élection divines, affirme que l'esprit de Dieu agit en nous, à ces moments tragiques, d'une façon plus spéciale et plus miraculeuse qu'en toute autre circonstance de notre vie; une nature absolument nouvelle nous est octroyée à la place de l'ancienne et l'essence divine elle-même pénètre en nous. » [11] James constate que « la psychologie et la religion sont d'accord pour admettre qu'il existe des forces

[11] Op. cit., pp. 193-194.

extérieures à la conscience claire de l'individu et qui jouent dans la vie de celui-ci un rôle rédempteur ». [12]

Tout dépend évidemment du sens que l'on accorde au mot « extérieur ». Or, « pour la psychologie, ces forces « rédemptrices » ne sont rien autre chose que les forces subconscientes agissant par « incubation » ou « cérébration » plus ou moins rapide, ce qui implique qu'elles sont immanentes à l'individu: tandis que pour la théologie chrétienne, ce sont les manifestations directes et surnaturelles d'un Dieu transcendant ». [13]

A quiconque objecte que le converti conçoit les forces dominatrices comme extérieures et non comme immanentes, James répond: « Quand il s'agit d'un individu chez qui le subconscient est très développé, en qui les raisons de croire et d'agir mûrissent d'ordinaire dans le silence, il est impossible au sujet lui-même, comme à ceux qui l'entourent, de se rendre compte de toutes les causes d'une telle transformation: ce qui permet l'hypothèse d'une

[12] Op. cit., p. 179.
[13] *Id., ibid.*

intervention miraculeuse. . . » [14] Selon le psychologue américain, c'est faire erreur que de croire à une domination venant de l'extérieur. Le converti ne fait que projeter au dehors un état subjectif.

Williams James, devinant ce que telle doctrine contient de subversif, se hâte de rassurer les croyants: « Cette définition (de la conversion) n'implique pas, mais n'exclut pas non plus, l'intervention morale que nous saisissons sur le fait. » [15] Il faut tout de suite avouer que cet essai de conciliation s'accorde mal avec cet aphorisme: « Quand l'homme désespère, alors Dieu peut agir: voilà le point de vue théologique. Le point de vue psychologique serait celui-ci: fais ce que tu peux et laisse agir ton système nerveux. » [16]

A l'instance: James admet tout de même la possibilité d'une ingérence divine dans la subconscience, il faut répondre: il est vrai que le penseur a écrit, « on peut concevoir que la région subconsciente ait un double rôle. *S'il existe, au-dessus du*

[14] Op. cit., pp. 167 et 168.
[15] Op. cit., p. 160.
[16] Op. cit., p. 178.

monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire tout absorbée à l'état de veille, par les impressions vives et abondantes qui lui viennent des sens. Pour que la voix divine ne fût pas étouffée, il faudrait qu'elle retentît dans une région de notre âme où s'apaise le tumulte grossier du monde sensible. *Le sentiment qu'une puissance divine nous domine et nous fait agir, qui tient une si grande place dans l'expérience de la conversion pourrait, dans cette hypothèse,être regardée comme légitime.* Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu *à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale.* » [17]

Cette concession a-t-elle l'importance que lui attribuent les partisans du subliminal? William James ne peut admettre cette possibilité d'une intervention divine qu'en oubliant son empirisme. Le culte des faits bruts, « non-nettoyés » comme il les appelle, lui interdit toute recherche dans le do-

[17] Op. cit., p. 206.

maine du transcendant. Remarquons le vague de la concession ci-dessus. L'auteur ne nous dit rien de ce monde spirituel. S'agit-il d'un Dieu personnel ou fait-il allusion à ce concept du divin tel que dans le panthéisme idéaliste.? En ce dernier cas, la concession est illusoire puisque « le plus grand » avec quoi l'homme communique par la subconscience [18] ne fait qu'un avec les facultés de son moi réel. Partant, ce n'est pas avec quelque chose de distinct que l'homme entre en relation mais avec lui-même. S'il parle d'un Dieu personnel, la position de James n'ajoute rien à la solution du problème de l'action divine chez l'homme. L'existence de Dieu étant admise, il est aussi facile et aussi explicatif de concevoir que Dieu intervient directement sur les facultés supérieures et conscientes que sur le subliminal.

Nous prétendons que la théorie de la subconscience agissant à l'état normal, — il faut, comme l'a fait Jastrow, [19] ne pas la confondre avec le sub-

[18] Selon la conception métaphysique du subliminal propre à James et à Myers.

[19] Cf. *La subconscience,* trad. Philippi.

conscient morbide— n'est pas recevable comme explication de la conversion pour trois raisons : *a*) Des conversions, où le sentiment de domination n'est que plus fort, n'accusent pas la moindre trace d'un travail subconscient; *b*) En beaucoup de cas, ce sentiment de domination paraît avant l'explosion; *c*) En aucun cas, la subconscience ne peut justifier l'impression de domination chez les convertis.

Pour que l'hypothèse jamesienne soit vraie, il faudrait que l'impression d'une force extérieure fût toujours préparée par une élaboration subconsciente. La force du sentiment de domination correspondrait à la longueur de la préparation cérébrale. Supprimer la cause ferait disparaître l'effet. Si l'effet se produit quand même, c'est que l'antécédent n'a pas un rôle de cause. Certaines conversions subites, celle de saint Paul par exemple, attestent que cette disjonction est observable. Les trois phénomènes, — maturation, explosion, domination — devraient se succéder toujours dans le même ordre, puisqu'ils s'engendrent du premier au dernier. La cause doit précéder son effet. Si l'ordre est interverti? C'est que la succession causale

n'existe plus. Or, en nombre de cas, le converti éprouve la présence de *l'autre* longtemps avant la crise finale, tel le cas du poète danois Joergensen. Que vaut la prétention que la subconscience peut donner l'impression d'être deux? Elle ne supporte pas l'examen. Il est certain que le subconscient collabore à la production de nos actes. L'habitude facilite nos opérations. Qui n'a expérimenté que les idées s'associent, à son insu, et que la nuit porte conseil? Il est constant que l'activité subconsciente est conditionnée par les acquisitions antérieures de la conscience claire. [20] L'on marche sans y penser et en rêvant, parce que l'on sait déjà marcher. De même, le déclic de l'habitude cache un long exercice de la volonté. Rien ne permet d'affirmer que le subconscient peut donner l'impression du dualisme. Il est heureux que le jeu des habitudes nous prive d'un tel dédoublement. Si nous passons des expériences banales aux expériences religieuses, il

[20] Jastrow a raison d'écrire avec humour: « le psychologue n'en observe pas moins qu'avant de pouvoir faire des choses merveilleuses il faut s'entraîner longtemps et accumuler les expériences. Et, en fin de compte, la capacité individuelle reste le facteur mystérieux du problème: la plupart d'entre nous, s'ils pouvaient chausser tout à coup des bottes de sept lieues, n'en tireraient qu'un maigre parti. »

est constant que le subsconscient opère en même temps que la conscience claire mais il n'en découle point que le converti doive en subir l'impression d'être deux. Or, des documents autobiographiques il appert que le converti a cette impression. Si la subconscience ne saurait la produire, elle vient d'ailleurs. Ce ne peut être un phénomène d'objectivation: la cause en est réellement externe.

A ce point parvenu, le philosophe qui n'est asservi à nul empirisme n'a qu'à étudier le phénomène dans toute sa complexité objective. Intelligence, volonté, affections du coeur, idées ambiantes, atavisme, il voit qu'aucun de ces facteurs n'exerce l'action décisive. Si la conversion est une transformation que les agents naturels ne peuvent opérer,il faut recourir aux agents surnaturels. Tout s'éclaire dès qu'il assigne à la grâce le premier rôle dans la conscience des convertis. Et voilà comment, en ce problème de psychologie religieuse, le philosophe peut bénéficier des services de la foi qui prolonge une métaphysique.

JACQUES MARITAIN

JACQUES MARITAIN est né à Paris le 18 novembre 1882. Mâconnais par son père, Lyonnais par sa mère. Celle-ci était la fille de Jules Fâvre. L'enfant lui fut exclusivement confié par un époux catholique assez peu logique pour permettre que son fils reçût le baptême dans la religion de sa mère protestante. C'est pourquoi Jacques Maritain subit l'influence la plus opposée à celle qu'il devait plus tard choisir, l'influence du protestantisme libéral dont toute la richesse dogmatique se résume en un immanentisme pieux.

Notre philosophe vérifia bientôt la débilité d'une telle religion aussi dépourvue d'impératif. Son enfance fut précocement studieuse. Maladif, il avait plus besoin de grand air que de surmenage livresque. Sa mère s'enorgueillissait des succès de

son fils, jeune collégien, mais à sa fierté se mêlait de l'inquiétude. Au lycée, Jacques Maritain se lia d'amitié avec Ernest Psichari. Le petit-fils de Renan et le petit-fils de Jules Fâvre étaient frères par l'âme. Ils vécurent dans une grande intimité de rêves, de pensées et de réflexions. Insondables mystères qui rapprochèrent deux intelligences d'élite et qui par des voies différentes les préparèrent par la science, l'apostolat, l'exemple de la vie à devenir l'expiation compensatrice des erreurs des ascendants! En tout cas ni Psichari ni Maritain, à cette date, ne songeaient à leur mission réparatrice. Tous deux faisaient preuve d'une soif extrême de savoir. Quant à Jacques Maritain, s'il cultivait les lettres et la philosophie, il aimait profondément les sciences. Il s'y adonnait avec une aspiration intense vers l'absolu. Quelle dut être sa souffrance intellectuelle de voir chez ses maîtres positivistes un scepticisme foncier vis-à-vis du réel! L'ignorance totale de la foi catholique ne pouvait qu'empirer ses déceptions. [1]

Ces inquiétudes de pensée, Psichari les éprou-

[1] Cf. *Documentation Catholique*, 27 octobre 1923, article du Prince Wladimir Ghika.

vait. Les éprouvaient aussi deux personnes qui ont joué un grand rôle dans la vie de Jacques Maritain, Péguy, le cher Péguy, et une très frêle étudiante qui devint Madame Maritain.

A la Sorbonne, Jacques Maritain et la jeune israélite qu'il épousa, se montraient avides de la « science » du temps; piètre matérialisme mêlé à un scepticisme acerbe qui sapait par la base toutes les constructions philosophiques. Cette si peu tonifiante alimentation, Jacques Maritain l'acceptait avec un écoeurement presque insupportable, impuissant, à dix-huit ans, à la refuser. Qu'on se représente — chose facile, certes — la crise intellectuelle où se peut débattre une âme juvénile dont la finesse du sens critique et la rare variété de l'information sont si exigeantes, lorsque dans la chaire universitaire elle voit défiler des professeurs dont la vie intellectuelle n'est faite que de suffisance et de routine. Dans cette galerie professorale faisait relief la figure de Le Dantec. Il en acquit une sérieuse instruction biologique. Le maître s'aperçut vite de l'essence spéciale de son disciple. Aussi, fut-il vexé de le voir gagné par le bergsonisme « sottes rêveries » et plus tard

par la foi catholique, conversion qu'il qualifia : suicide intellectuelle. La grande influence salvatrice que notre philosophe subit à la Sorbonne fut celle de Bergson, qui était alors en pleine puissance. Sa critique du scientisme et des systèmes pseudo-scientifiques, l'orientation de sa philosophie vers les réalités spirituelles, tout cela fut pour Maritain une révélation. « Par l'intuition qui transcende les concepts, nous atteignons l'absolu », disait Henri Bergson. Quelle enthousiasme pour Maritain, Raïssa, Psichari, Péguy qui n'avaient soif que d'absolu, qui voulaient s'échapper de la geôle déterministe pour respirer au grand soleil de la métaphysique ! Le restaurateur de la métaphysique alors que sévissait le plus odieux naturalisme, c'est à ce titre qu'une grande sympathie doit s'attacher au penseur, qui est avec Descartes, un grand moment dans la philosophie française. En faisant croire à la possibilité d'atteindre l'absolu, Bergson joua le rôle de cause indirecte dans le renouveau thomiste. On n'eut qu'à substituer l'intelligence à l'intuition, laquelle décentrait les opérations de l'esprit. Il convient toutefois de noter que le bergsonisme fut

pour Maritain une philosophie transitoire, car elle travaille dans les esprits contre elle-même, en détruisant la valeur absolue de sa formule par une recherche trop exclusive des fins et un oubli des sources à localiser comme des moyens à utiliser. Aussi Bergson, s'il l'avait débarrassé du scientisme, n'avait pas procuré à Maritain la vérité inlassablement désirée. L'insatisfaction douloureuse, tel était son état d'esprit vers 1905, date de l'agrégation.

La foi catholique fut révélée à Jacques Maritain et à sa femme par Léon Bloy. La rencontre fut providentielle. Le mari d'une juive ne fut pas attiré par le *Salut par les Juifs*. Le philosophe n'avait guère goûté de « l'entrepreneur de démolitions » que la *Femme pauvre* et par hasard *Quatre ans de captivité à Cochons-sur-Marne*. Ce journal d'un gueux lui serra le coeur. Un soir, le jeune ménage, peu fortuné, envoya au grand artiste catholique une modique aumône. Ce geste atteste une secrète affinité, une mystérieuse compréhension entre le chercheur inquiet et le « *Pèlerin de l'absolu* » Léon Bloy aurait pu classer la lettre et oublier l'aumône. Au contraire, profondément tou-

ché il écrivit à ses bienfaiteurs une lettre [2] invitante. Les destinataires la lurent et la lecture noua une amitié qui ouvrit la voie du salut.

Paris, 21 juin 1905.

Messieurs,

Ou Monsieur et *Mademoiselle*, car ce nom de Raïssa m'étonne et me déconcerte, apprenez que je suis extrêmement touché de votre lettre si simple et si affectueuse.

Il ne me coûte rien d'avouer que les vingt-cinq francs ont été bienvenus. Le matin, j'avais été forcé d'emprunter une petite somme à mon coiffeur pour le déjeûner de ma femme et de mes enfants.

Il n'y a pas *d'outrecuidance* dans le fait d'espérer mon amitié. Si vous êtes des âmes vivantes, comme je le suppose, le vieil homme douloureux que je suis vous aime déjà et sera content de vous voir.

Dans la liste des livres de moi que vous dites avoir lus, je ne remarque pas le *Mendiant ingrat* ni *Mon journal*.

J'ai le plaisir de pouvoir vous les offrir et la poste vous les portera sans doute demain matin.

[2] *Lettres à ses filleuls*, Léon Bloy, p. 1. Chez Stock, 1928.

Vous remarquerez que ces deux livres forment avec *Quatre ans de Captivité* une trilogie.

C'est le récit non interrompu de douze ans de mon effrayante vie.

Lisez donc et dites-moi vos impressions. Je n'ai presque pas d'autre salaire que celui-là; le suffrage de quelques êtres aimés de Dieu qui viennent à moi.

J'aurai 59 ans dans un mois et je cherche encore mon pain, c'est vrai; mais j'ai tout de même secouru et consolé des âmes et cela me fait un paradis dans le coeur. Votre.....

Léon BLOY.

Jacques Maritain a dit à Frédéric Lefèvre [3] : « . . . Ce n'est pas une philosophie, un aliment philosophique quelconque, que j'allais demander à Bloy. Ce qui nous mettait en mouvement, c'était l'admiration et la pitié pour un artiste de génie réduit à la misère; c'était aussi le désir plus ou moins lucide de découvrir le secret d'une telle grandeur dans un tel abandon.

Or, c'est en face de la Foi catholique la plus in-

[3] *Une heure avec. . .*, 2e série, p. 44.

transigeante que nous nous trouvâmes, d'une foi vivante et armée dont nous ne soupçonnions même pas l'existence,ayant vécu à cet égard dans l' « ignorance sauvage » dont parle Claudel, et qui était commune, alors, à tant d'intellectuels.

« L'exemple de cette foi, les lectures et le travail de réflexion qui suivirent, et avant tout la grâce de Dieu, nous amenèrent nous-mêmes bientôt à la foi catholique. »

Voici d'ailleurs le récit même de l'entrevue par le philosophe. [4] « Le 25 juin 1905, deux enfants de vingt ans montaient l'escalier sempiternel qui grimpe jusqu'au Sacré-Coeur. Ils portaient en eux cette détresse qui est le seul produit sérieux de la culture moderne, et une sorte de désespoir actif éclairé seulement, ils ne savaient pourquoi, par l'assurance intérieure, que la Vérité dont ils avaient faim et sans laquelle il leur était presque impossible d'accepter la vie, un jour leur serait montrée. Une sorte de morale esthétique les soutenait faiblement dont l'idée du suicide — après quelques expériences à tenter, trop belles sans doute pour réussir,—

[4] *Lettres à ses filleuls*, préface de Jacques Maritain.

semblait offrir l'unique issue. En attendant ils se nettoyaient l'esprit, grâce à Bergson, des superstitions scientistes dont la Sorbonne les avait nourris, mais en sachant bien que l'intuition bergsonienne n'était qu'un trop inconsistant refuge contre le nihilisme intellectuel logiquement entraîné par toutes les philosophies modernes. Au demeurant ils tenaient l'Eglise, cachée à leur vue par d'ineptes préjugés et par les apparences de beaucoup de gens bien pensants, pour le rempart des puissants et des riches, dont l'intérêt aurait été d'entretenir dans les esprits les « ténèbres du moyen âge ». Ils allaient vers un étrange mendiant, qui méprisant toute philosophie criait sur les toits la vérité divine, et catholique intégralement obéissant condamnait son temps, et ceux qui ont leur consolation ici-bas, avec plus de liberté que tous les révolutionnaires du monde. Ils avaient terriblement peur de ce qu'ils devaient rencontrer, ils n'avaient pas encore fréquenté de génies littéraires, et c'est bien autre chose qu'ils allaient chercher. Pas une ombre de curiosité n'était en eux, mais le sentiment le plus propre à emplir l'âme de gravité; la compassion pour la grandeur sans refuge.

Ils traversèrent un petit jardin d'autrefois, puis entrèrent dans une humble maison aux murs ornés de livres et de belles images, et se heurtèrent d'abord à une sorte de grande bonté blanche dont la noblesse paisible impressionnait, et qui était Mme Léon Bloy; ses deux fillettes Véronique et Madeleine les contemplaient de leurs grands yeux étonnés. Léon Bloy semblait presque timide, il parlait peu et très bas, essayant de dire à ses jeunes visiteurs quelque chose d'important et qui ne les déçut pas. Ce qu'il leur découvrait ne peut se raconter: la tendresse de la fraternité chrétienne, et cette espèce de tremblement de miséricorde et de crainte qui saisit, en face d'une âme, une âme marquée de Dieu. Bloy nous apparaissait tout le contraire des autres hommes, qui cachent des manquements graves aux choses de l'esprit, et tant de crimes invisibles, sous le badigeonnage soigneusement entretenu des vertus de sociabilité. Au lieu d'être un sépulcre blanchi comme les pharisiens de tous les temps, c'était une cathédrale calcinée, noircie. Le blanc était au-dedans, au creux du tabernacle.

D'avoir franchi le seuil de sa maison toutes les valeurs étaient déplacées comme par un déclic invi-

sible. On savait, ou on devinait qu'*il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints.* Et tout le reste devenait crépusculaire. »

De toutes les expériences religieuses, la conversion est la plus complexe. Sans doute, la cause adéquate en est la grâce. Mais la causalité a sa métaphysique. Cela est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit du retour à Dieu d'une âme errante. Certes, on reproche à Léon Bloy bien des bizarreries. Ne furent-elles pas surtout verbales? A tout événement, tels excès voilèrent longtemps l'effréné désir de Bloy pour la sainteté pour soi et pour les autres. Il suffit pour se convaincre de l'état d'âme apostolique du « Pèlerin de l'absolu » de lire *Lettres à ses filleuls*. On peut affirmer que l'auteur du *Salut par les Juifs* fut pour Maritain le héraut providentiel, la cause secondaire, mais enfin la cause dont l'influence déclancha le mouvement. L'initiation aux vérités chrétiennes qui dura de juin 1905 à juin 1906 fut brusquée par le contact de son âme avec les réalités de la foi passionnément proclamées, vécues. La sainteté des saints et de l'Eglise fut pour Maritain,sa femme et sa belle-soeur l'argument apologétique décisif. Léon Bloy ne cessait d'ailleurs de

recommander à ses filleuls la lecture des vies de saints.

Jacques Maritain fut baptisé, sous condition, le 11 juin 1906, en l'église de Saint-Jean-l'Evangéliste de Montmartre, au pied du Sacré-Coeur. Cette cérémonie fut suivie de la revalidation du mariage et plus tard de la réception des autres sacrements. L'être inondé des joies inexprimables du retour à la « Maison du Père », Maritain fut promptement séparé de son parrain. Reçu à l'agrégation de philosophie, il partit en août 1906 pour Heidelberg, gratifié d'une bourse d'études en Allemagne. Ce séjour de deux années fut pour le jeune ménage un mélange de grâces, de joies, de douleurs physiques et morales. Les études se limitaient surtout à la biologie. Si l'âme était rayonnante d'allégresse, l'intelligence n'avait pas encore connu l'harmonieuse quiétude de la vérité intégrale. Ainsi, Maritain s'était vite aperçu que la théorie bergsonienne de l'intelligence ne cadrait guère avec les formules dogmatiques. Une option s'imposait entre la conception de Bergson et le concept catholique de la raison. Vers cette époque, ses amis aussi évoluaient. Psichari avait renoncé aux théories philosophiques

qui avaient attiré sa jeunesse. Il était en Afrique lorsqu'il apprit la conversion de Maritain. Quant à Péguy, son évolution avait été plus lente. Malgré les hésitations, il était arrivé assez loin pour prier le philosophe de faire part de sa conversion aux Bénédictins de Solesmes, alors en exil à l'île de Wight.

Peguy, [5] qui égrenait des prières sur les impériales des autobus, fit sa confidence à son ami Jacques Maritain qui était le frère de Jeanne Maritain. Dans le corridor des *Cahiers de la Quinzaine*, elle dirigeait le petit journal *Jean-Pierre* qui avait pour programme de dégoûter l'enfance des curés et des militaires. Charles Péguy avait même l'habitude de déjeuner régulièrement chez Madame Fâvre. « Lorsque vous serez de retour, écrivait-il à Maritain qui voyageait alors en Allemagne, nous pourrons causer et conférer tous les deux, autant qu'il est devenu nécessaire. Non que je veuille revenir sur la conversation décisive que nous avons eue quand vous nous avez visités à Paris, mais au contraire je veux pousser tout cela plus avant et

[5] *Notre cher Péguy* (2e volume), par Jérôme et Jean Tharaud, pp. 60 et sq.—Plon, Paris, 1926.

organiser désormais notre amitié dans le détail. Pour vous donner un exemple particulier de ce que j'entends par là, j'ai des amis qui se sont réfugiés depuis plusieurs années dans l'île de Wight, *peregrinantes apud Anglos*, et depuis tout ce temps-là, je suis presque sans nouvelles d'eux, sauf une que je vous ai transmise. Il me semble qu'il vous revient de rétablir définitivement avec eux ma communication spirituelle. . . » Les amis dont parle Péguy sont deux moines bénédictins, tous deux Orléanais comme lui, dom Wilmart et dom Baillet, ses compagnons de Sainte-Barbe. Or, dom Baillet disait chaque matin sa messe à l'intention du cher Péguy. Oh! le beau récit que les Tharaud ont fait des relations de Jacques et de Jeanne Maritain, convertie elle aussi, avec Péguy! C'est l'évocation de tout un monde. Sorel, Charles Lotte, Emile Baumann évoluent autour de l'auteur du *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*.

Cette commission, dont Maritain s'acquitta avec joie, marque une étape importante de sa vie. Les Bénédictins de Solesmes lui avaient recommandé le R. P. Clérissac, comme directeur spirituel. Le dominicain, qui fut d'abord son directeur de conscience, eut le soin de la formation philosophique de Maritain. Récemment établi à Versailles, le converti, dès octobre 1909, bénéficia de la doctrine sûre, étendue, pénétrante du P. Clérissac. Sous sa direction, il connut saint Thomas. La lecture de la *Somme* lui procura la satisfaction de l'équilibre stable. Elle lui fit saisir l'harmonieuse beauté d'une philosophie qui ne triche ni avec la raison, ni avec la foi. L'assimilation consciente de la doctrine thomiste produisit une illumination en son intelligence. Alors lui apparut le danger des fausses doctrines, danger qui lui devint patent jusqu'à l'obsession. Il entra en lice avec une extrême véhémence contre le bergsonisme dont les principes dissolvent toute philosophie. La *Revue de philosophie* publia ses études sur Bergson, en 1911. Officiellement, le thomisme venait de gagner un apôtre de plus. Il avait déjà brisé sa carrière officielle, brillamment ouverte par ses diplômes, en ne demandant pas de poste à l'Etat. Voici qu'il rompt avec l'Université en combattant sa philosophie. Tous ces actes sont dans la logique. Le Père Peillaube, discernant l'avenir de ce philosophe laïque, lui fournit l'occasion de professer la philosophie. C'est ainsi que

Maritain enseigna au Collège Stanislas de 1912 à 1914 et de 1915 à 1916.

En 1913, au moment où le bergsonisme était à son zénith, Maritain donna à l'Institut catholique de Paris une série de conférences où il sommait les catholiques de choisir entre Bergson et saint Thomas. Ces conférences réunies en volume [6] marquent une date dans l'histoire du redressement philosophique en France. Toutes ses activités philosophiques, d'ordre professoral ou d'ordre personnel, défendent le bon sens. La pensée scolastique lui montre, et chaque jour davantage l'en convainc, que l'erreur spécifique dont la pensée française doive le plus sérieusement se garder, c'est le subjectivisme et l'idéalisme, par laquelle depuis Descartes, elle est anémiée. Il appelle le cartésianisme le péché philosophique français et lutte pour expurger l'intelligence française des résidus laissés par la doctrine cartésienne. Tenant résolu de l'aristotélisme thomiste, il mène avec Legendre et Chevalier une vive querelle à propos de Bergson. Ses articles aux *Lettres*, à la *Revue Universelle*, à la

[6] *La philosophie bergsonienne.*

Revue des jeunes, à la *Revue thomiste*, à la *Revue de Philosophie* donnent vite à Jacques Maritain une attitude de polémiste. Il est essentiellement un militant. Chez lui, rien du savant dont la sérénité imprègne les recherches. Non, il va aux problèmes épineux, s'intéresse aux questions emmêlées avec l'unique ambition de revendiquer les droits de la vérité. Il n'est pas un historien qui expose mais un penseur qui impose une doctrine. C'est le thomiste le plus intransigeant. Il ne reconnaît de filiation authentique de la doctrine du Maître que chez les commentateurs, tels que Bannès, Cajetan, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses. Maritain prétend que c'est par les disciples de l'Angélique Docteur que sa doctrine s'est jusqu'à nous transmise en son véritable esprit. Il croit à un développement normal du thomisme à travers les âges mais ne veut pourtant rien sacrifier de l'apport des disciples. C'est, au surplus, l'enseignement le moins livresque possible. Les solutions que Maritain présente, il les a repensées et vérifiées au contact de la science du temps et de l'expérience psychologique. Le primat de l'intelligence s'affirme catégoriquement. Pour que son enseignement ne dégénère point en

algèbre mentale, il y mêle un constant souci de la réalité, de l'actualité, tâche qui lui est rendue facile par sa culture littéraire et scientifique variée, mais surtout par ses qualités d'apôtre désireux que la vérité dans les âmes pousse les volontés à l'action. Soucieux du réel, l'enseignement de Maritain est un exemple de l'intime liaison de la philosophie avec la vie spirituelle. Il croit qu'en ces matières profondes, complexes, nobles, l'intelligence n'a guère de pénétration si elle ne reçoit l'illumination d'une vie spirituelle où l'esprit de détachement facilite l'exercice des facultés. Aussi, est-ce avec gravité qu'il philosophe. L'influence qu'il exerce dépend de son respect des réalités intellectuelles, spirituelles et surnaturelles.

Ses ouvrages [7] portent d'ores et déjà l'empreinte de sa personnalité. Comme initiateur de pensée, il semble providentiellement suscité à un moment critique. La profondeur de son action n'apparaîtra dans son exacte réalité que le jour où se seront opérés certains classements de valeurs.

[7] *Art et scolastique — Introduction à la philosophie — Théonas — Antimoderne — Logique — Trois réformateurs — Réflexions sur l'intelligence — Primauté du spirituel.*

ÉTIENNE GILSON

DES auditoires d'élite ont goûté les conférences qu'en ces dernières années il a prononcées à Montréal, sur saint Thomas et la pensée franciscaine, sur la mystique de saint Bernard, sur la théorie de la connaissance selon saint Thomas, sur la psychologie de saint Augustin, sur la doctrine de saint Thomas et les besoins de notre temps. Les intellectuels qui ont lu les ouvrages très documentés d'Etienne Gilson savent la vaste information de l'historien sur la vie philosophique infiniment complexe et variée du moyen âge. La maîtrise avec laquelle il fait revivre les penseurs d'une époque, déferler les courants doctrinaux, discourir les polémistes, s'entre-choquer les systèmes, permet au médiéviste de se révéler le type achevé du professeur de philosophie.

N'est pas professeur qui veut. Le cours, qui est, en somme, une conférence didactique, est assujetti aux règles fondamentales de l'art de la parole. Au fait, professer, entendu au sens intégral du terme, est une des plus sublimes actions humaines, parce qu'elle synthétise la dualité de notre nature partagée entre l'appétence de la spéculation et le besoin de la vie active. Essayons de nous rappeler la conception que saint Thomas s'est faite de la vie. Se demande-t-il quel est le meilleur mode de vivre? Deux réponses se présentent à son esprit: la vie active et la vie contemplative. La première incite l'homme à produire pour son bien personnel et pour celui des êtres qui dépendent de lui, ou le fait agir à l'avantage exclusif d'autrui. L'actif visitera les malheureux et les malades, consolera les affligés et les infirmes. Tout autre est la vie contemplative qui évite ces préoccupations pour se vouer à la recherche du vrai. Afin d'opter entre ces deux genres de vie, saint Thomas prend son terme de comparaison en Dieu que Victor Hugo a défini par ce vers philosophique:

Il est, il est, il est, il est éperdument.

En Dieu, l'être par essence, la vie est la vie de l'intelligence. Point d'action, point de mouvement en lui. La vie contemplative l'emporte donc sur l'autre. Mais la contemplation ne saurait se maintenir indéfiniment et l'homme, même le plus indépendant des nécessités pratiques, devra interrompre sa contemplation. S'il lui faut se reposer, se détendre ou jouer, jeu, détente ou repos ne donneront pas au corps une activité tellement intense et complète, à l'action extérieure une importance tellement prédominante, qu'il devienne ensuite inhabile à la spéculation et incapable de concentration. Au contraire, l'action pour le contemplatif sera informée par un élément intellectuel. Telle action devra ensuite lui permettre, à son gré et par une transition facile, de retourner à sa spéculation avec une vigueur nouvelle.

Les biographes narrent que le jeune Thomas s'inquiétait de ne pouvoir toujours vivre des contemplations auxquelles l'initiaient ses maîtres. C'est l'enseignement qui procura, plus tard, au dominicain le moyen d'en renouveler sans cesse les délices. Le professeur trouve, en effet, dans la vie contemplative le secret de vivifier son enseignement.

Par ailleurs, les fruits de la contemplation offerts aux auditeurs, c'est de l'action, jaillissante et surabondante, dans la mesure où la méditation fut profonde. C'est une action qui imite la vie de Dieu, en ce sens, qu'à l'origine, oeuvre d'intelligence, enseigner devient dans son terme, l'entendement des disciples, oeuvre créatrice. Cette fin, le professeur n'y parvient que s'il possède, outre le don, l'art d'enseigner. La didactique assigne trois qualités maîtresses à la parole instructive: la clarté, la précision, l'intérêt.

Les auditeurs d'Etienne Gilson sont frappés par la luminosité de ses conférences. Il a le don, à un degré rare, d'exposer brièvement dans une courte entrée en matière tout l'état de la question, de montrer l'importance en soi du problème à résoudre et son rôle relatif à tout le système. Qu'il s'agisse de la théorie de la connaissance ou de l'amour, cause efficiente de la vie sociale, il condense la doctrine à exposer en quelques simples propositions que rien ne dépare, ni le vocabulaire embroussaillé, ni la complication pédantesque, ni le style trop technique. A ce que la scolastique dénomme notions préliminaires, il consacre la majeure partie de son cours.

Définitions, citations, exemples, allusions éclairent le sujet. Pour dissiper toute équivoque, toute ambiguité, Etienne Gilson recourt aux vocables les moins archaïques. Il s'exprimera volontiers en langage philosophique moderne, s'il juge que tel langage puisse mieux buriner une notion précise. La précision, voilà bien le caractère de son exposé. L'auditeur sait alors la nature du problème, ses attaches avec toute la synthèse, ses ramifications idéologiques. Même en parlant de métaphysique, le conférencier a su provoquer un intérêt tel que les esprits subjugués ont l'anxiété de la solution. Aussi, est-ce une jouissance que d'entendre la dernière partie du cours. Grâce à l'énoncé minutieux, grâce aux notions claires, précises, intéressantes et pertinentes, la démonstration se déroule avec aisance. L'auditeur, de concert avec le professeur, utilise concepts, axiomes, définitions, distinctions groupés avec ordre. S'il s'agit d'une unique conférence, celle sur saint Bernard, par exemple, le professeur ajoutera, en guise de corollaire, quelques remarques où vibrera l'ardeur à faire aimer tous les grands mystiques du moyen âge dont les tendances diversement intellectualistes ou affectives s'unifient par delà la

pensée pure dans la vie de la foi. C'est au dernier cours qu'il réserve la conclusion finale de toute la série. En quelques formules, toute la synthèse doctrinale se résume et se cristallise. Tel est le professeur Etienne Gilson.

Il ne faut pas oublier, cependant, que c'est comme historien de la philosophie médiévale qu'il s'est acquis une vaste renommée en Europe. Le professeur à la Sorbonne doit sa première éducation au petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs, institution ouverte aux futurs laïcs comme aux futurs clercs. Quand il entre à l'Université, l'histoire de la philosophie est professée par Levy-Bruhl et Victor Delbos dont de belles études sur Maine de Biran sont d'un spiritualisme avéré. C'est cependant Levy-Bruhl qui, des deux professeurs, a le plus d'influence sur Gilson. L'auteur de la *Philosophie d'Auguste Comte* lui apprend à exposer la pensée des philosophes en se plaçant à leur propre point de vue. Il l'oriente même vers ses travaux futurs en lui suggérant de rechercher les rapports entre Descartes et la scolastique. Enfin, Bergson, dont il a suivi les cours durant trois ans, semble

avoir agi sur lui en lui révélant que la tâche des philosophes est de rétablir, en un siècle de machinisme, la prépondérance de la pensée.

Parti de Descartes dont il vient de donner un copieux commentaire sur le *Discours de la Méthode*, Etienne Gilson est conduit à l'étude du moyen âge par la logique même de ses recherches. En approfondissant Descartes, voici qu'il constate que sa pensée prolonge une tradition dont l'origine médiévale ne lui laisse plus de doute. Cette constatation engendre chez lui toute une hypothèse: celle de la continuité entre le moyen-âge et l'ère moderne. Il ne faut plus parler de hiatus entre les deux époques mais, au contraire, d'une tradition ininterrompue qui relie l'antiquité grecque à nos jours.

Le moyen âge philosophique est tout baigné d'hellénisme. N'est-il pas vrai que la formule même du dogme et les commentaires qu'en a donnés la littérature patristique sont imprégnés de pensée grecque? C'est par sa seule vertu explicative que la philosophie hellénique définit la réalité telle qu'elle apparaît au penseur. Qu'il suffise de citer saint Augustin dont le travail d'interprétation a exercé

tant d'influence sur l'avenir philosophique et l'on verra combien fut étroite la liaison entre l'époque grecque et l'époque patristique. De fait, la scolastique n'est pas un commencement absolu. Prolongeant le passé, elle prépare même l'avenir. « Il paraît de plus en plus certain, écrit-il, [1] que la philosophie médiévale ne donne l'impression d'une masse uniforme ou à peine différenciée qu'à celui qui ne la considère que de loin ou d'un seul point de vue; elle apparaît au contraire extrêmement variée et différenciée à celui qui la considère de près et en se plaçant au point de vue propre de chaque penseur. Il devient en outre évident qu'une évolution régulière, régie par une nécessité intérieure, a entraîné la spéculation philosophique du IX^e^ au XIV^e^ siècle, de telle sorte que la pensée moderne qui croit devoir ses origines à une révolution et qui se définit volontiers par opposition au moyen âge, y trouve en réalité son origine et n'en est, à bien des égards, que l'aboutissement normal et un simple prolongement. »

[1] Cf. p. 8, *La philosophie au moyen âge*, 1 vol., Collection Payot, 1925.

C'est pour vérifier cette constatation, qu'il se met à l'étude de la philosophie médiévale. A saint Thomas, il applique les méthodes d'interprétation directe que ses maîtres en Sorbonne lui avaient prescrit d'appliquer à Descartes. Cette prise de contact est pour lui une révélation et « je ne pense pas, dit-il à Frédéric Lefèvre, [2] qu'il me soit jamais possible désormais d'abandonner l'étude du penseur le plus lucide et de la doctrine la plus merveilleusement organisée qu'il m'ait jamais été donné de rencontrer ».

Mais voilà. En prenant saint Thomas, on lie connaissance avec tout le moyen âge. Impossible de s'initier au thomisme en le séparant des systèmes dont il est la réaction. Dès lors, il se porte sur l'augustinisme dont saint Bonaventure est le fidèle représentant. En lisant *La philosophie de saint Bonaventure* et *Le thomisme*, il serait bien difficile de dire à qui vont les préférences de l'auteur. Par tempérament, il comprend à merveille la doctrine du fils de saint François, doctrine qu'il définit comme l'expression de sa vie intime et de sa per-

[2] *Une heure avec...* (3e série), p. 69.

sonnalité. [3] D'autre part, l'on sait son admiration avouée pour saint Thomas.

Compare-t-on Etienne Gilson et Jacques Maritin? Leur méthode et leur attitude philosophiques

[3] S'il goûte et sait faire goûter les mystiques, on doit admettre que le philosophe sait dégager le symbolisme de la liturgie et la valeur esthétique du culte, comme ce chrétien dont il a parlé dans une page admirable:

« Le chrétien moyen qui connaît suffisamment sa religion et la pratique comme il sied, est un homme complet: et il sent clairement d'où il tient sa perfection intérieure.

« Il a une morale ferme qui règle ses actes au nom de principes définis; il sait toujours ce qu'il faut faire et pourquoi. S'il hésite, des conseillers spéciaux l'éclaireront sur le cas embarassant. Il sait donc comment se comporter dans les différents groupes sociaux auxquels il appartient, et il sait toujours, jusque dans les moindres détails, ce qu'il se doit à lui-même.

« Le culte lui offre les satisfactions esthétiques les plus hautes, s'il les désire, et s'il n'est pas prédestiné aux émotions de cet ordre, il le gratifie d'une activité esthétique, si modeste soit-elle, à laquelle il ne se serait jamais élevé par lui-même. Pour combien d'hommes les premières et les dernières émotions d'art sont-elles liées au sanctuaire où s'écoula leur enfance religieuse!

« Mais le chrétien a plus encore. Comme s'il était apte aux généralisations les plus hardies de la métaphysique, il a une conception générale de l'homme et de l'univers, de la place qu'il occupe dans l'ensemble des choses, de son avenir et de ses destinées.

« Cet ensemble de certitudes théoriques et de règles pratiques, savamment agencé par des générations de philosophes et de théologiens, éprouvé par les faits au contact d'une expérience sans cesse renouvelée, n'est-il pas pour l'individu qui les accepte la garantie la plus sûre de la paix intérieure? » (article sur *La Vie intérieure*, dans la *Revue philosophique*, 1920, I, p. 54-55, cité par les *Etudes*, 5 fév. 1925, p. 263.)

les opposent totalement. L'auteur de *Réflexions sur l'Intelligence* réduit les philosophes à des thèses abstraites qu'il réfute avec brio. Cette manière correspond, semble-t-il, à un aspect du réel. Ce qui a une influence sur le public, ce n'est point le philosophe avec toute sa complexité, mais des thèses nues et dépouillées de toute réticence. Combien diffère le procédé de Gilson! Pour celui-ci, la philosophie d'un penseur est un agencement de thèses que l'on ne peut disjoindre et isoler qu'en brisant l'équilibre de la doctrine. Loin d'essayer de comprendre les hommes par les idées, il s'efforce de connaître les idées par les hommes. Les idées pures sont, en général, irréconciliables et les philosophes ramenés à de telles idées semblent l'avoir été et l'être encore. Etudier de cette façon saint Bonaventure et saint Thomas a pour résultat d'opposer irrémédiablement thomistes et augustiniens. Les idées pures ne sont-elles pas la matière propre de l'histoire? Si l'on dit que la pensée se meut dans les idées pures, elle est dans l'intemporel, donc hors de l'histoire. Si elle se meut dans le temps, jamais alors elle n'y rencontrera d'idées pures, mais des hommes et des systèmes concrets. La meilleure attitude n'est-elle

pas d'admettre que de grands penseurs, disons saint Thomas et saint Bonaventure, devant la tâche d'interpréter rationnellement le problème de la foi chrétienne, ont donné deux solutions différentes et que telles solutions s'expliquent par la tentative de faire entrer dans une synthèse unique et limitée une réalité infinie? A ce terme parvenu, l'historien qui a l'âme hospitalière, conclut que les deux solutions sont deux moyens de recherche possible.

L'on sent comme cet esprit de conciliation suppose un effort pour sympathiser avec les docteurs qu'il étudie. Telle attitude conditionne la vérification de l'hypothèse de la continuité propre à la tradition philosophique chrétienne. A l'historien d'être le témoin de cette tradition. Pour que son témoignage demeure de l'histoire, il lui suffit de rester extérieur aux luttes dues aux préjugés et aux passions. S'il s'identifie avec elles, il fait de la polémique. Que d'équivoques on glisse sous l'expression histoire objective et désintéressée! L'historien désintéressé n'existe pas plus que le savant impassible. Si l'historien a droit d'avoir ses préférences, c'est à condition qu'elles ne l'aveuglent pas.

A la lumière d'une énorme érudition, sous l'impulsion d'une sympathie intelligente, Etienne Gilson nous fait connaître et aimer les grands maîtres de la spéculation médiévale.

RÉFLEXIONS SUR LE THOMISME

LE thomisme est à la fois une théologie et une philosophie. Avant de dire l'intérêt du thomisme en tant que philosophie, essayons de préciser la place de cette philosophie en présence de la religion catholique.

Au début du siècle, s'est franchement produit un renouveau thomiste dans le monde laïque. La vogue grandit. « Jamais l'étude des philosophies médiévales, écrit Etienne Gilson, [1] ne s'est développée avec une vitalité comparable à celle qui l'anime de nos jours. L'élargissement toujours plus vaste de notre curiosité historique en est sans doute l'une des principales causes; mais il se pourrait aussi que notre époque éprouvât le besoin plus ou moins

[1] *La philosophie de saint Bonaventure* (préface). 1 vol. in-8, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1924.

confus de se remettre à l'école d'un temps qui, sachant certainement beaucoup moins de choses que nous n'en savons, n'ignorait pas du moins l'unique nécessaire: la supériorité absolue du spirituel sur le temporel. C'est peut-être au fond pourquoi le moyen âge demeure notre meilleur professeur de métaphysique. » Au renouveau, il faut se garder de n'assigner que des causes extérieures. Les élites reviennent à la pensée médiévale parce qu'elles sont lasses de l'idéalisme et du positivisme modernes. Sans cette satisfaction intellectuelle, les approbations que le thomisme a reçues n'auraient jamais déclenché le mouvement auquel nous assistons. Déjà Jean XXII disait aux Cardinaux: « Thomas a plus éclairé l'Eglise que tous les autres Docteurs; en un an, on apprend davantage dans ses livres que dans ceux des autres en toute une vie. » L'histoire atteste qu'il ne fut pas toujours l'objet de pareilles louanges. Sa doctrine subit l'attaque des théologiens d'Oxford. Vinrent ensuite les subtilités de Duns Scot, puis les disputes d'Occam. Enfin, la culture médiévale sombra dans la tempête nominaliste.

L'action du saint docteur fut si extraordinaire,

que, durant sa vie même, s'étaient groupés autour de lui des esprits supérieurs qui adhérèrent à sa doctrine avec une clairvoyance fidèle. Tels furent les premiers thomistes. Ils se recrutèrent d'abord parmi les disciples du Maître. D'aucuns ont reproduit par écrit l'enseignement oral qu'il n'avait pas dicté; d'autres parachevèrent tel ou tel de ses livres,comme Pierre d'Auvergne qui compléta le *De coelo et mundo* et Barthélemy de Lucques qui ajouta les livres III et IV au *De regimine Principum*. A la fin du treizième siècle, le prestige de saint Thomas était déjà immense. De sa doctrine Dante Alighieri a fait la substance de sa *Divine Comédie*. Elle exaltait aussi l'âme des contemplatifs, Henri Suso,Jean Tauler, Jean Ruysbroeck, Denys le Chartreux, sainte Catherine de Sienne dont les lettres et le Dialogue spirituel ravissent toujours les âmes nourries de saint Thomas.

L'Angélique Docteur était consulté par les papes eux-mêmes. C'est Léon XIII qui, dans son encyclique *Aeterni Patris*, a rappelé que « les Conciles oecuméniques eux-mêmes, où brille, cueillie de toutes les parties de l'univers, la fleur de la sagesse, se sont toujours appliqués à honorer d'un honneur

spécial Thomas d'Aquin. » Il ajoute: « On dirait que dans les Conciles de Lyon, de Vienne, de Florence, du Vatican, Thomas avait assisté aux délibérations et aux décrets des Pères et qu'il les avait presque présidés, luttant avec une force inéluctable et un triomphe complet contre les erreurs des Grecs, des hérétiques et des rationalistes. » Mais, continue le pape « la plus grande gloire de Thomas et qui lui est tout à fait propre, car en cela il ne communique avec aucun autre des Docteurs catholiques, c'est que les Pères du Concile de Trente voulurent que fût placée ouverte sur l'autel, au milieu du Conclave, en même temps que les Livres de la Sainte-Ecriture et les Décrets des Souverains Pontifes, la *Somme* de Thomas d'Aquin, d'où l'on tirerait les avis, les raisons, les oracles. »

Il va sans dire que l'Ordre de Saint-Dominique comprit, dès le début, l'importance du trésor thomiste. Le Chapitre général, réuni à Lyon, en 1278, sévit contre les dissidents et flétrit du nom de *scandalum ordinis*, la conduite de certains religieux d'Angleterre peu admiratifs pour les écrits de saint Thomas. Plus tard, s'ajoute l'ordre formel de promouvoir la doctrine du Maître. Deux siècles

avant le Concile de Trente, saint Thomas est placé en un rang tout à fait exceptionnel par rapport aux autres Docteurs, sans en excepter Pierre Lombard. Aussi, Benoît XV, en 1916, ne trouve pas de plus bel éloge des Prêcheurs que celui-ci: « Cet ordre doit être loué, non pas tant d'avoir nourri le Docteur Angélique que de ne s'être jamais,dans la suite, éloigné de son enseignement, non pas même de l'épaisseur d'un ongle. » Les statuts de tous les grands ordres religieux attestent que fondateurs et législateurs insistent sur la nécessité pour leurs sujets d'adhérer à saint Thomas.

Les grands scolastiques des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, Cajetan, Vittoria, Suarez, Vasquez commentent saint Thomas. Après une éclipse relative, s'affirme une prépondérance dont les derniers papes voient l'apogée. L'Eglise a fait sienne cette synthèse philosophique. Elle veut que le Docteur commun soit le « guide par excellence des études ». La philosophie est une affaire de raison et non d'autorité. Aussi, la préférence de l'Eglise établit-elle un classement. Elle n'implique aucune exclusion. Elle ne retire nullement le droit de cité à d'autres systèmes. Voici quelques exemples probants. Le décret

du Saint-Office, rendu sur l'ordre du pape Paul V, a déclaré la doctrine scotiste exempte de tout reproche théologique. A Quarachi, au Collège Saint-Antoine, via Merulana, s'intensifie un mouvement de pensée franciscaine que l'Eglise n'arrête point. Dans les maisons de la Société de Jésus s'affirme une grande variété; le thomisme pur règne ici et là mais les provinces espagnoles demeurent dans la tradition suarézienne. Les directions données à l'Ordre par Léon XIII et Benoît XV présentent la célèbre thèse de la *distinction réelle entre l'essence et l'existence* comme une doctrine libre. On le voit: nul ostracisme philosophique. « Ceux-là sont assez fidèles au Docteur Angélique, dit Benoît XV dans une lettre au R. P. Ledochowski, général de la Compagnie de Jésus (19 mars 1917), qui considèrent toutes les thèses de la doctrine de saint Thomas comme des règles sûres de direction, mais sans imposer une adhésion obligatoire à toutes ces thèses. . . Tout en voulant que saint Thomas fût tenu pour chef et pour maître dans les études de théologie et de philosophie, les papes ont toujours entendu laisser à chacun le droit de discuter en sens contraire dans les questions qui sont des matières

habituelles et légitimes de discussions. » Cette affirmation catégorique rappelle le mot de Léon XIII en 1879 sur les philosophies thomiste et scotiste, « deux aliments et deux lumières ».

Vetera novis augere, tel doit être le mot d'ordre des thomistes. En tête du cinquième cahier de sa magnifique synthèse, le R. P. Maréchal, s. j., écrit: « Il ne saurait être question de biffer d'un trait six siècles de philosophie post-médiévale, comme s'ils n'étaient qu'une parenthèse malheureuse où l'erreur n'aurait été compensée par aucun progrès; ni davantage de tenter l'entreprise,absolument vaine,de penser la philosophie d'aujourd'hui avec un cerveau du XIII[e] siècle ou de parler selon le glossaire de Du Gange. Personne ne songe à cela; le voulût-on, d'ailleurs, on ne remonte pas le courant de la vie.» [2]

Les disciples de saint Thomas, s'ils veulent continuer son oeuvre, doivent imiter son audace. De la pensée moderne il leur incombe de faire ce qu'il a fait de la pensée aristotélicienne. Ils doivent se fier avant tout à la raison et comme lui estimer l'argument d'autorité comme le plus faible de tous.

[2] *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain et Paris, Alcan, 1926, p. 7.

Lui qui fut un novateur, n'invite-t-il pas à compléter ses thèses en utilisant des siècles d'expérimentation scientifique?

De fait, la tradition s'appuie avant tout sur un esprit vivant. Elle implique développement, ce qui ne veut pas dire répétition. Evidemment, la vérité, *en soi*, est immuable, mais *pour nous*, elle est en continuelle croissance. Vivre, c'est changer. M. de Wulf a prouvé que la méconnaissance de cette loi vitale a jadis nui à la scolastique. Sur ce sujet précis, John Zybura a colligé dans un ouvrage révélateur [3] des témoignages intéressants. Voici celui du professeur A.-E. Taylor, d'Edimbourg : « La métaphysique scolastique a une valeur spéciale pour nous déprendre du Kantisme, qui avait fâcheusement substitué une théorie de la connaissance à une théorie de l'être, c'est-à-dire des *objets* de notre connaissance, et pour nous faire rendre pleine justice à l'individu. . . Mais ce qui lui nuit le plus, c'est la prétention qu'ont certains de ses adeptes, de traiter comme nul et non avenu tout ce qui a suivi 1600. Il ne faut pas répéter saint Thomas, il faut dire ce qu'il eût dit s'il avait eu nos connaissances. » Un phare et non une borne, que tel soit saint Thomas.

[3] *Present-day thinkers and the new scholasticism* (Herder Book Company, Saint-Louis et Londres, 1926).

Le thomisme ne doit donc pas rétrécir l'horizon mais l'élargir. Rien ne ressemble moins à son influence logique, que le développement d'une mentalité étroite, inhospitalière, hostile à toutes les découvertes de la pensée moderne. Trop souvent il arrive que sous sa forme didactique le thomisme se réduise à un formulaire stéréotypé qui permet de réfuter avec quelques syllogismes le système d'un philosophe qui a dépensé sa vie à l'élaboration d'une synthèse. Ce procédé est commode qui n'oblige pas à une connaissance personnelle, grâce au prestige du manuel. Qu'importe si l'auditeur ou le disciple s'étonne que — le faux étant l'avant-coureur de la vérité — une philosophie adverse mais de bonne foi ne contienne point des vérités partielles, des beautés fragmentaires qu'un exposé plus objectif saurait mettre en évidence! Il en résulte que le thomisme capable normalement d'inciter la curiosité produit une indifférence prétentieuse et suffisante. Avec cet état d'âme on se dit thomiste sans jamais avoir lu la *Somme* ni un commentaire.

Le vrai disciple doit imiter son maître. Or, saint Thomas ne s'est-il pas imposé la tâche de connaître toute l'antiquité et toutes les doctrines de son époque, à tel point que ses écrits sont si riches d'informations directes, ses pages si remplies d'allusions qu'il est des chapitres de saint Thomas que nous ne pouvons pas comprendre dans l'état actuel de nos connaissances ? Le philosophe doit aimer la philosophie pour elle-même et s'il a l'avantage de posséder une méthode supérieure, une doctrine perdurable, il lui reste l'obligation de s'en servir. Qu'il s'en serve pour comprendre et corriger les courants de pensée.

D'ailleurs, le thomisme aime le nouveau, parce que, connaissant la nature humaine, il tient compte de la diversité. Sans doute, il ne s'agit point en philosophie de faire l'objet comme en art mais de connaître l'objet. Partant, si l'esprit se règle sur une chose qui est déjà, il n'est pas deux façons pour lui d'être conforme à ce qui est. Mais la connaissance humaine, par la fabrication des concepts et la formulation discursive tombe sous la loi de la diversification. Alors il n'est pas étonnant que les déficiences et les étroitesses engendrent des dissi-

dences et des divergences. Le thomisme aime le nouveau qui peut résulter d'une telle occurrence à condition que ce nouveau continue l'ancien et s'ajoute, sans l'adultérer, à la substance acquise.

C'est son universalisme qui donne au thomisme son immense valeur aux yeux de l'Eglise: « L'immense valeur du thomisme, écrit excellemment H. Woroniecki, aux yeux de l'Eglise, consiste précisément en ce qu'il n'est pas la doctrine d'un homme, mais la synthèse de la pensée humaine. Il aurait répugné à saint Thomas de construire une doctrine particulière, qui fût son invention: selon lui, l'oeuvre d'un homme a peu de valeur en comparaison avec l'oeuvre des générations entières. Si donc la doctrine philosophique du Christianisme porte son nom, ce n'est pas du tout au même titre que tel ou tel système philosophique porte le nom de tel ou tel penseur.

« Ce que le thomisme doit avant tout à saint Thomas, c'est cette note de liberté à l'égard de tout particularisme individualiste en matière de pensée philosophique. Car dire thomisme, ne veut pas dire la doctrine de tel homme qui s'appelait Thomas d'Aquin; mais la doctrine du genre humain

élaborée pendant des siècles de réflexion, et approfondie, systématisée, précisée, enfin coordonnée avec les pensées de la foi, par l'intelligence géniale du grand philosophe médiéval. . .

« Faut-il s'étonner que l'enseignement chrétien, en quête d'une doctrine philosophique, se soit arrêté de préférence à celle d'entre elles qui faisait profession ouverte d'universalisme, qui ne voulait pas être oeuvre individuelle d'un homme, mais résultat du travail social des générations?

« La mentalité moderne imbue de particularisme, avec toutes ses conséquences dans le domaine intellectuel et moral, aura encore longtemps de la peine à comprendre cette union intime de la foi avec le thomisme. Incapable de saisir l'universalisme de ce dernier et voyant en lui un système particulariste comme tant d'autres, elle se scandalisera du rôle que l'Eglise assigne avec une persévérance de plus en plus décidée à l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. Souvent encore on déplorera que le catholicisme devienne thomiste.

« A cela nous répondrons: Erreur! C'est le contraire qui est vrai. Ce n'est pas le catholicisme qui est thomiste, mais c'est le thomisme qui est catholique; et il est catholique parce qu'il est universaliste.—Car qui dit universaliste, dit catholique. [4] »

Essayons de présenter rapidement ce qu'il faudrait de longues dissertations pour démontrer d'une manière convenable: l'universalisme thomiste. C'est dans l'idée de l'intelligence qu'il s'avère le mieux. Connaître est une activité immanente, c'est-à-dire qui se consomme dans l'agent. C'est une action qui parfait intrinsèquement la faculté. Dans sa raison formelle, connaître est *devenir*. Pour signifier l'union de l'intelligible avec l'intellect, saint Thomas dit indifféremment *être* (parfois *devenir*) comme Aristote, ou *avoir*, terme qui se rapproche d'un mot d'Augustin. [5] Mais par quoi est spécifié ce devenir? Telle spécification ne peut venir que de quelque chose *d'autre* que le sujet. Cet objet n'est pas considéré comme produisant une modification dans le sujet mais il communique avec lui pour introduire une variation dans les ac-

[4] *Revue Thomiste, Catholicité du Thomisme*, magnifique article de H. Woroniecki, dans le fascicule, d'octobre-décembre 1921.

[5] *In his quae sunt supra animam, idem est videre et habere, ut dicit Augustinus. De diversis Quaestionibus* LXXXXIII, c. 35, p. 3.

cidents qui l'ornent. L'intellect ne devient pas *autre* mais l'*autre* en tant qu'*autre*, *aliud in quantum aliud*. Cela n'est possible qu'*immatériellement*, parce que la matière limitative rend les choses impénétrables. Est-ce donc perdre son être que connaître? Si oui, c'est la victoire de l'intuition bergsonnienne. Mais l'intellection thomiste n'implique point une telle métamorphose. Aucune union matérielle ne peut être aussi intime que celle du connaissant et du connu. Leur union est une totale unité: ils sont plus un que la matière et la forme, *cognoscere et cognitum sunt magis unum quam materia et forma.*

« L'intelligence est une vie, et c'est tout ce qu'il y a dans la vie de plus parfait. » « L'être est double: matériel et immatériel. Par l'être matériel, qui est restreint, chaque chose est seulement ce qu'elle est: cette pierre est cette pierre, et rien de plus. Mais par l'être immatériel, qui est ample et comme infini, n'étant pas borné par la matière, une chose n'est pas seulement ce qu'elle est, elle est aussi les autres êtres en quelque façon. » Ces formules condensent toute la doctrine de l'intellection. Selon saint Thomas, l'intellection n'a rien « d'univoque »; elle

est intrinsèquement diverse selon le degré des êtres doués d'intelligence.

Connaître, c'est connaître quelque chose, qui, pour spécifier mon acte, n'en sera pas produit mais au contraire en sera la norme et la règle. Or, cet objet devra avoir un être extérieur à mon intellection et indépendant d'elle. En connaissant, je m'assujétis à un être indépendant de moi. Bien plus, la vérité pour mon esprit sera sa conformité avec ce qui est hors de lui. S'il admet que l'appétit joue un grand rôle dans la connaissance pratique, le thomisme déclare que, dans la connaissance spéculative dont le développement total constitue la science, ma connaissance est libre de toute connivence du sentiment et de l'action, de toute *ratio boni et appetibilis*. Contre le dévergondage du sentimentalisme et du pragmatisme, il sauvegarde l'objectivité de la science.

Le thomisme subordonne notre connaissance à l'être extra-mental. Il exige que l'intellect soit passif mais d'une passivité qui n'exclut pas toute activité. Au contraire. L'intellection, certes, est passive dans sa cause mais elle procède d'une activité vitale essentiellement spontanée. Elle n'est pas

un « épiphénomène ». L'intelligence n'a rien d'une faculté égocentriste, comme d'aucuns le disent; elle est une puissance éminemment libératrice de l'individualité. Non seulement elle atteint l'être, mais en l'atteignant, elle le devient d'une certaine manière. Immanence et extériorisation, voilà ses deux caractères. C'est le premier qui donne à l'acte intellectuel toute sa perfection. La supériorité de l'intelligence sur la volonté vient de ce que « à parler simplement et absolument, mieux vaut posséder en soi la noblesse d'un autre être, que d'avoir rapport à un être noble qui reste extérieur. »

On pourrait citer bien des textes [6] proclamant que la perfection de la vie et de l'être se mesure à l'immanence des opérations. En voici un, très caractéristique. « Selon la diversité des essences — y est-il dit — les émanations des êtres sont diverses, et, plus une nature est élevée, plus son émanation lui est intime. Dans l'univers, les corps bruts sont à la dernière place, et parmi eux l'émanation ne peut se concevoir que par l'action d'un individu sur un autre: quand le feu produit du feu, c'est

[6] Cf. *L'intellectualisme de saint Thomas*, 1ère partie, 1 vol. in-8, par Pierre Rousselot, s. j. Beauchesne, Paris, 1924.

qu'un corps étranger est par lui altéré, modifié, et transformé en feu. Au-dessus des corps bruts sont les plantes: ici l'émanation procède déjà de l'intérieur, puisque c'est l'humeur intrinsèque à la plante qui se change en semence, et, confiée ensuite à la terre, croît et devient plante à son tour. C'est le premier degré de la vie, puisque ces êtres-là vivent qui se meuvent eux-mêmes à agir, tandis que ceux qui ne peuvent mouvoir que les autres sont totalement privés de vie.- Pourtant la vie des plantes est imparfaite, car, si l'émanation y procède de l'intérieur, peu à peu cependant elle en sort, et l'être qui émane se trouve extrinsèque au premier; l'humeur, surgissant d'abord de l'arbre, devient fleur; puis, c'est un fruit qui, distinct de l'écorce, y reste encore attaché; mais, quand le fruit est parfait, il se sépare complètement, tombe à terre, et, par la vertu du germe, produit une autre plante. D'ailleurs, à y regarder de près, le premier principe de cette émanation était lui-même extérieur, puisque l'humeur intrinsèque de l'arbre a été aspirée du sol par les racines. Au-dessus des plantes, l'âme sensitive constitue un degré de vie plus élevé: l'émanation propre y commence du dehors, mais elle se ter-

mine à l'intérieur, et, plus elle avance, plus elle est intime; c'est que l'objet sensible du dehors imprime sa forme aux sens extérieurs, d'où elle passe dans l'imagination, puis dans le trésor de la mémoire. Or, dans toute la suite de cette émanation, le principe et la fin n'appartiennent pas rigoureusement au même sujet, puisqu'une puissance sensitive ne saurait se réfléchir sur elle-même. Donc la vie est ici plus haute que chez les plantes, et d'autant plus qu'elle y est plus intime. Ce n'est pourtant pas encore la vie parfaite, puisque l'émanation, ici, passe de l'un à l'autre. Donc, le degré, suprême et parfait de la vie, c'est l'intelligence, puisque l'intelligence se réfléchit sur elle-même et se comprend. [7] »

L'esprit, lorsqu'il atteint l'être étranger, s'atteint aussi toujours et nécessairement, voilà le propre de l'intellection. Aristote dit que, de par sa notion même, l'intelligence se perçoit elle-même en tant qu'elle transporte ou conçoit en soi un intelligible; car l'intelligence devient intelligible par cela qu'elle atteint un intelligible.

[7] *Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum, nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Somme contre les Gentils,* C. G. 11

Le devenir qui constitue l'acte cognitif est un véritable achèvement qualitatif de la faculté. Le concept qui se forme dans l'intelligence n'est qu'un moyen nécessaire à l'intellection. On voit donc le processus et sa nature. La vitalité réside dans le sujet et dans la faculté. La spécification, c'est l'objet qui la produit. Partant connaître procède de l'intellect et de l'objet extérieur. Avant de connaître, notre faculté est une virtualité. Abstrait-elle de l'espèce sensible l'empreinte intelligible de l'objet, qu'elle devient dès lors celui-ci. En en formant le concept, elle parfait son identification immatérielle avec lui.

Cet intellectualisme tempéré concilie l'activité, la passivité et la spontanéité intellectuelle. Kant ne conserve l'activité de la connaissance qu'en ruinant son objectivité. Descartes avait bien saisi l'intériorité de la connaissance mais il croyait que la pensée n'atteignait que ses idées. Nous, thomistes, nous disons que l'intellect atteint en lui non pas l'idée, mais la chose même, au moyen de l'idée, la chose dépouillée de sa cangue matérielle. Ce livre est le même être dans mon concept et dans la réalité concrète. Seulement, le bouquin, jouissant entre

mes mains d'une existence singulière, existe dans le concept d'une façon intentionnelle, universelle.

A l'encontre de l'idéalisme absolu, le réalisme [8] thomiste situe l'intelligence au dernier degré dans l'échelle des intelligences parce qu'elle est assujétie à recourir au sens et à cheminer lentement dans la connaissance à force de discours. D'autre part, elle participe à la grandeur de l'acte intellectuel que l'on trouve en Dieu dans sa parfaite plénitude. Réalistes, saint Thomas et Aristote se souviennent que l'homme est un animal raisonnable, c'est-à-dire le plus parfait des animaux mais le plus imparfait des esprits.

Il est un fait premier qui conditionne tout l'intellectualisme de saint Thomas: l'existence de l'Esprit absolu. Quand l'Angélique docteur classe les puissances naturelles, il réserve le dernier rang à celle qui reçoit le plus de l'extérieur. « L'intelligence humaine, écrit-il, peut se connaître, mais le principe de sa connaissance lui vient du dehors, puisqu'elle ne connaît rien sans image sensible. Plus parfaite est la vie intellectuelle des Anges, dont l'intelligence se connaît par soi-même sans passer par rien d'extérieur; cependant, leur vie n'a pas encore la suprême perfection, puisque leur idée, qui leur est intérieure, n'est pourtant pas leur substance, être et comprendre n'étant pas identique en eux! Donc, la dernière perfection de la vie appartient à Dieu, en qui comprendre, c'est être, si bien que l'idée de Dieu, c'est l'essence divine elle-même, et j'entends par idée ce que l'intellect conçoit en soi de l'objet connu. » La plénitude intelligible consiste pour Dieu en son essence par laquelle il connaît tout car elle est participée dans les créatures. Comme aucun esprit créé n'est la ressemblance universelle de tout l'être, l'homme ne connaît que par plusieurs idées. A mesure que l'on s'élève dans les substances supérieures, moins nombreuses mais plus universelles sont les similitudes intelligibles. Moins l'intellect se disperse, plus sa vie est intense.

[8] Cf. *Réflexions sur l'intelligence*, par Jacques Maritain, ch. IX, *Le réalisme thomiste*.

On a qualifié le thomisme de doctrine intellectualiste. L'intellectualisme thomiste comme l'a fait remarquer Sertillanges [9] n'est pas la « déification de l'abstrait » mais la « déification du réel » qui,

[9] Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, Alcan, 1912, t. I, p. 46 sq.

procédant de la Réalité suprême, est suprêmement intelligible. Entre ce qui est intelligible en soi et ce qui est intelligible pour nous, il y a l'écart qui existe entre l'intelligible et le concevable, entre le réel et nous. Un objet peut être impensable mais non inconnaissable, par exemple l'objet du dogme. Tel objet est impensable parce que l'infini ne saurait être capté par nos concepts faits pour le fini. Mais il n'est point inconnaissable, car nous l'atteignons par voie de conclusion, grâce aux faits fournis par les expériences de notre raisonnement. [10] Cette doctrine de saint Thomas nous gratifie du principe d'une méthode très féconde: partir des faits pour les dépasser.

Des gens se demandent si une philosophie, sous le vocable d'un saint, constitue bien une philosophie proprement dite. Ces timorés doivent se rappeler que la discrimination parfaite et précise entre les domaines objectifs des multiples vertus de l'intelligence a été une des conquêtes doctrinales de saint Thomas d'Aquin. Sa philosophie ne s'appuie pas sur une croyance religieuse mais sur les né-

[10] *Sum. theol.*, 1a p., q. 32, a. 1, ad 2.

cessités intelligibles qui s'imposent à la raison. L'objet de la théologie est le donné révélé tandis que le point d'appui de la philosophie est l'évidence de l'objet. Elle vaut parce qu'elle est démonstrativement vraie. Aristote n'était pas chrétien.

D'aucuns opinent que la science proclame la caducité des anciennes métaphysiques. Telle opinion naît d'une confusion. Les sciences positives et la métaphysique ont une sphère propre. L'histoire véridique y révèle-t-elle conflit ? Les sciences physico-mathématiques ne peuvent rien contre elle. Si la métaphysique aristotélicienne a pu souffrir de la ruine de la mécanique, de l'astronomie, de la physique de l'antiquité — il y aurait lieu ici de distinguer — la métaphysique répensée par Thomas d'Aquin n'en a pas été incommodée, attendu qu'elle tire de ces sciences des illustrations et non des principes. De fait, il faut attacher un prix élevé aux disciplines qui ne *servent* à rien, comme la métaphysique. Dépourvue d'utilité pratique, à elle est attachée l'existence même de l'homme, fait pour habiter le monde des esprits. « Métaphysique naturelle de l'esprit humain », a dit Bergson, le thomisme est la philosophie perdurable susceptible

d'enrichissements indéfinis. Elle continue et parfait Aristote qui est toute l'antiquité mais elle assume également la vérité incluse dans Platon, les Juifs et les Arabes. Elle ordonne enfin toute la sagesse chrétienne. Absolument désappropriée, c'est la doctrine de l'humanité. En raison de son universalité et parce qu'elle ne refuse rien du réel, la doctrine thomiste apparaît comme le remède radical au particularisme qui accable l'intelligence. Ainsi que Henri Massis [11] l'a écrit, c'est une arme précieuse pour la défense de la culture occidentale.

Toute période de civilisation est étayée sur certaines idées essentielles, dont l'idée de l'homme et l'idée de la hiérarchie des valeurs. [12] La pensée thomiste peut nous réapprendre dans l'ordre de l'intelligence la docilité au réel et la foi en la vérité. Elle nous offre dans l'ordre de la volonté le sens de la loi et de la liberté. En restaurant l'idée de l'homme, qui s'oppose au pessimisme [13] de Luther

[11] *La défense de l'Occident.*

[12] Cf. Article de Jacques Maritain, dans la *Revue de Philosophie*, mars-avril 1928.

[13] *Trois réformateurs*, par Jacques Maritain.

et de Jansénius et à l'optimisme de Descartes et de Jean-Jacques Rousseau, le thomisme affirme que l'homme a besoin des contraintes sociales. Il résout le conflit de l'individualisme et de la personnalité. Heurt tragique. Après les associationnistes, Freud voudrait que la personne soit un masque conventionnel imposé par la raison et la société. En rappelant les concepts de *personne* et d'*individu*, le thomisme proclame que la Cité chrétienne doit être personnaliste. Il définit enfin la portée de la royauté humaine sur la nature, résumée, depuis la réforme cartésienne, par la domination de la nature matérielle. Le thomisme rétablit l'ordre des réalités que doit dominer le spirituel.

Il n'est donc pas étonnant que des hommes de laboratoire, des juristes, des artistes et des poètes s'orientent vers la philosophie de saint Thomas. Tout un mouvement de spiritualité, ascétique et mystique, ne va pas demander sa substance au néothomisme — mot qui prête à notre doctrine une apparence archéologique — mais à un thomisme intégral, philosophie perdurable de l'humanité.

On objectera peut-être que l'oeuvre de saint

Thomas est une oeuvre d'apologétique. [14] Au contraire, loin d'en vouloir faire l'étai de la théologie, l'Angélique docteur estime que la philosophie a une valeur propre. Elle est indépendante. Elle vaut par elle-même qu'il y ait ou non une Révélation. Mais la Révélation existe. C'est alors le devoir du croyant d'harmoniser sa foi et sa raison et, le cas échéant, de dissiper les conflits apparents. La foi et la raison sont deux foyers de lumières qui peuvent s'unir et se renforcer réciproquement, mais à condition de rester distinctes. Il n'y a pas d'harmonie possible si une des parties composantes perd sa forme particulière. Nul n'est plus soucieux que saint Thomas d'éviter les ingérences indues dans le domaine des autres sciences. Il oublie et sa sérénité et sa patience quand des théologiens demandent à la philosophie des services qu'elle ne peut rendre. Voici un exemple. Aristote avait enseigné l'éternité du monde. Cela est incompatible avec le dogme. Saint Thomas s'est bien gardé d'argumenter contre cette opinion au nom de la philosophie. Pour ses adversaires, son style devient mordant. [15] Enfin, il déclare: *mundum incepisse sola fide tenetur et demonstrari non potest.* [16]

[14] Cf. *La renaissance religieuse*, introduction et conclusion, par Georges Guy-Grand. 1 vol. in-8.—Chez Alcan, 1928, lire *Faut-il revenir au thomisme?* article du Père Joseph de Tonquedec.

Ce soin d'éviter la confusion des méthodes est notoire. Il se place ainsi à mi-chemin du scepticisme fidéiste, redoutant la raison, et des partisans des deux vérités, pour qui une vérité de la foi pourrait contredire une vérité de la raison.

On ne saurait rétorquer que la foi a influencé ses déductions. L'analyse de la philosophie thomiste découvrirait les ingrédients hétérogènes. Saint Thomas n'est pas confus. Sa pensée est cohérente. Lorsqu'il doit écarter Aristote, il n'en appelle pas à la foi mais à quelque principe du Stagirite dont il tire un argument nouveau. Il cherche à faire concorder ses diverses certitudes mais il est convaincu que pour faire l'harmonie entre la foi et la philosophie, il faut commencer par avoir une philosophie, nous voulons dire un système rationnelle-

[15] *Ergo illi qui tam subtiliter eam (repugnantiam mundi ab aeterno existentis) percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia (opusculum de aeternitate mundi, contra murmurantes).*

[16] *Somme théologique*, 1a Pars., q. 46, art. 2.

ment indépendant. L'indépendance est telle que, sans faire crouler cette philosophie, on pourrait la détacher du dogme.

Mais diront quelques esprits superficiels qui se croient des esprits forts: « Le thomisme, qui remonte au XIII[e] siècle, est une doctrine périmée, inutilisable, vaine. » Juge-t-on une doctrine par la chronologie? La plus récente serait la meilleure. La discussion serait inutile si l'on n'avait qu'à consulter les dates. Au fait, n'enseigne-t-on pas encore Euclide, pourtant fort plus ancien que saint Thomas? Si le thomisme satisfait l'esprit, on n'a pas à chercher sa date de naissance. Cette objection de la vétusté repose sur un mythe, comme Spencer en inventa plusieurs, le mythe du progrès fatal, que l'histoire, avec ses régressions pitoyables, dément absolument.

Il faut apprécier le thomisme pour ses mérites intrinsèques. La spéculation y est poussée très loin, mais elle part des vérités du sens commun. Il ne demande pas le sacrifice des convictions personnelles; il les classe, les justifie, les corrige. Ainsi, le cartésianisme bannit tout ce qui n'est pas étendue ou mouvement; le thomisme garde les qua-

lités sensibles. Tous les idéalismes nient l'objectivité de la sensation. Kant met la réalité vraie hors de la portée de la conscience. Bergson et Blondel dénient toute valeur à l'intellection notionnelle. Le thomisme ignore pareils exclusivismes. Les grands systèmes modernes sont des inventions personnelles. Le thomisme, c'est la doctrine de la raison humaine, élaborée par le génie grec, repensée par le génie médiéval et catholique, dont l'impersonnalité universelle peut s'enrichir indéfiniment des découvertes de la science et de la spéculation philosophique.

LE SENTIMENT NATIONAL

EN notre pays où les questions politiques furent longtemps les uniques sujets des discussions idéologiques, c'est un indice révélateur que l'on commence à s'intéresser à des problèmes d'ordre plus général. La définition du sentiment national ou du patriotisme est de ceux-là. Si l'on veut émettre quelques idées claires, l'on se rend vite compte de la nécessité de recourir à la philosophie plutôt qu'à la rhétorique. Or, on a toujours prêché le patriotisme avec les arguments de l'éloquence. Selon les orateurs, il faut aimer la patrie à cause du cimetière voisin, du clocher de fer-blanc, de l'utilité nationale du parti au pouvoir, des ancêtres qui ont défriché notre sol. Si cette argumentation peut préparer la conviction, elle est absolument impropre à fonder, à justifier une action patrioti-

que effective. Les définitions, les précisions, les arguments valables, essayons de les donner rapidement.

On ne saurait trop expliquer avec saint Thomas[1] cette notion de la patrie et du patriotisme aujourd'hui surtout que des idéologies ou des divagations sentimentales cherchent à l'embrouiller. Cette notion n'a rien de commun avec les théories évolutionistes de Herbert Spencer. [2] Celui-ci voit dans le patriotisme un sentiment d'origine barbare qui se mitige et s'épure à mesure que les sociétés deviennent plus industrielles et plus pacifiques.

Dans la famille nous tenons de nos parents non seulement l'être physique et l'existence, mais le développement et l'exercice de nos facultés intellectuelles. Ils sont les principes immédiats de la perfection actuelle de notre être humain. Or, dans la société civile cet être humain reçoit un complément de génération. Maîtres, patrons, chefs complètent l'éducation familiale. La société assure enfin la

[1] R. P. Schwalm, o. p., *Leçons de philosophie sociale*, tome I, pp.. 159 et sq.

[2] Spencer, *Résumé de sa philosophie*, par H. Collins, pp. 482-486.

jouissance paisible des biens procurés par les parents et les groupes privés. L'Etat protège les droits de chacun, maintient la paix, favorise le travail. La société, la patrie parfait donc en nous l'être humain. Elle mérite ce nom de patrie « parce qu'elle est pour nous comme un principe d'être, *secundum quod est nobis quoddam essendi principium.* » [3]

« Les principes de notre être et de notre manière d'agir sont les parents et la patrie desquels et en qui nous sommes nés et avons été nourris. » [4] Il suit de ces similitudes que le patriotisme ressemble à la piété filiale. A nos parents, principes de vie, nous devons en justice, des signes et des actes de respect. Donc, attendu que la Patrie a sa maternité et sa paternité réelles, à notre égard, nous lui devons, respect, soutien, subordination. Il en est ainsi parce qu'elle est pour nous principe d'existence. « *Pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium,* dit saint Thomas.

La piété patriotique est due en justice à la com-

[3] *Summa theol.* IIa, IIae, q. CI, a. 3, ad 3m.

[4] *Nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria a quibus et in qua nati et nutriti sumus.*, ibid., a. 1.

munauté dont nous sommes membres. Comme Cicéron, saint Thomas appelle le patriotisme un culte, *cultus patriæ*. [5] Il ne tombe pas dans l'exclusivisme du patriotisme antique. Le culte de la patrie, il le subordonne à l'amour de la religion. Cette subordination relève l'amour de la patrie dans son objet. « C'est pourquoi le culte dû à Dieu renferme en soi, comme l'une de ses déterminations particulières, le culte dû aux parents et à la patrie. » [6]

Cette relation du patriotisme avec la religion fait que, selon le Docteur angélique, la mort offerte pour la patrie et rapportée à Dieu devient une sorte de martyre. [7]

Le patriotisme est donc un sentiment que la psychologie analyse et un devoir qu'il appartient à la morale de préciser. Il est évident que cette analyse devra tenir compte avec une attention méticuleuse de la situation juridique et de l'état politique

[5] *Loc. cit., passim.*

[6] *Et idea cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus* (ibid., ad 1m) *et patriae.* (a. 2, ad 3m).

[7] *Summa theol.*, IIa, IIae, Q. CXXIV, a. 5, ad 3m.

de la patrie, objet du patriotisme. Malgré leur apparente synonymie, il existe une nuance entre patriotisme et sentiment national. Les deux termes signifient l'amour de la terre des aïeux (*patria,tellus*) et l'attachement au patrimoine légué par les morts. Mais le second implique, avec plus de justesse que le premier, tout un ensemble d'idées qui conditionnent cet amour et cet attachement. Le sentiment national, c'est un patriotisme conscient. L'un n'est parfois qu'une flamme qui tremblotte au vent; l'autre est toujours une lumière inextinguible.

Des philosophes thomistes [8] se sont demandé à quoi tient notre besoin de vivre en société, en Etat, en nation. Voici l'essentiel de leur réponse. Ce sont nos insuffisances — nos potentialités, dit l'Ecole — qui nous poussent à la vie sociale. La nature ayant diversifié les inégalités individuelles et disséminé les moyens d'existence, il faut, pour l'acquisition des biens indispensables à notre vie, la variété du travail et la mise en commun des aptitudes personnelles. Ces carences universelles ren-

[8] Cf. *Elementa Philosophiae scholasticae* (vol. II), par J. Gredt.

dent constante la nécessité de vivre en société. Le besoin de vivre en Etat résulte d'une nécessité semblable. Les individus doivent, pour que de leur activité naisse le bien commun, être dirigés dans la sélection des biens particuliers qui importent à la fin générale. Or, l'universel ne détermine personne avec efficace. Tous les citoyens, d'ailleurs, ne sont pas aptes à juger de la valeur relative des utilités qu'ils désirent. L'Etat a justement pour rôle de préciser tel choix. Saint Thomas ne compare-t-il pas les lois à des organes au service de la fin de la cité? Distinct du précédent d'une distinction rationnelle fondée sur la réalité, le besoin constant et universel lui aussi de vivre en nation est distinct de l'autre, de toute façon, dans certains états composites. On observe qu'il peut se satisfaire, sans préjudice pour la société, au profit même de l'Etat dont la paix repose sur le respect des groupes ethniques qui lui sont soumis. Il tient au fait que l'homme n'a pas seulement besoin qu'on lui indique les biens particuliers, nécessaires au bien commun; il demande, en sus, que des influences lui suggèrent la plus facile manière de concourir à ce

bien. Ici, comme dans la pièce de Lavedan, [9] il y a la manière. Langue, foi, traditions, hérédités, tous ces facteurs favorisent l'accomplissement du bien particulier au bénéfice de l'ensemble.

C'est du mot nation que vient national et nationalité. [10] Or, que signifie nation? D'après le *Petit Larousse illustré*: « nation — réunion d'hommes habitant un même territoire et ayant une origine et une langue communes, ou des intérêts depuis longtemps communs. » La même idée de communauté d'origine qui distingue la nation du peuple s'avère à la définition de Littré: « Réunion d'hommes habitant un même territoire, soumis ou non à un même gouvernement ayant depuis longtemps des intérêts assez communs pour qu'on les regarde comme appartenant à la même race. » Cette définition nous rapproche du concept de nationalité. Littré dit encore: « *nation* marque un rapport commun de naissance, d'origine, et *peuple* un rapport de nombre et d'ensemble ». Il ne faut pas confondre, non plus, la nation avec la race: celle-ci

[9] *Le Prince d'Aurec.*

[10] *Le principe des Nationalités*, ch. I, René Johannet, 1 vol. in-12, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1923.

est un produit physiologique, une variété de l'espèce humaine fixée par l'hérédité, une entité zoologique qui transmet par la génération des qualités physiques et des dispositions morales; celle-là un résultat intellectuel et moral. [11] Quant au terme nationalité, tributaire de l'adjectif national, et dont on attribue l'invention à Madame de Staël, [12] il a deux sens souvent confondus: 1° un sens abstrait juridique, lorsque l'on veut dire qu'en vertu de telle loi ou telle convention un individu ressortit à tel ou tel état; 2° un sens concret politico-ethnographique. Nationalité signifie alors un groupe humain formant ou propre à former un état national. René Johannet [13] qui a analysé la notion de nationalité y a trouvé une quinzaine d'éléments. C'est donc un phénomène complexe dans son ultime concept. Johannet en a donné une définition qui couvre toutes les modalités de la nationalité et qui met bien en relief sa part de virtualité. « Une nationalité, écrit-il, est l'idée d'une personnalité collective, va-

[11] *Cours de Philosophie* de Ch. Lahr, s. j. (23e éd.), t. II, pp. 217-218.

[12] Elle l'aurait employé dans *De l'Allemagne* (1810).

[13] *Op. cit.*, p. 423.

riable d'inspiration, de conscience, d'intensité et de grandeur, relative à l'Etat, soit qu'elle représente un Etat unifié disparu, soit qu'elle coïncide avec un Etat unifié existant, soit qu'elle aspire ou se prête à former un Etat unifié futur, et qui cherche dans des caractéristiques naturelles d'origine, la justification de son identité comme de ses prétentions. » On oppose peut-être trop la nation et la nationalité, car celle-ci a de celle-là tous les éléments, communauté d'origine, de langue, de religion, de traditions, d'intérêts, de sentiments collectifs, moins un certain développement intégral. La nationalité est une nation en germe et la nation est une nationalité épanouie..

L'évolution du droit international [14] et la complication croissante de la vie politique paraissent mettre en désaccord les théoriciens, juristes et philosophes, quand ils tentent d'appliquer leur définition au concret. Rien de plus intéressant que l'étude des diverses théories. [15] Des éléments de la nation, il est clair que le Canada n'a que

[14] *La Société des Nations*, Yves de la Brière, s. j.

[15] Voir dans Johannet, livre troisième, *Les théories*, pp. 187 et sq.

les moindres, dont, par exemple, la convergence des intérêts économiques. D'autre part, notre groupe est celui qui possède le plus d'éléments essentiels. Il a, comme facteur de cohésion puissant, le partage de périls et de souffrances communes. Mais le mot nationalité—nation en germe —est celui qui paraît non seulement le plus descriptif de notre situation, mais encore le plus utile à notre groupe ethnique. Il nous vaut d'être distingué du grand tout canadien que les dernières étapes de notre évolution diplomatique [16] font désigner comme une nation par le droit international codifié à Genève. De plus, il a l'avantage de convenir à notre état politique. La charte de 1867 a fédéré deux nationalités en vue d'un bien commun supérieur reposant sur le bien particulier des associés. Enfin, il nous permet de conserver le mot national et de l'adjoindre aux termes, sentiment, conscience, âme. Les mots vivent. Tels des vivants qui s'ennoblissent en vouant leur activité aux grandes

[16] *La situation internationale du Canada*, par M. Ernest Lapointe.—Dans le *Devoir* du 30 nov. 1927, article de M. Henri Bourassa.—Dans le *Devoir* du 29 oct. 1927, *M. Ewart et l'unité impériale.*

causes, les mots s'enrichissent de l'expressive beauté des idées dont ils sont les signes. Les mandements de Mgr Hubert nous désignent comme une nation. C'est que déjà la conscience nationale est née. Lisez l'histoire depuis 1760. Le vouloir-vivre collectif a dressé la volonté altière de notre groupe contre l'invite mielleuse au lit de Procuste ou l'espoir railleur de nous voir mourir dans l'insignifiance. Tenons donc aux vocables national et nationalité; l'un décrit et précise les phénomènes psychologiques de notre groupe, l'autre définit et détermine notre entité. Nous sommes une nationalité d'origine française et de foi catholique vivant à titre d'associée dans une fédération bi-ethnique, égale dans sa dignité et ses droits à son associée anglo-saxonne.

Le sentiment national prend donc du fait de notre situation réelle un sens canadien-français et un sens canadien. En dissipant les équivoques subversives qui s'insinuent dans l'un comme dans l'autre cas nous aurons suggéré les moyens de développer ce sentiment.

Il se produit actuellement, chez nous, dans l'ordre politique, et comme sous l'action d'une force centripète, un mouvement de concentration où

dominent les tendances à l'unitarisme. Tout particularisme doit disparaître. Chez les uns, cette tendance s'inspire d'un mauvais dessein de domination et chez d'autres, du souci d'une utopique « réconciliation des races ». Les prédicants invitent les Canadiens français à se dépouiller, comme d'une livrée vieux temps, de leur provincialisme. D'aucuns considèrent tout sentiment de race comme une étroitesse d'idées. Plus théoriciens, d'autres font s'opposer à force de dialectique l'intérêt fédéral et les droits des nationalités. Que penser de cette doctrine? L'on imagine ici une opposition fausse objectivement. Le bien commun, en l'occurrence l'intérêt fédéral, se fonde sur le respect des droits des nationalités associées. Rien de plus normal puisque la nature de leur fin spécifie les sociétés politiques. Or, la Confédération est une association de nationalités et de provinces. De même que la société civile a pour fin de suppléer les carences des individus et des familles, ainsi l'Etat fédéral doit suppléer l'insuffisance des nationalités et des provinces. Mais la fin est la mesure des droits. L'Etat fédéral ne peut se substituer aux provinces ou aux municipalités, ni empiéter sur leurs prérogatives. Bien plus,

il n'a de droits que la somme requise pour remplir ses devoirs. Ses devoirs se résument, en vertu de sa mission principale, à maintenir la paix du pays par la protection des droits des provinces et des groupes. L'unitarisme politique oublie aussi que l'Etat fédéral est un état limité dans sa souveraineté par la souveraineté des provinces. Il n'exerce de juridiction immédiate que sur les intérêts généraux du pays. Les Etats provinciaux ont sous leur égide les intérêts à caractère vraiment national. Ainsi l'a voulu la constitution fédérative. D'ailleurs, le danger d'envahissement vient-il des provinces ou du pouvoir central? Les Canadiens français devraient être les derniers à dénoncer le provincialisme, puisque ce sont eux surtout qui ont voulu, en 1864-67, que le Canada fût une fédération et non un Etat unitaire. La tendance provincialiste outrée vient de l'Ouest. Elle résulte du peuplement hâtif des Prairies où les allogènes n'ont avec le sol aucune attache solide. Lorsque, comme dans notre province, le provincialisme est fait de particularisme moral, intellectuel et religieux, l'Etat ne peut que gagner en le favorisant à cause des forces vives qu'il représente.

Les tenants de l'unitarisme ne s'arrêtent point à cette confusion politique. Ils n'aspirent pas seulement à l'unité nationale, — telle unité impliquant fusion va à l'encontre du principe même de l'Etat fédérateur — mais à une véritable unité ethnique. Quel grand jour sera venu quand il n'y aura plus que des Canadiens! A ces gens qui rêvent tout haut nous demandons: deux groupes ethniques vivant au Canada, au profit duquel s'accomplira l'uniformité concrète? Voudriez-vous que les deux races, consentant leur juste part de sacrifices, se livrent à un métissage abâtardissant jusqu'à ce qu'il sorte de l'épreuve une nation nouvelle? C'est une expérience utopique. De l'essai d'hybridation naîtrait une race que ses hérédités contradictoires voueraient à l'impuissance intellectuelle et à la stérilité spasmodique. C'est la chimérique formation d'un peuple dont l'âme double pourrait assimiler deux cultures et deux civilisations. Le dilemne nous acule à une impossibilité d'ordre historique. Le Canadien, c'est celui qui admet les principes de 1864 et qui concourt à l'union nationale, mais dans le respect des diversités naturelles. Ce Canadien peut être ou anglais ou français.

L'unitarisme, qu'il se manifeste dans le domaine politique, national, scolaire, linguistique, est une forme du colonialisme moral. On désigne de ce mot l'influence, intrinsèque ou extrinsèque qui incline un groupement humain au décalque. C'est le grand mal qui défigure les peuples adolescents et les empêche de s'épanouir. En notre situation de nationalité fédérée, c'est le principal obstacle à l'éducation du sentiment national canadien. Cette tâche urgente réclame l'effort de toutes les bonnes volontés. Tel sentiment ne saurait être chez nous une communion à la même identité de traditions ou d'histoire,mais à la même grande patrie, aux mêmes institutions, aux mêmes intérêts politiques. Le premier moyen de le développer semble la restauration de la notion de patrie canadienne. Il faut développer la concordance des intérêts économiques et moraux. Telle politique doit s'inspirer de la justice et de l'équité, sans doute, mais aussi du principe même sur lequel est fondée la confédération. A cette unique condition, chaque province et chaque citoyen s'attacheront à la terre canadienne. Bien plus, ils ne s'attacheront à l'Etat canadien que dans la mesure où la patrie sera une glèbe vrai-

ment maternelle, hospitalière partout à ses fils, et où l'Etat sera un protecteur des intérêts communs et provinciaux.

A cette tâche, notre nationalité s'est consacrée avec conscience et le rôle qui lui fut assigné, elle l'a rempli loyalement. La terre du Canada, jalonnée de croix romaines par notre race, nous l'aimons depuis trois siècles. Ce qui est plutôt en danger chez nous, c'est le sentiment national au sens canadien-français.

A l'inconsistance de notre sentiment national on peut assigner bien des causes. Il faut cependant admettre que la plus efficiente est d'ordre historique. C'est tout notre passé de conquis qui pèse sur notre âme d'un poids bien lourd. Le fatalisme nous répugne. Aussi croyons-nous que, mieux guidée, notre nationalité trop longtemps tenue en lisière aurait secoué sa torpeur. Un sentiment collectif aurait lié les volontés et le patriotisme aurait cessé d'être un thème de cavalcade. Rien d'étonnant que l'individualisme ait dégénéré en neutralité patriotique. Une autre raison, d'ordre psychologique celle-ci, a agi dans le même sens que la première. A partir de 1867, la scène politique fédérale a accaparé

notre meilleure énergie parlementaire. La vanité et l'ambition personnelle aidant, on a pensé que l'action politique à Ottawa servait mieux la nationalité qu'à la législature provinciale. Pourtant n'est ce pas à Québec que notre avenir se prépare comme groupe ethnique? La législation civile, scolaire ou religieuse qui s'y élabore, n'a-t-elle pas sur nous une influence directe? Cette prépondérance politique a eu pour effet d'habituer notre groupe ethnique à considérer le gouvernement fédéral comme l'unique centre de direction nationale.

L'attrait invincible de la politique fédérale et le passé de conquis ont anémié chez nous tout sentiment collectif, en affligeant notre mentalité d'une nonchalance faite de scepticisme amer et de pessimisme débilitant. Que d'âmes inquiètes se demandent même si nous sommes une nationalité! Serait-ce parce que la totale souveraineté nous manque ? Cet élément n'est nullement nécessaire. Plusieurs nationalités peuvent croître dans un même Etat. Certes, la dispersion et la désunion ont pu nous affaiblir. Qu'importe, si la communauté de sang, d'histoire et d'aspirations, n'a pas cessé d'informer notre irrédentisme. Telle est la situation. Mis en

demeure d'opter pour une autre culture,dès le traité de Paris nos ancêtres répondirent: *non possumus*. Leur attitude en 1763 et leur résistance aux instructions de Murray leur valurent l'émancipation de 1774 qui achemina à celle de 1791. Le même geste de défense au coup de force de 1841 leur mérita l'émancipation moins parcimonieuse de 1842, puis celle de 1848 qui prépara l'autonomie de 1867. Chaque victoire consacra son droit. Les pactes et les conventions politiques ont dû reconnaître la voix du sang, jusqu'au jour où l'alliance fédérative fit figurer notre groupe comme une nationalité contractant en toute liberté et munie de droits égaux avec un associé politique. Toute notre évolution proteste contre l'opinion que nous sommes dans ce Dominion une minorité tolérée, protégée, comme celles d'Europe par le traité de Versailles. Nous ne sommes pas une nationalité en devenir qui doit conquérir son droit à la vie. Mieux qu'un phénomène de psychologie collective, notre nationalité est un fait juridique et politique, irrécusable comme le mouvement, admis par les plus hautes autorités du pays et par le gouvernement impérial. La plus sotte aberration serait de nous

croire chez nous des étrangers. Si la charte de 1867 a vraiment fondé un Etat bi-ethnique, une société politique de deux nationalités égales, aucune des deux nationalités contractantes ne saurait disposer pour elle seule de la souveraineté de l'Etat canadien. C'est une souveraineté participée, sans doute, mais au même degré, et dans la même mesure, par les deux nationalités. On dira peut-être, en instance, que le sentiment national canadien suffit puisque l'Etat fédéral est notre grand protecteur et la principale égide de notre entité. Trève d'ergoties. Nous concédons que le fait d'appartenir à l'Etat canadien nous vaut une protection; mais elle est indirecte. La plus puissante sauvegarde d'un vivant, elle est en lui. Les premiers protecteurs, les protecteurs directs et à vrai dire les seuls de notre culture et de notre foi, c'est nous. Et il est clair que l'Etat fédéral ne protègera que ce que nous aurons d'abord nous-mêmes protégé.

Il faut donc développer le sentiment national canadien-français, parce que nous constituons une nationalité. Bien plus, notre nationalité représente un type supérieur de civilisation. Voilà un aspect que l'on oublie parce que nos déficiences apparais-

sent à l'observateur plus considérables que nos qualités. Pour nous bien juger comme groupe social, essayons d'avoir une vue synthétique. Issus des provinces les plus françaises de France, nous avons gardé de la civilisation française les caractéristiques essentielles de sa plus belle époque. Français et catholiques, nous sommes participants aux deux grands courants de vie capables de sauver l'humanité de la mort. Notre enseignement nous permet, pour peu que nous sachions vouloir, d'apporter l'apaisement de l'humanisme à un monde enfiévré d'empirisme. Par delà la Renaissance que l'Eglise a christianisée, la culture gréco-latine nous retrempe aux sources mêmes de l'universalisme. Notre vie nationale prend une semblable signification, grâce à la foi catholique. C'est cette puissance souveraine qui nous indique où trouver et comment maintenir l'équilibre entre les attraits du régime de la fécondité de l'argent et l'affirmation pratique de la primauté des réalités spirituelles. La foi [17] nous persuade que l'ordre suppose la rectification de la volonté par rapport à ses fins et que la charité est une

[17] *La primauté du spirituel*, Jacques Maritain, pp. 111, 112, 115, 135 passim.

loi fondamentale de la cité, la charité, selon saint Thomas, ne contrariant pas la raison mais supposant, au contraire, que la raison demeure toujours « rectrice des actes humains ». Si c'est Dieu qui conduit l'histoire,quel rôle de choix ne jouerait pas une nationalité catholique fidèle à la grâce dans l'accomplissement de sa destinée terrestre, poursuivant sa mission civilisatrice en tenant compte de l'intégrale vérité à laquelle elle a ouvert son âme baptisée! Cette conception de la vie enfante un mode de vivre, dans la cité, la famille, l'école, la campagne, que nous aurions tort de déclarer inférieur alors que des étrangers l'admirent et le louent.

Bien d'autres, depuis Le Play, se sont penchés sur notre vie collective. Aucun ne s'est encore avisé de dire que la fidélité au décalogue est un principe subversif en sociologie. Prenons garde que le contact superficiel avec des groupes où le culte de l'or est l'unique ambition, nous fasse exagérer la paille qui est dans notre oeil et rapetisser la poutre qui obstrue l'orbite du voisin. Nous nous refusons à croire que l'humanité soit soumise uniquement à une mécanique aveugle et que toutes les formules de civilisation soient également heureuses. Une foi

qui, pour se sauvegarder, a le droit et le devoir de tout se subordonner, une culture qui est une des plus belles des temps modernes, c'est à cause de la qualité de ces biens et des intérêts qui en dépendent qu'il faut cultiver et intensifier le sentiment national canadien-français.

Comment l'intensifierons-nous, au point qu'il puisse devenir l'énergie incoercible de notre entité? — Par quelques idées nettes et quelques sentiments subsidiaires. La diffusion de ces idées et le soin de ces sentiments ressortissent à l'élite intellectuelle. On ne saurait trop priser l'action de cette puissance dynamique. [18] Les esprits d'élite qui ont assez de dévouement et d'abnégation pour se plier à une besogne collective, peuvent renover une société. L'histoire nous en fournit la preuve. Des masses d'événements sont déterminées par quelques idéologies. Il en sera de même pour notre avenir. Ceux-là agissent sur un peuple qui réveillent ou suscitent en lui des sentiments cohérents. Or, l'amour

[18] Notons que Lucien Romier attache une importance primordiale à l'action des classes intellectuelle et paysane dans l'oeuvre de restauration qu'il préconise dans son bel ouvrage: *France ou Amérique, qui sera le Maître?*

de la langue maternelle, les attaches avec le coin de terre natale, les institutions juridiques, la foi des aïeux, les fondements de notre droit positif, sont les idées-fortes qui traînent à leur suite le plus riche cortège de sentiments. Telles sont les idées que publicistes, écrivains, orateurs doivent vulgariser pour que le peuple s'habitue à des façons de penser et de sentir conformes à ses hérédités. La fierté semble le sentiment le plus apte à étayer le sentiment national. De ce que nous sommes depuis trois siècles, en Amérique, de ce que nous pouvons être pour l'avenir de l'intelligence et de la religion catholique, notre nationalité a raison d'être fière. Quant au catholicisme, elle comprendra qu'il constitue la plus solide assise de son avenir. Impossible donc que le sentiment national se passe de la pensée catholique. L'indifférence religieuse, une pratique où le mimétisme l'emporterait sur l'esprit de foi, enlèveraient à notre patriotisme un élément qui le précise et le protège.

La défense de notre droit français contre l'envahissement graduel du *common law*, le désencombrement de notre législation alourdie de lois calquées sur des lois d'autres provinces, voilà pour les

juristes, les avocats, les magistrats et les législateurs, une besogne urgente. En effet, les lois figurent parmi les caractéristiques essentielles d'une nationalité. [19] La langue, comme la loi d'ailleurs, illustre la permanence d'une pensée et d'une action. L'idiome national implique l'identique intelligence des fins de la vie, de la conception de l'existence, du prix et de la valeur de l'effort. Les vocables d'une langue, c'est l'âme de la race intellectualisée, enrichie des émotions et des sentiments qui enjolivent les idées revêtues par les syllabes des mots. Mais la langue, illustrée par tous ceux qui la parlent, est surtout défendue par les oeuvres écrites. C'est l'élite pensante qui peut par la littérature, en faisant aimer la figure de la patrie, attacher les âmes au pays laurentien. Si le sens national s'alimente d'idées, il sera pour une bonne part ce que seront les oeuvres de l'esprit. A condition qu'elles soient profondément canadiennes, les manifestations littéraires peuvent enraciner dans les âmes la fierté et buriner dans les intelligences la juste notion de race. Avec l'idée de nationalité et le sentiment

[19] *La défense des lois françaises*, par M. Antonio Perreault.

de la fierté comme centres de convergence, les âmes, sous l'action de l'élite, du milieu moral et de la poussée des instincts vitaux, ne pourront échapper aux disciplines salvatrices que vaut l'appartenance à une nationalité.

Cette nationalité à laquelle nous appartenons par toutes les fibres de notre coeur et par toutes les gouttes de notre sang, c'est à elle d'abord que doit aller, en suivant l'ordre de la charité, toute notre bienfaisance. Le R. P. Janvier, o. p., dont la longue prédication à Notre-Dame de Paris fut un magnifique commentaire de la *Somme* a montré que l'effusion de notre amour est due avant tout à ceux qui sont à proximité de nous.

« Cependant, sur bien des points, nos ressources sont limitées. Quel que soit notre bon vouloir, nous ne pouvons ni nourrir tous les indigents, ni soigner tous les malades, ni visiter tous les captifs, ni instruire tous les ignorants, ni corriger tous les délinquants. Je vous ai dit comment la société chrétienne parait à cette insuffisance des personnes. Quant aux personnes, elles doivent, en matière d'amour comme en matière de bienfaisance, donner la préférence aux êtres qui sont, pour divers

motifs, le plus rapprochés d'elles. Dans leurs évolutions, la grâce et la vertu imitent l'ordre de la nature, ordre établi par la sagesse éternelle. Or, voici l'ordre suivi par les agents de la nature: ils exercent bien plus leur heureuse influence sur les réalités qui les touchent de plus près. Le feu communique plus sa chaleur aux êtres qui entourent le foyer où il brûle qu'au reste de la création. Dieu lui-même répand ses premières faveurs et ses dons les plus abondants sur les substances qui vivent, par leur nature, plus à proximité de lui. La part qu'il fait aux anges vaut mieux que la part des hommes, la part des hommes vaut mieux que la part des animaux. Mais la bienfaisance est l'action de la charité sur les autres, elle doit s'exercer avec plus de coeur et plus de générosité à l'endroit de ceux que la Providence, à un titre quelconque, a placés à côté de nous. Les liens qui nous attachent plus étroitement à nos semblables sont divers, ils sont établis tantôt par la communauté du sang, tantôt par la communauté de patrie, tantôt par la communauté de foi et de religion. Nos familles, notre pays, la société catholique; tels sont les domaines où nous sommes tenus de répandre d'abord

l'effusion de notre amour et d'exercer avec le plus de zèle notre bienfaisance. Soulager avec une spéciale sollicitude ceux qui portent notre nom, ceux qui parlent notre langue, ceux qui partagent notre croyance et nos espoirs; tel est l'ordre. La nature et la grâce protesteraient avec la même énergie contre l'homme qui, indifférent à la misère de sa femme, de ses fils, de ses parents, de ses amis, de ses concitoyens, de ses frères dans le Christ, irait porter son or et ses soins à des inconnus, à des étrangers, à des ennemis, à des païens. Sans doute, il serait contraire à l'esprit de l'Evangile de laisser dans une extrême nécessité des malheureux, fussent-ils éloignés de nous à tous égards, fussent-ils même nos adversaires, pour améliorer sans cesse le sort de nos proches. La gravité de la misère est un élément dont la charité doit tenir un grand compte dans la distribution de ses grâces. Elle ne supporte pas que, négligeant des créatures réduites à la dernière détresse, nous réservions nos bienfaits pour des parents et des amis qui n'en ont pas besoin.

« Ce que j'ai voulu dire, c'est que, toutes choses égales d'ailleurs, nos ressources appartiennent premièrement et davantage à ceux qui sont nôtres. Ce

que j'ai voulu dénoncer, c'est la manie des hommes qui préfèrent toujours les gens du dehors aux gens de leur famille, de leur maison, de leur intimité; qui se montrent durs, insensibles, avares, impitoyables à l'égard des uns, et prévenants, émus, généreux, compatissants, à l'égard des autres; qui n'ont jamais un denier pour les oeuvres chrétiennes ou patriotiques, et qui trouvent des trésors pour les entreprises neutres ou cosmopolites; qui pardonnent tout aux champions du mensonge et du mal et rien aux champions du vrai et du bien. Ils appellent cela libéralisme et largeur d'esprit. Libéralisme bizarre qui ne tient même pas la balance égale entre la foi et l'incrédulité, entre le vice et la vertu; qui assure la meilleure part à ceux qui tiennent à nous de loin et qui la refuse à ceux qui vivent de notre sang et de notre baptême! Libéralisme désordonné qui cache peut-être plus de vanité,plus d'ambition que de miséricorde, et qui est une des grandes plaies de notre temps! Libéralisme, en tout cas, formellement réprouvé par les leçons comme par les exemples de Jésus, notre Docteur, notre modèle et notre Dieu. Si quelqu'un a paru exempt des préjugés de sectes, de castes, de races, de nationalités,

c'est lui. Si quelqu'un a marqué au fer rouge l'étroitesse des pharisiens qui maudissaient tout contact avec les Gentils, avec les publicains, avec les Samaritains, avec les Chananéens, avec les pécheurs, c'est lui. Si quelqu'un a ouvert le Temple aux Grecs, aux Romains, aux Barbares, c'est lui. Si quelqu'un a rompu avec l'exclusivisme d'Israël c'est lui. *Ecce homo.* Il a été l'Homme par excellence, l'homme que passionne tout ce qui est humain. Et pourtant, il s'est toujours souvenu qu'il avait une mère, une patrie, des apôtres, des disciples, des amis à qui il devait ses premières et ses plus précieuses grâces. Avant d'offrir aux étrangers son royaume de lumière et de gloire, il y a fait pénétrer Marie, la créature prédestinée dont il tenait son sang. Avant de communiquer son coeur aux inconnus, il l'a communiqué aux pêcheurs attachés à ses pas et à sa personne. Avant de guérir les plaies des Gentils, il a guéri les plaies d'Israël. Avant d'être le Sauveur de l'humanité, il a voulu être le Sauveur de sa mère, de son peuple, de sa race, de sa patrie. Ses apôtres ont réglé leur doctrine et leur conduite sur sa conduite et sur sa doctrine, saint Paul, par ses actes et par son enseignement, nous a

prescrit de faire du bien à tous, mais de le faire premièrement et surtout à nos frères. « *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, præsertim ad domesticos fidei.* » Cette parole résume l'Evangile en cette matière et prouve que l'ordre de de la bienfaisance suit l'ordre de la charité. »

Le développement du sentiment national est une question d'éducation. Il commence, à l'école, par la juste idée du drapeau que l'on inculque au bambin, afin que plus tard le drapeau ne soit pas une simple guénille bariolée. L'idée du drapeau bien comprise, on lui apprend à le saluer, puis à distinguer celui de son pays d'avec le drapeau du voisin. Ces notions très simples sont à la base de la formation civique. Mais nous croyons que le développement du sentiment national est avant tout la tâche de l'élite, de ceux à qui le talent, la situation, l'influence imposent des devoirs spéciaux. A eux de se convaincre des motifs décisifs de la survivance. La survie n'est soumise à aucun déterminisme. Si le grand homme par sa claire vision de l'avenir peut orienter la vie nationale, si le milieu économique est capable de modifier la hiérarchie des facteurs de victoire, il reste qu'avant tout c'est la volonté collective qui sauve les nationalités. Or, la volonté a besoin de la direction de l'intelligence. Tenons compte de toutes les directives. N'allons pas oublier cependant que la justice sociale entre les générations nous impose, avec la force d'un impératif catégorique, le devoir de transmettre à ceux qui viennent, avec une énergie multipliée, le vouloir-vivre collectif. L'accroissement du patrimoine matériel, nous y sommes tenus. Nous ne sommes pas exemptés d'augmenter l'héritage moral dont une autre génération sera l'usufruitière. Elevons encore notre pensée. Afin que l'effort requis soit sans intermittence, nous songerons à la finalité suprême des nations et de notre nationalité en particulier. Si nous trouvons bienfaisant, au milieu d'un monde asservi à la matière ,le rôle de témoin de la Vérité, travaillons à notre épanouissement intégral par le développement du sentiment national canadien-français.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGE
Introduction	7
Saint Augustin	11
Saint Thomas	31
William James	53
De la conversion	103
Jacques Maritain	119
Etienne Gilson	137
Réflexions sur le thomisme	151
Le sentiment national	181

FINI D'IMPRIMER
LE
23 MARS 1929
POUR
LA LIBRAIRIE D'ACTION
CANADIENNE-FRANÇAISE
PAR
ARBOUR ET DUPONT LTÉE
IMPRIMEURS-ÉDITEURS
MONTRÉAL



BASTIEN

ITINERAIRES PHILOSOPHIQUES