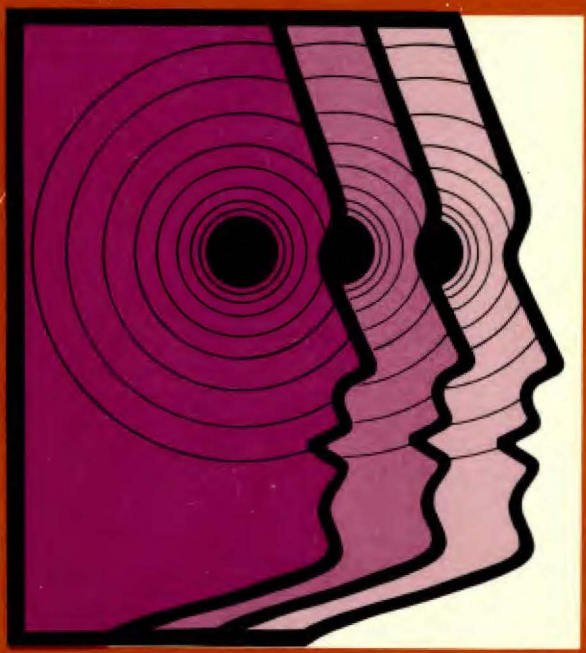
Hermas Bastien

VISAGES DE LA SAGESSE



les ÉDITIONS PAULINES

VISAGES DE LA SAGESSE

Hermas Bastien

Visages de la Sagesse

Éditions Paulines & A. D. E.

ISBN 0-88840-434-4

Dépôt légal — 4e trimestre 1974

Bibliothèque nationale du Québec.
Bibliothèque nationale du Canada.

© 1974 Editions Paulines, 3965 est, boul. Henri-Bourassa,
Montréal H1H 1L1, Québec (Canada).

Apostolat des Editions, 46-48, rue du Four, Paris VIe.

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés.

À
ma femme,
mes trois filles,
mes onze petits-enfants.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

A. LIVRES

Les eaux grises (poèmes), Editions du « Devoir », 1919.

Les énergies rédemptrices, Bibliothèque de l'Action française, 1923.

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

Itinéraires philosophiques, Librairie d'Action française (Prix d'Action intellectuelle) 1929.

La défense de l'intelligence, Editions Albert Lévesque, 1932.

Témoignages, Editions Albert Lévesque, 1933.

Conditions de notre destin national, Editions Albert Lévesque, 1937.

Le bilinguisme au Canada, Editions de L'A.C.F., 1938.

Olivar Asselin, Editions Bernard Valiquette, 1938.

L'Ordre hospitalier de Saint-Jean-de-Dieu au Canada, Editions Lumen, 1948.

Psychologie de l'apprentissage pédagogique, Editions Lidec, 1951. (Traduction italienne : Brescia, 1954 ; traduction portugaise : Lisbonne, 1962.

Philosophies et philosophes américains, Editions Lidec, 1959.

La motivation et l'apprentissage, Editions Lidec, 1964.

Ces écrivains qui nous habitent, Editions Beauchemin, 1969.

Pour l'amour du Québec, Choix de textes de Marie-Victorin, Editions Paulines, Montréal, 1971.

Le milieu et l'apprentissage, Editions Paulines, 1973.

B. BROCHURES

L'Armée, école d'hommes, Montréal, 1943.

Les méthodes scientifiques dans l'éducation, Légion canadienne, 1945.

C. OUVRAGES EN COLLABORATION

Prix, concours et aide à la recherche (pp. 425-437), Semaine d'histoire du Canada, première session, 1926.

L'américanisation par la philosophie (pp. 41-69) dans *Notre américanisation*, Editions dominicaines, 1937.

Le désordre actuel (pp. 30-52) dans *Pour une société chrétienne*, XVIe session des semaines sociales, 1939.

Le mystère de la connaissance (pp. 55-93), L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, Neuvième session, Québec, 1941.

Un savant et son œuvre : Marie-Victorin (pp. 11-27), Vol. III, *Douze conférences*. Club littéraire et musical, 1942.

Emile Nelligan, poète génial (pp. 25-40). *Courtes biographies canadiennes*, 1951.

Jules Fournier, journaliste et fine lame (pp. 3-21). *Courtes biographies canadiennes*, 1953.

Le conte et la nouvelle, Cahiers de l'Académie canadienne-française, 3.

Essais critiques, 1958.

Section historique et géographique propre au Canada (avec Raymond Brisebois), *Dictionnaire usuel du français moderne*. Mame, Hatier (Paris) Lidec, Montréal, 1967.

Edouard Montpetit, Cahiers de l'Académie canadienne-française, 14. *Profils Littéraires*, 1972.

Le concept de culture, Travaux et communications. Cahiers de l'Académie des sciences morales et politiques, 1973.

Avant-propos

L'auteur de L'Enseignement de la philosophie[1] *ne visait pas à faire œuvre d'historiographe. Un peu pragmatique à cause de sa fréquentation avec William James à l'occasion de son doctorat, peut-être voulait-il simplement inventorier les fleurs et les fruits de notre philosophie. Aussi expliciter certaines appréciations, celle, entre autres, du cardinal Villeneuve :* [2]

« Où sont les travaux vraiment personnels qu'on puisse montrer en regard de la production de la science européenne, et, pour nous, de la pensée française ? Où sont nos docteurs dont les oracles laissent tomber une traînée de lumière ? Où sont nos auteurs qui auront le droit de passer à la postérité ? Où sont nos vrais maîtres, en un mot, les hommes, comme on dit, dont le métier est de penser ? Il en est quelques-uns, on les compte sur une main et il reste des doigts, à peu près en chacune des Facultés universitaires. Je ferai les aveux qui me sont les plus pénibles. En théologie, je trouve beaucoup d'essais, nous avons quelques esprits bien formés ; je ne connais à la vérité qu'un auteur, dont la modestie reconnaît les limites de son œuvre, mais que nous devons estimer un maître, Monseigneur Louis-Adolphe Paquet. En philosophie, je cherche ; le maître est à venir . . . »

Compte tenu des excellents travaux de médiévistes franciscains de chez nous, à Quarrachi, Mgr Camille Roy maintenait dans l'édition de 1942 le jugement consigné dans son Histoire de la littérature *de 1939 : « La pensée canadienne ne s'est guère appliquée encore à une étude spéciale et originale*

1. 1 vol. 220 pages. Editions Albert Lévesque, (1936).
2. *L'Université, école de haut savoir et source de directives sociales*, conférence de S. E. le cardinal Villeneuve, au Cercle universitaire de Montréal, p. 10, *Le Document*, l'Imprimerie populaire, 1934.

des problèmes philosophiques. Absence de haute culture, absence de climat intellectuel, indifférence à l'endroit de la recherche et du travail personnel, tout cela causé en grande partie par une organisation universitaire très insuffisante ; telles sont, croyons-nous, quelques-unes des raisons de notre stérilité philosophique. »

L'enseignement de la philosophie dans nos universités depuis plus de cinquante ans (il fut organisé en 1920, dans le cas de l'Université de Montréal) contribua à produire quelques conditions plus propices à la spéculation. Il fallut d'abord créer, puis enrichir graduellement le milieu. Encore que les élèves soucieux de parfaire leurs études philosophiques furent au début très clairsemés, les premières soutenances publiques dénotèrent une curiosité insoupçonnée : se pencher sur John Dewey, Sigmund Freud et William James, voilà trois indices d'une mutation réelle. C'en était fini de l'esprit passéiste qui faisait de notre philosophie une philosophie atavique toujours conduite sur le mode de la défense et de l'illustration.

Cet élargissement de la mentalité, les étudiants le devaient à la présence d'un maître qui a trop peu écrit[3] *; il préférait éveiller les esprits, étendre les horizons, ouvrir des voies nouvelles. Je revois encore le Père Ceslas Forest, O.P. à sa chaire d'histoire de la philosophie où il nous a fait comprendre Descartes et les modernes. C'était à l'époque où Jacques Maritain et surtout Etienne Gilson donnaient chaque année des cours sous les auspices de la Faculté et des conférences publiques à la bibliothèque Saint-Sulpice que* Le Devoir *reproduisait à pleines pages. En un milieu où la philosophie avait toujours été l'affaire exclusive des clercs, il me souvient que la présence de ces philosophes laïques faisait battre un peu plus vite bien des cœurs juvéniles.*

Rosemonde Gérard a raconté qu'Edmond Rostand allait souvent à un petit étang sans prendre jamais de poisson et à la forêt de Compiègne sans jamais tuer un lapin. Le poète, raconte-t-elle, lorsqu'il s'asseyait avec sa ligne à la main, oubliait d'y mettre une amorce. Lorsqu'il partait avec son fusil

3. *Vingt-cinq ans de philosophie à l'Université de Montréal,* pp. 9-29. *Activités philosophiques,* Le Centre de psychologie et de pédagogie, Montréal, 1945.

sur l'épaule, il oubliait d'y placer une cartouche. A la chasse, à la pêche, il croyait aller. Le poète allait simplement à la gloire.

Quant à lui, le Père Forest oubliait les syllogismes en barbara, les arguments apologétiques, les ergo est absurdum *de l'enseignement classique. S'il n'a conduit aucun de ses disciples à la gloire (il était assez fin et narquois pour laisser à ses successeurs cette noble ambition), il a procuré à quelques-uns le grande joie de connaître et de comprendre.*

La jeunesse étudiante actuelle, me dit-on, suit d'autres pistes que le thomisme, pour nous clarté illuminant le cosmos des idées. Vouloir tout embrasser en un système cohérent ne nous empêchait pas d'explorer les voies de traverse et les menus raccourcis de la pensée. Au moins nous n'avions pas à nous demander : « D'où venons-nous ? » ni : « Où allons-nous ? ». Si nous ne sommes pas allés très loin, ce n'était pas dû au manque de souffle, mais à l'impossibilité pour un laïc de faire carrière dans l'enseignement de la philosophie. L'évolution a changé tout cela pour les jeunes d'aujourd'hui. Comme les aînés se réjouissent de leur sort !

Quand ils s'interrogent sur la Sagesse, ils lui découvrent une ressemblance avec la Vérité. En sommes-nous les seuls possesseurs, et la Vérité que nous possédons est-elle toute la Vérité qui prend la coloration de l'âme comme le liquide la forme du vase ? Il en est de même de la Sagesse — celle des maîtres, celle de l'action, celle du cœur — dont la conquête toujours à recommencer laisse perplexe, comme le remarque si bien Etienne Gilson[4] *: « Un homme de soixante-quinze ans devrait avoir bien des choses à dire sur son passé, mais quand on l'invite à en parler, s'il a vécu en philosophe, il s'aperçoit aussitôt qu'il n'a pas de passé. Un problème s'est posé pour lui dès le temps de sa jeunesse, ce problème se pose encore, et bien que peut-être il en connaisse mieux aujourd'hui les données, il n'en est jamais sorti. »*

Aux jeunes maintenant de justifier leur ascension par des œuvres sans lesquelles on montre beaucoup de prétention ou d'outrecuidance en se dénommant philosophes. Le devoir de

4. *La Philosophie et la Théologie,* p. 11, Fayard, Paris, 1960.

ceux qui reprochaient à leurs devanciers de se consoler en disant que la philosophie se portait chez nous aussi bien que le théâtre ou le roman, est de faire éclore la pensée philosophique par une ascèse et une audace capables de nous débarrasser de notre peur.

Première partie

La sagesse des maîtres

1

Thomisme et psychologie pédagogique

Les péripatéticiens commençaient toujours leurs commentaires des œuvres d'Aristote par des éloges qui paraissent parfois outrés. Cependant, les auteurs non scolastiques ne sont pas moins enthousiastes. Darwin [1] admire l'esprit d'expérimentation du Maître au point de déclarer qu'auprès de lui Linné et Cuvier ressemblent à des écoliers. La psychologie expérimentale, selon C. S. Myers [2], ne peut être appelée *nouvelle*, parce que « l'expérimentation en psychologie est, pour le moins, aussi ancienne qu'Aristote ». « La psychologie scientifique, écrit I. Dunlap [3], n'est pas une invention nouvelle ; c'est l'évolution logique de la psychologie ancienne, qu'elle ne peut manquer de supplanter et qui résume les travaux des psychologues, depuis Aristote jusqu'à nous ». « Il faut dire, affirment Baldwin et Stout [4], que la psychologie, en tant que science systématique des processus psychiques et de leurs conditions, commence à Aristote. Sa contribution en cette matière est importante et permanente... Sans exagération, on peut affirmer qu'Aristote a fait pour la psychologie plus que n'importe qui ».

Ebbinghaus [5] écrit : « La merveilleuse puissance d'Aristote a construit la psychologie comme un édifice qui peut, très avantageusement, supporter la comparaison avec n'importe quelle autre science de l'époque. »

J. Ward [6] : « Le *De Anima* marque la naissance de la psychologie en tant que science distincte... Nous pouvons appeler le *De Anima* une psychologie objective. »

1. Darwin, C. *Life and Letters*, vol. 3. p. 252.
2. *A text-book of Experimental psychology*, p. 1, Cambridge.
3. *The Elements of scientific psychology*, p. 7. Saint-Louis, 1922.
4. *History of Psychology*, p. 60, Londres, 1913.
5. *Abriss der Psychologie*, p. 9, Leipzig, 1912.
6. *Psychological Principles*, pp. 2 et 4, Cambridge, 1920.

H. Piéron[7] : « A Platon qui se réfugie dans le monde des idées, succède Aristote qui ouvre les yeux sur le monde de la nature, et, dans son effort de science universelle — encore, bien entendu, tout pénétré de métaphysique — envisage la psychologie à côté de la physiologie et de la physique, et recueille nombre de faits, qui seront repris plus tard par la psychologie scientifique. »

Ces multiples citations attestent en quelle haute estime on tient les travaux psychologiques d'Aristote, comment on salue en lui le père et le fondateur non seulement de la psychologie rationnelle, mais encore de la psychologie empirique.

La psychologie aristotélicienne ne se résume pas au *De Anima*, mais se trouve éparse dans tous les livres sur les êtres doués d'un principe intrinsèque de mouvement. La philosophie n'était pas, pour Aristote, l'étude des causes ultimes, mais une encyclopédie où se développaient toutes les sciences, de la métaphysique à la météorologie. Il traite de l'âme en général et des opérations communes à tous les vivants dans les deux premiers livres du *De Anima*[8]. Il s'occupe des opérations et des facultés propres aux animaux dans les livres deuxième et troisième. En d'autres écrits, il parle de la mémoire, de la sensation, du sommeil et du mouvement des animaux. Quant aux opérations qui caractérisent l'homme, il les étudie dans le livre troisième du *De Anima* et dans le traité *De la mémoire* et *De la réminiscence*. Ailleurs, il traite de l'anatomie animale (*Des parties des animaux*) et de la psychologie comparée (*Histoire des animaux*).

Sur l'extension de la psychologie, deux opinions extrêmes : celle de Platon, selon laquelle le psychologue doit étudier uniquement l'idée abstraite de l'âme ; celle des philosophes naturalistes, pour qui la psychologie doit s'occuper de chaque âme en particulier. Aristote adopte une attitude moyenne : étudier le concept générique d'âme sans omettre les diverses espèces d'âmes. On comprend cette position, si l'on se rappelle sa théorie des universaux et que, d'après lui, les individus ne sont pas objet de la science mais seulement les genres et les espèces. En admettant la multiplicité des espèces animales et végétales, il reconnaît la nécessité d'étudier scientifiquement chaque espèce pour constituer une science complète du monde des vivants. Or Aristote ne traite que de l'âme en général dans le *De Anima* ; il s'ensuit donc que le philosophe n'inclut pas en ce traité toute la science de l'âme.

7. *Psychologie expérimentale*, p. 3, Paris, 1927.
8. Bastien, Hermas, *Psychologie de l'apprentissage*, Montréal, 1951.

L'école ionienne réduisait la psychologie à l'étude de l'organisme et de ses fonctions ; l'Ecole platonicienne, au contraire, affirmait que les opérations psychiques relevaient exclusivement de l'âme. Entre ces deux attitudes matérialiste et spiritualiste, Aristote prend une position modérée quand il affirme que certaines opérations appartiennent à l'âme seule et que d'autres procèdent des deux éléments unis : l'organisme. Il en conclut que la psychologie doit s'occuper de l'âme et du corps, et, partant, qu'elle n'est pas une science métaphysique et doit, au contraire, être rangée parmi les sciences naturelles. Elle comprenait alors ce que comprennent aujourd'hui les sciences biologiques (scientia de rebus animatis). Partant, la psychologie d'Aristote, — science des êtres animés — ne saurait être toute rationnelle, comme elle l'est dans le *De Anima*. L'objet, l'extension et la méthode y sont délimités à la moderne.

La deuxième partie du premier chapitre du *De Anima* est consacrée à l'affirmation que la psychologie est une science naturelle. En voici l'argument : toutes les opérations animiques sont des fonctions d'organes matériels ou des fonctions qui exigent le concours des organes. Or, l'étude du corps, des organes et de leurs opérations appartient à une science naturelle. Donc, la psychologie est une science naturelle et non une science métaphysique, attendu que celle-ci fait abstraction de la matière. Aristote insiste et revient sur cet argument qu'il confirme en distinguant entre la manière de procéder physiquement, selon la méthode expérimentale, et logiquement, c'est-à-dire d'une manière à priori, rationnelle. Ce raisonnement s'applique à l'âme spirituelle, car Aristote précise sa pensée en déclarant qu'il appartient aux philosophes naturalistes de traiter de toutes les âmes qui sont unies à la matière. Dans le livre II de la *Physique* ne démontre-t-il pas que la philosophie naturelle peut et doit traiter de la matière et de la forme d'un être ? D'après Aristote, la science de l'âme doit aussi s'occuper du corps et, comme le corps est l'objet de la

philosophie naturelle, il s'ensuit que la psychologie entière, y inclus la psychologie humaine, est une science naturelle.

Le *De Anima* expose les problèmes qui relèvent de la psychologie. Le premier problème est celui de la nature des choses. Ce mystère de l'être, la psychologie ne le peut percer que d'une façon indirecte, par la voie des propriétés et des facultés. Avant d'étudier l'âme humaine, la psychologie doit résoudre le problème des facultés spirituelles et organiques. C'est par la conscience que nous atteignons nos opérations et par le sens que nous atteignons les opérations des autres. Encore faut-il recourir aux objets. Aristote adopte une position mitoyenne en accordant une valeur égale à l'expérience externe, contre Platon, et à l'expérience interne, contre l'Ecole des sophistes. Sa méthode ne saurait être exclusivement naturelle en psychologie. Qu'il soit féru d'à priori, que sa science de l'âme soit tissée de syllogismes, rien de plus faux. Il condamne dans le *De caelo*, les platoniciens parce qu'ils s'éloignent de l'expérience. Dans le même traité, il fustige les pythagoriciens qui violentent les faits évidents. Il ose dans la *Physique* dire qu'il y a « une espèce d'infirmité mentale à discourir à priori dans les sciences naturelles et à abandonner l'expérience ». Celui qui a écrit cinquante volumes de zoologie, et qui se réfère à des figures anatomiques dans *Historiæ animalium* et *De partibus animalium* ne saurait être si fervent de l'à priori.

La psychologie d'Aristote est profondément imprégnée de physiologie. Les Anciens distinguaient quinze facultés d'ordre sensitif et d'ordre intellectif, parmi lesquelles douze étaient organiques. La physiologie péripatéticienne doit donc accorder une très large part à l'expérimentation. Cette tendance n'a rien d'accidentel ou de passager ; elle découle de sa conception de la science de l'âme et de la structure du monde psychique. Saint Thomas affirme que « le propre d'Aristote a été de ne s'écarter jamais de l'expérience ». Kant va plus loin : « Aristote peut être considéré, dit-il, comme le chef des empiristes. » On ne saurait nier l'orientation doctrinale des œuvres psychologiques d'Aristote, mais à côté de chapitres d'un empirisme radical, il en est d'autres où métaphysique et données de l'expérience chevauchent. Cela tient au fait que le Maître ne distingue pas entre les deux psychologies : rationnelle et expérimentale. Sa position prouve que les origines de la psychologie expérimentale se situent dans l'antiquité. Bien qu'on ne doive pas surestimer les résultats durables des recherches expérimentales d'Aristote, on y reconnaît l'objet, la méthode, l'orientation et l'esprit général qui caractérisent la psychologie scientifique moderne.

Entre 322 et le XIIIe siècle

A la mort d'Aristote (322), Théophraste hérita non seulement de la chaire du maître, mais aussi de l'esprit d'investigation positive et de la prédilection pour l'étude des êtres vivants ; il a laissé une *Histoire des plantes*, la première œuvre de botanique transmise par l'antiquité. Il ne négligea point, cependant, les autres chapitres de la psychologie, mais les traités que Diogène Laërce lui attribue se sont perdus, sauf deux ouvrages : les *Caractères* et les *Sentiments et les choses sensibles* ; le premier, traduit en plusieurs langues modernes aux 19e et 20e siècles, le second, appelé *De Sensu et Sensibilibus*, contenant les opinions des prédécesseurs sur la sensation.

Le deuxième successeur d'Aristote, Strabon de Lampsaque, s'intéresse aux sciences naturelles, mais aussi à la psychologie. Des autres chefs de l'Ecole aristotélicienne, nous savons qu'ils se sont beaucoup intéressés aux questions morales. Deux médecins : Hérophile et Erasistrate, en étudiant le système nerveux, ont influé sur la psychologie par leur théorie sur le rôle du cœur et sur la localisation des facultés. Erasistrate est le fondateur de la *théorie des esprits*. Aristote faisait du cœur le centre de la vie psychique, mais voici que d'aucuns opinent que les facultés principales ont leur siège dans le cerveau. La psychologie prend alors un caractère physiologique en cherchant des explications psychiques dans les sciences biologiques. On y rencontre souvent des allusions aux problèmes de la psychopathologie, sous l'influence de deux autres illustres médecins : Avicenne et Averroès.

Durant cette période, la psychologie a conservé la méthode empirique, mais l'empirisme en est surtout un d'érudition et non le résultat de connaissances acquises directement et par l'expérimentation. Mémésius d'Emèse est l'auteur d'un ouvrage révélateur : *De la nature de l'homme*, traduit en latin au

XIe siècle, par Alfan, médecin de Salerme et abbé du Mont-Cassin. Au siècle suivant, paraît une nouvelle traduction qui répond au concept aristotélicien, d'après lequel la psychologie doit étudier toutes les fonctions de l'être vivant.

De ces indications éparses découlent les conséquences suivantes :

1. Entre 322 et le commencement du XIIIe siècle, la psychologie reste pénétrée de l'esprit d'expérimentation.

2. Le caractère scientifique qui distingue la psychologie de cette époque est la tendance à utiliser les données positives de l'anatomie, de la physiologie et de la psychiatrie de ce temps.

3. La psychologie se sépare des sciences zoologiques et botaniques, et s'occupe plus exclusivement de l'homme.

4. Il est vrai, dit M. Barbado, O.P.[9], que la psychologie, comme d'ailleurs la plupart des autres sciences, fit peu de progrès durant ces siècles ; mais, fort heureusement, elle ne s'égare point en discussions imaginaires, en futiles bavardages. Si, de notre point de vue du XXe siècle, nous la jugeons bien faible et bien pauvre — nous allions dire « rachitique » — songeons que le tronc des sciences positives, auquel elle adhérait comme le lierre s'attache à l'arbre, ne lui fournissait point une sève abondante. Cette sève elle-même était appauvrie, contaminée par quantité d'erreurs : comment pouvait-elle infuser la vie ? En outre — disons-le à la décharge de nos prédécesseurs, — on peut, l'on doit appliquer à la collectivité humaine l'aveu que saint Thomas faisait tristement à la fin de sa glorieuse carrière scientifique : « L'entendement humain vit dans la déception plus longtemps qu'il ne vit dans la connaissance de la vérité après de longues études. »

Albert le Grand et Thomas d'Aquin

La psychologie conserva cet esprit d'expérimentation jusqu'au XIIIe siècle. Cependant, elle fit alors peu de progrès.

9. Barbado, M., O.P., *Introduction à la psychologie expérimentale*, ch. x. pp. 177-190, P. Lethielleux, Paris, 1931.

Tant que l'influence aristotélicienne se résuma à une orientation, elle ne souleva pas de polémique. Quand les philosophes espagnols traduisirent les œuvres d'Aristote et, découvrant l'immense trésor doctrinal, décidèrent de les faire connaître dans les milieux latins, la situation changea. La réaction fut d'une telle violence que la psychologie d'Aristote faillit disparaître. En effet, il ne s'agissait plus de quelques thèses que les Ecoles apprêtaient à leur guise, ni d'un esprit empirique que les Maîtres interprétaient à leur volonté, mais de tout un système, ordonné, articulé, cohérent, qu'il fallait ou accepter avec toutes ses exigences logiques ou rejeter en bloc, au risque de rester dans un libre examen stérile. La défiance, voire l'hostilité, s'alimentaient à la routine, à l'inertie, à la passion. Dans les milieux catholiques, tout devenait une arme contre Aristote : disputes, intrigues, mesures disciplinaires de Rome et condamnations épiscopales de Paris et de Cantorbéry.

Alors surgirent deux Maîtres qui, planant au-dessus des passions très peu scientifiques, résolurent d'imposer l'aristotélisme : Albert le Grand et son disciple Thomas d'Aquin. Ces deux penseurs sont les chefs de file de tout un courant psychologique où d'autres écrivains aussi se distinguèrent : Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais, saint Bonaventure, Roger Bacon, Mathieu d'Acquasparta. A la vérité, le lecteur moderne habitué à des statistiques, à des comptes rendus cliniques, à des représentations graphiques, peut trouver bien maigres les données scientifiques sur lesquelles les psychologues du moyen âge étayaient leurs conclusions. Qu'il ne confonde pas les conclusions, qui ne sauraient être acceptées d'emblée, avec l'esprit qui guidait les recherches. La technique qu'ils ont suivie n'est-elle pas celle que les modernes considèrent comme la plus féconde ?

En plus des commentaires sur le *De Anima, De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia, De Somno et Vigilia, De Motibus animalium, De Juventute, De Animalibus, De Plantis* ; en plus des opuscules intitulés *De Morte et Vita, De Natura et Origine animæ, De Intellectu et Intelligibile*, etc., Albert le Grand a laissé un traité original, *Summa de Homine*, qui, dans l'édition Vivès, forme un volume grand in-quarto de sept cents pages. Quant à Thomas d'Aquin, qui s'est surtout consacré à la théologie, il recourt sans cesse aux concepts psy-

chologiques, même dans les problèmes les plus métaphysiques. Il a commenté les principaux traités aristotéliciens. De plus, dans la *Somme théologique* et dans la *Somme contre les Gentils*, dans les *Questions disputées* et dans le *Commentaire sur les sentences*, nombre d'articles sont d'ordre psychologique. La psychologie, en passant par l'entendement de ces deux maîtres, est décantée. Le style aride d'Aristote et l'écriture indécise de leurs prédécesseurs immédiats se parent de lucidité, de limpidité, de profondeur, même d'élégance. Ces deux maîtres, non des créateurs de théories psychologiques, sont des rénovateurs et des continuateurs.

Toutefois, ils ne font pas preuve de servilisme et, sur certains points, l'attitude d'Albert le Grand est plus nette que celle de son disciple. Tous deux s'accordent sur l'esprit expérimental du système aristotélicien. Logiquement, ils soutiennent que l'étude de la philosophie naturelle doit précéder celle de la métaphysique. Et ces conclusions s'appuient sur la nature de notre entendement qui doit se nourrir de l'expérience sensible ; partant, nécessité de recourir à l'expérience en psychologie, car, d'après eux la psychologie est une des branches des sciences naturelles. Conséquence de cette attitude : on doit l'étudier avant la métaphysique, donc sans s'appuyer explicitement sur les conclusions de la métaphysique. Il faut en psychologie préférer les procédés de recherches expérimentales ; dès lors, les raisonnements empiriques l'emportent sur les rationnels. Si la psychologie se place à côté de la physique, de l'astronomie et des sciences naturelles, son caractère sera semblable à celui de ces disciplines.

Albert le Grand, adoptant le point de vue d'Aristote, range dans la philosophie naturelle tous les traités du Stagirite consacrés à l'étude des êtres vivants, depuis le *De Anima* jusqu'aux traités de botanique et de zoologie. Dans la *Summa de Homine*, il étudie les opérations intellectuelles à la suite des opérations sensibles, comme parties intégrantes d'une même science. Il déclare que le traité de l'âme, qui étudie celle-ci en relation avec le corps, appartient à la philosophie naturelle, non à la métaphysique, qui étudie l'âme en tant que substance. Un chapitre du commentaire est intitulé : « *Et est digressio declarans quod scientia naturalis est anima et quis ejus ordo.* »

Thomas d'Aquin pense absolument comme Albert le Grand sur cette question ; il inclut dans la philosophie naturelle tous les traités sur les êtres vivants. Il déclare que l'âme, forme du corps, appartient à la philosophie naturelle mais qu'elle relève de la métaphysique en tant qu'elle peut exister séparée de la matière. Même l'entendement lui appartient, car la science ne peut étudier la substance en négligeant sa propriété. Or l'entendement est une propriété de l'âme. Forme du corps, l'âme appartient à la science qui traite du corps. Voilà pourquoi les problèmes de la psychologie ressortissent à la philosophie naturelle. Comme Aristote, Thomas d'Aquin proclame que pour connaître de façon concrète la nature de l'homme — problème primordial en psychologie — il importe de posséder une connaissance sérieuse des sciences anatomiques et physiologiques. En commentant les *Parva naturalia*, il affirme qu'il faut étudier « quelles conditions organiques sont requises pour la production des fonctions psychiques ». N'est-ce pas une invitation aux psychologues à franchir le seuil du laboratoire, puisque ces conditions s'étudient dans ce groupe de sciences, qui va de la morphologie à la chimie organique ? Le Docteur angélique délimite clairement deux classes de psychologie : a) celle du spiritualisme platonicien et, chez les modernes, celle de Descartes ; et b) celle d'Aristote, poussée trop loin par les matérialistes. La première école, qui considère toutes les fonctions psychiques comme des opérations de l'âme n'insiste pas beaucoup sur la composition et le fonctionnement des organes. La seconde école, au contraire, examine les choses plus en détail. Pour celle-ci, le système nerveux joue un rôle efficient dans tous les phénomènes psychiques, hormis sur l'intelligence et la volonté. Selon les scolastiques, trois éléments dans l'opération : l'organe, l'énergie spécifique, l'objet. Les fonctions résultant de ces trois facteurs, il est indispensable de les considérer non seulement en relation avec l'élément énergétique mais aussi, en relation avec l'objet et l'organe. A l'introspection, observation et expérimentation doivent prêter assistance. L'objet est-il un élément actif, efficient, dans les opérations psychiques, l'étude de la psychophysique s'impose. L'organe est-il un facteur efficient et coopérateur, l'étude de la psychophysiologie importe à la psychologie.

Les opuscules qui ont pour titre commun *Parva naturalia,* commentés par Albert le Grand, sont des traités de psychophysique et de psychophysiologie : sciences des choses communes au corps et à l'âme. Même attitude chez le disciple qui montre la nécessité d'étudier les *Parva naturalia,* parce que le *De Anima* n'est pas une œuvre de psychologie complète. En commentant le *De sensu et Sensato* et le *De Memoria et Reminiscentia,* il écrivait donc des traités de psychophysiologie. Voici des corollaires importants pour la psychologie thomiste :

1. La psychophysique et la psychophysiologie étaient, au XIIIe siècle, des parties constituantes de la psychologie albertino-thomiste.

2. Albert Le Grand et Thomas d'Aquin ont écrit des traités complémentaires du *De Anima.*

3. La psychologie thomiste est donc tout autre chose qu'une construction aprioristique.

4. Les disciples postérieurs ont erré en s'attachant exclusivement au *De Anima.*

5. Pour avoir oublié les *Parva Naturalia,* la psychologie thomiste a perdu l'esprit empirique qui la caractérisait depuis Aristote.

6. Les deux maîtres avaient une idée très juste de la psychopathologie, comme le prouve ce texte de saint Thomas : « La santé et la maladie ne se trouvent que chez les êtres doués de vie ; et, par conséquent, de même qu'il appartient au philosophe naturaliste d'étudier les corps vivants et leurs principes, il lui appartient aussi de considérer les principes de la santé et de la maladie. »

Pour comprendre comment Albert Le Grand a réalisé son concept de psychologie, il faudrait analyser son compendium : *Summa de Homine.* Il y consacre vingt-quatre articles à l'âme en général : quatorze articles étudient les diverses définitions de l'âme. Trente articles traitent des fonctions végétatives et quarante-quatre, des sens externes. Les sens internes font l'objet de trente articles ; vingt-quatre sont consacrés au sommeil et aux songes, trente-trois à l'entendement, dix aux appétits, six au libre arbitre ; trois à la volonté, trois au mouvement, trois à la syndérèse, trois à la conscience. En bref, ce traité de psychologie ressemble aux œuvres modernes bien plus qu'aux livres de psychologie écrits par les scolastiques postérieurs.

Quant à Thomas d'Aquin, il n'a pas, comme Albert le Grand, composé d'ouvrages qui synthétisent sa pensée psychologique. Pour la connaître, il faut parcourir une multitude de volumes théologiques. Il assume toute la psychologie d'Aristote, toute la science de son maître et tout le savoir, illuminé par la foi, du moyen âge. Il n'a pas distingué la psychologie expérimentale de la psychologie rationnelle, ni établi une division bien tranchée entre les sciences psychologique et la philosophie naturelle. D'après le critère qui faisait règle au XIIIe siècle, les problèmes psychologiques rentraient dans la science des êtres vivants (biologie). Thomas d'Aquin et Albert le Grand ont posé les fondements permanents de la science psychologique : la psychophysique, la psychophysiologie, la psychopathologie. Le Docteur angélique a clairement défini la méthode propre à la psychologie : la méthode empirique, à laquelle il faut joindre, en certains cas, la méthode rationnelle en ayant soin que l'expérience contrôle le résultat du raisonnement. Les données empiriques, c'est l'introspection ou l'expérience qui les recueille.

La vaste synthèse psychologique d'Aristote, mise au point et amplifiée par Albert le Grand ; le programme esquissé par Thomas d'Aquin, faisant appel à l'investigation originale, à l'expérience féconde, qui aurait pu croire qu'ils allaient rester en plan ? Telle est pourtant la vérité. Il ne se trouve pas d'artisan pour parachever l'œuvre selon l'ébauche initiale. Les scolastiques ont tous vanté la valeur transcendante de la psychologie. Maints traités excellents ont été écrits. Aucun psychologue ne s'élève à la hauteur du Maître. Aucune œuvre ne vient continuer la doctrine avec une ampleur suffisante.

Les siècles qui suivent ont d'autres préoccupations intellectuelles ; les penseurs se portent vers d'autres problèmes d'actualité. Et la science, qui progresse tant du vivant d'Albert le Grand, s'immobilise, et s'arrête en même temps la psychologie qui voulait sur elle s'appuyer. Les scolastiques eux-mêmes oublient d'aller aux sources. Ils interprètent Aristote à faux.

Leur esprit dialecticien, ils en cherchent la justification chez le Stagirite. Aussi, s'attardent-ils en psychologie au *De Anima*, traité de psychologie rationnelle. Et la psychologie perd le caractère empirique que les grands Maîtres lui avaient donné. Ils ne suivent déjà plus Aristote quand il s'agit de déterminer l'objet et l'extension de la psychologie. C'est le règne de la dialectique vide et de l'argumentation pointilleuse. Les scolastiques, en proie à mille divergences, se trouvent désorientés au seuil même de la psychologie.

On penserait qu'une résurgence était possible sous l'action d'un maître et que ses fervents disciples s'appliqueraient à poursuivre la voie tracée ; il n'en fut rien, soit mauvaise influence de l'époque, soit que les courants scientifiques où l'Eglise était absente aient porté les intelligences vers d'autres avenues, soit que le jeu d'un facteur morphogénétique modifie et transforme toutes les œuvres humaines, les matériaux ont été laissés sur le chantier ; la psychologie est souvent l'une des parties les moins élaborées de la philosophie scolastique qui se limite à la psychologie rationnelle.

Cette psychologie est devenue un grand arbre qui ne s'est pas développé dans notre jardin. Nous en avons à peine cueilli quelques fleurs et quelques fruits. La philosophie s'enfermant dans les cloîtres et les abbayes comme une servante de la théologie s'est, du même coup, incorporée au catholicisme dans l'orbite duquel elle allait évoluer ou stagner. Or le catholicisme, battu en brèche, perdit l'exclusivité de l'enseignement universitaire et, après la réforme, il vit sourdre des courants de pensée en dehors de sa juridiction et naître des universités partout où l'émancipation avait répondu à des besoins nouveaux de vie spirituelle et de vie intellectuelle. Cette conjoncture, sous le signe de la liberté de pensée, s'est produite au moment où la science prenait son essor, science que l'enseignement catholique redoutait par timidité ou prudence depuis Galilée.

Léon XIII ayant proclamé avec insistance la nécessité de mettre la spéculation en contact avec la science expérimentale, un renouveau s'est produit, mais surtout sensible en théologie. Quant à la psychologie traditionnelle, elle s'est, d'abord avec quelque timidité, puis, avec plus de confiance, rapprochée de la psychologie scientifique afin d'en utiliser les données et de les encadrer dans les anciennes structures.

Au cours de cette période qui dure encore, les psychologues catholiques ont adopté, ça et là, trois attitudes différentes :

a) Beaucoup d'auteurs ont continué d'écrire sur les questions psychologiques en s'en tenant aux mêmes critères et aux mêmes procédés que les auteurs des siècles précédents. b) D'autres ont donné à leurs écrits une teinte d'actualité en puisant notions, formules, lois, en quelque manuel ou ouvrage de vulgarisation, présentant cette décoction comme le dernier mot de la science moderne. c) Quelques écrivains d'une probité scientifique reconnue sont entrés franchement dans le courant novateur ; ils remontent aux sources authentiques, ils travaillent à incorporer les doctrines nouvelles dans les anciennes et véritables traditions. Dans ce groupe, mentionnons quelques noms : le cardinal Mercier, Emile Peillaube, Marc de Monnynck, Joseph Maréchal, Jules de la Vaissière, Fernando Palmès. Ces auteurs et leurs émules n'ont cependant pas constitué un tout homogène, une œuvre organique ; ils ont donné une juxtaposition plutôt qu'une assimilation de thèses. Pour faire œuvre originale en ce domaine précis, il faut a) employer les techniques et méthodes les plus fécondes, b) avoir travaillé dans un laboratoire, si grande est la marge entre les faits expérimentés et la formulation d'une loi, c) posséder un grand discernement pour atteindre le fond doctrinal qui se cache sous les mots.

Nous avons tout de même d'habiles expérimentalistes, comme A. Thiery et A. Michotte, à Louvain, A. Gemelli, à Milan, H. Gründer, à Saint-Louis, U.S.A. La psychologie expérimentale, à titre de matière spéciale, est au programme d'un grand nombre de centres ecclésiastiques d'enseignement supérieur, par exemple, à l'Université catholique de Washington où s'enseigne la psychologie pédagogique, à l'Institut philosophique de Louvain, à l'Université Grégorienne, à l'Angelicum, etc. En quelques-uns de ces centres, on ne se contente pas de leçons théoriques, mais on a aussi organisé des laboratoires où l'on initie les étudiants à la méthodologie de la recherche.

A l'heure actuelle, la psychologie scientifique fait penser à la botanique ; elle se ramifie en de nombreuses branches. Ces divisions qui ne sont pas définitives indiquent bien le vaste domaine explorable. Suivant la coutume de toutes les autres disciplines, la psychologie se partage en deux grandes sections générales : A — la *psychologie théorique*, pure ou spéculative, qui peut être a) rationnelle, b) expérimentale ; B — *la psychologie pratique* ou appliquée. Dans cette dernière catégorie figure la psychologie pédagogique qui est la science positive des phénomènes psychologiques dans leurs relations avec l'apprentissage.

L'influence de la psychologie sur l'éducation a été graduelle. D'abord, rien de systématique ; c'est plutôt l'esprit scientifique qui a imprégné la pédagogie. On distingue la pédagogie *générale* et la pédagogie *expérimentale*. La première s'appuie sur la religion, la tradition, surtout sur la psychologie rationnelle, et se préoccupe avant tout des fins de l'éducation ; la seconde s'inspire de la psychologie expérimentale dont elle emprunte les meilleures méthodes. Encore que toute la pédagogie ne saurait relever de l'observation empirique, par exemple, les fins de l'éducation ne tombent pas sous l'expérience, ni en elles-mêmes, ni en grande partie, quant à leurs réalisations dans les individus, il reste que l'intérêt, tant pratique que spéculatif, de l'expérience en pédagogie s'avère évident. Il en va de la pédagogie comme de la médecine : sans fondement scientifique toutes deux deviennent pure routine de charlatan et de guérisseur.

La psychologie pédagogique, science normative, se distingue de la psychologie expérimentale, science spéculative, dont elle n'embrasse pas tout le domaine. Pour la même raison, elle se distingue aussi de la *pédologie* (*Child Study*, en Angleterre) qui vise à réunir en un tout systématique l'ensemble des connaissances sur la nature et le développement de l'enfant. Elle n'est pas non plus l'art de l'éducation. Qui dit art, dit action, pratique, réalisation. C'est par sa partie technique — méthodologie, didactique, psychométrie, statistique — que la pédagogie est devenue une psychologie des problèmes de l'apprentissage. Sous quelque angle qu'on l'envisage, elle est la légataire de la psychologie scientifique à travers les âges [10].

Le développement de l'esprit est un des points de rencontre de la psychologie et de la pédagogie. Ici, les deux disciplines se côtoient, se chevauchent et s'entraident. Mais le développement de l'esprit, n'est-ce pas le but même de l'éducation ? Que de théories depuis trois ou quatre siècles ont fourni à l'éducation des lois, des applications, des méthodes ! Il suffit de lire une *Histoire de la philosophie*, ou mieux, une *Histoire de la pédagogie* [11], pour constater que presque tous les philosophes se sont prononcés sur l'éducation, et que beaucoup ont écrit des œuvres pédagogiques. Chez les anciens, Platon et Aristote avaient leurs vues sur l'école. Saint Augustin a écrit un *De magistro*. Parmi les écrivains pédagogiques, citons, Bacon, Locke, Descartes, Fénelon, Jean-Baptiste de la Salle, Rollin et Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Kant, Spencer, Bain, Dom Bosco, Foerster, Montessori, Dewey.

C'est en préparant mon doctorat en philosophie sur la *Psychologie religieuse de William James* que je lus ses *Causeries pédagogiques*. Quand Raymond Buyse publia son ouvrage retentissant, *Les méthodes américaines d'éducation*, voici ce qu'en écrivait le savant H. Le Chatelier : « A la lecture de cet ouvrage, la première impression est un sentiment d'envie pour une civilisation supérieure à la nôtre. Une confiance générale et absolue dans les bienfaits de l'éducation, une liberté complète permettant le développement parallèle des écoles les plus variées, y autorisant les expériences les plus audacieuses, un respect rigoureux de l'école, la maintenant à l'écart des luttes politiques, si vives cependant aux Etats-Unis, une philosophie profonde des méthodes d'éducation les orientant vers le développement de l'activité individuelle, témoignent d'une culture intellectuelle peu commune. Nous aurions grand intérêt à nous assimiler les méthodes d'éducation américaines, mais il ne faut pas trop y compter. Le plaisir de l'action, la passion de la liberté sont des sentiments trop jeunes pour un vieux continent fatigué comme le nôtre. »

Cet éloge ne pouvait que réjouir le cœur d'un « américanis-

10. Bastien, Hermas, *op. cit.* ch. 1, pp. 27-36.
11. Riboulet, L. *Histoire de la pédagogie*, Emmanuel Vitte, Lyon, 1941.

te » comme moi qui se demandait pourtant en quelle catégorie se classait notre éducation à l'heure où la pratique de l'enseignement se résumait à trois types : 1. *la pédagogie traditionnelle ;* 2. *la pédagogie nouvelle ;* 3. *la pédagogie expérimentale.*

1. La *pédagogie traditionnelle* règne dans presque toutes nos écoles. La plupart des maîtres — exception faite de quelques experts de l'école primaire — n'en connaissent pas d'autres. Logicienne à l'excès, elle rend pourtant de réels services pourvu que l'éclectisme et l'expérience atténuent l'outrance, soit de l'enseignement intuitif, soit de l'interrogation socratique, soit du formalisme herbartien. Cette pédagogie se compose de coutumes et de procédés respectables. Elle évolue très prudemment sous l'influence inavouée et souvent contestée des doctrines nouvelles. Son principe de base, c'est l'exemple des bons maîtres et l'expérience des praticiens. De cette pédagogie, Binet déclare : « Tout a été dit, mais rien n'a été prouvé. Cet empirisme général, ajoute-t-il, n'empêche pas que la pédagogie dont nous parlons ne possède sa théorie, sa doctrine ; mais, c'est une doctrine vague ou purement littéraire, une réunion de phrases creuses qu'il est impossible de critiquer tant la pensée en est flottante ; ce n'est pas assez précis pour être faux. »

C'est une pédagogie d'honnêtes gens qui abhorrent l'expérimentation. Elle compte des adeptes qui n'ont pour critère que le succès aux concours ou qui ne se préoccupent que de la formation générale, ou qui, ne tenant aucun compte des exigences du milieu, ne parlent que de culture générale. Elle est caractérisée par un dédain absolu de la preuve de fait.

2. La *pédagogie nouvelle* s'inspire des doctrines classiques et des directives de ses chefs, mais elle recourt aussi, dans sa partie théorique, aux conclusions scientifiques : la loi de la récapitulation abrégée, les lois de l'intérêt, etc.

Dewey, aux Etats-Unis, et Decroly, en Belgique, sont les créateurs de ce mouvement qui s'efforce d'arracher l'éducation à la routine. Elle consiste en tentatives pour remplacer le verbalisme par des procédés d'auto-éducation et la participation de l'élève. Cette pédagogie nouvelle comporte des éléments qui méritent l'attention des éducateurs. Elle inclut des procédés qui aboutissent tous aux méthodes actives. D'abord vaguement énoncée comme une aspiration, puis vertement proclamée comme une protestation, la pédagogie nouvelle est arrivée à la phase de la systématisation technique.

Respect de la psychologie de l'enfant, ambition de développer ses qualités naturelles, d'orienter son esprit d'initiative, d'accentuer sa personnalité, de lui fournir une promotion intellectuelle véritable, ennemie du verbalisme et du conservatisme étroit, désireuse de former le sens de la solidarité : telles sont toujours ses caractéristiques. Méthode Montessori ou Decroly, plan Dalton ou système Winnetka ont un idéal commun : le développement de l'enfant en tenant compte des différences individuelles, du principe de l'auto-activité et du travail librement choisi.

3. La *pédagogie expérimentale* étudie le problème éducatif à la lumière de la recherche scientifique. Partie majeure de la psychologie, son objet est le comportement des êtres humains en voie d'apprentissage. Elle étudie les traits, les facultés, les puissances que l'on peut utiliser pour l'éducation de la jeunesse. Le caractère acquis ou héréditaire de ces traits et leur variabilité ; les réflexes, les instincts, les émotions et autres formes variables de la conduite ; l'intelligence native ; voilà autant de chapitres de cette pédagogie. Elle n'entend pas se soustraire à toutes les doctrines antérieures, mais avec la méthode scientifique, elle veut reconstruire sur les seuls éléments qui ont valeur de faits.

Elle insiste avant tout sur le processus de l'apprentissage. Comment le maître peut-il et doit-il procéder pour promouvoir le développement intellectuel ? Le rythme, le progrès, les limites du développement sont déterminés afin de découvrir les facteurs capables de réduire la durée de l'apprentissage et de procéder avec économie de temps et de forces. Les conséquences de l'apprentissage — permanence, fatigue, transfert — se posent comme une question de prime importance.

Marie-Victorin écrivait [12] un jour, après avoir parlé des progrès de la botanique : « Inutile d'ajouter que nous, les Canadiens français, nous sommes pour bien peu de choses dans toute marche en avant, dans tous ces reculs d'horizon. Le monde scientifique a marché sans nous ; il nous a laissés si loin derrière lui, que nous l'avons perdu de vue, et que beaucoup de nos compatriotes cultivés le croient petit et de mince importance parce qu'ils le voient de trop loin. La grenouille dans sa mare, dit le Japonais, ignore le grand océan. C'est un peu notre cas. Nous nous contentons d'affirmer hardiment, sous prétexte de fierté nationale, une supériorité problématique, sans songer à ce que peut avoir d'odieux, et à ce que peut comporter de responsabilités ce rôle d'endormeurs d'énergies et de talents, énergies et talents qui surgissent pourtant chez nous comme ailleurs. Jamais ces affirmations ridicules de supériorité n'élargiront nos bornes intellectuelles ; jamais ces négations les plus têtues ne feront tomber nos chaînes économiques.

« On dit pour pallier cette terrible lacune que nous sommes un petit peuple et un peuple jeune. Mais notre langue française, dont nous sommes si fiers, est l'une des trois langues scientifiques du monde, et nous avons de plus l'immense avantage de parler ou de lire au moins, la langue anglaise qui est la forme d'expression de la moitié de la pensée scientifique d'aujourd'hui. Qu'avons-nous fait de ces avantages ? Et pourquoi de petits pays qui en sont dépourvus, comme la Belgique, la Suisse et la Hollande tiennent-ils une place honorable dans le monde de la science là où nous ne sommes que des écoliers ou des regrattiers. »

Bien que dans un autre ordre, un rêve un peu prétentieux comme celui-ci, moi aussi je l'ai fait à un âge supposément sans naïveté alors que vers les années trente je potassais dans la *Somme théologique*, édition de la *Revue des Jeunes ;* ça et là, dans la *Somme contre les Gentils ;* enfin, dans le *De Veritate* (question 11, *De Magistro*). C'est l'analyse de l'intelligence qui permet à Thomas d'Aquin d'affirmer, sans minimiser la fonction du maître, le rôle principal de l'activité intellectuelle du disciple. Philosophes et psychologues depuis Socrate ont tous et toujours soutenu que l'essentiel de la tâche éducatrice est de provoquer la réflexion du disciple et de soutenir sa motivation.

Parmi tant de conceptualisations différentes, notons que les platoniciens prétendent la science inhérente *dès la naissance chez l'homme* qui la possède par la participation des formes séparées. Seul l'état d'union avec le corps empêche l'homme de considérer ce qu'il sait. Si tel est le cas, l'élève n'apprend rien de nouveau, et le maître devient un évocateur de souvenirs oubliés.

Aristote et Thomas d'Aquin, hâtons-nous de le rappeler, accordent beaucoup moins à l'enfant. Ce dernier n'apporte en naissant aucune science actuelle, mais seulement la capacité d'apprendre et un dynamisme que la maturation entraînera vers son objet. L'intellect possible de l'âme humaine est en pure puissance par rapport aux intelligibles. Avant de naître, l'enfant n'est pas tout à fait non-être, ni tout à fait être ; toutefois, il est plutôt être que non-être, puisqu'il est en puissance. De même ce qui est appris n'est pas tout à fait connu ni totalement inconnu, avant l'acquisition de la science, c'est une notion connue en puisance, en vertu des premiers principes de l'intelligence [13].

Le problème de la genèse du savoir trouve son explication dans la théorie thomiste de l'acte et de la puissance. Appliquée à l'acquisition du savoir, cette théorie détermine les moyens et élucide la question de l'enseignement de l'homme par l'homme. Dans le *De Veritate,* l'auteur affirme que la science repose sur les premiers principes de l'intelligence, germes de toutes les connaissances subséquentes et de la science elle-même. A partir des *semina scientiæ,* la science en puissance peut s'épanouir en acte. Mais ces premiers concepts de l'intelligence ne sont pas innés en nous ; un travail s'impose avant de posséder les premières bases de la science.

12. *Pour le réveil du peuple québécois,* p. 39, in *Pour l'amour du Québec,* Editions Paulines, Montréal, 1971.

13. *La genèse du savoir,* Edmond Gaudron, O.F.M., pp. 13-36, in *Le Maître et l'élève,* Les Editions du Lévrier, Montréal, 1942.
Les lois de l'acquisition du savoir, Noël Mailloux, O.P. in *Le Maître et l'élève,* p. 59ss.

L'axiome psychologique « *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu* » s'applique en l'occurrence. La connaissance sensible précède la connaissance des principes et se trouve même à l'origine des principes ; il s'agit de la perception sensible, de la connaissance expérimentale immédiate. Cette connaissance, la première dans l'ordre chronologique, n'en engage pas moins toute la personnalité. C'est une connaissance humaine à laquelle les sens et l'intelligence participent simultanément. « *Non enim proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque.* »

Notons ici que l'objet de la connaissance est saisi globalement. Les sens externes perçoivent les apparences accidentelles, dont le sens commun opère la synthèse. Cet apport des sens est intégré dans la perception. A un niveau plus élevé, la cogitative atteint la substance singulière et concrète avec la composition de ses qualités. Le produit de cette appréhension est une image encore très individualisée, car, à ce degré, la connaissance n'est pas scientifique au sens strict ; elle le devient quand, par voie d'abstraction, l'intelligence atteint ses premiers concepts. Le premier, c'est le concept de l'être *des choses sensibles*, le plus connu, source de toutes les connaissances intellectuelles subséquentes. Dans sa première vision, l'enfant connaît l'être d'abord, sans distinguer les genres et les espèces. Le monde extérieur, il le voit en gros, en général. Les autres connaissances se produisent par addition à l'être, non l'addition d'une différence ajoutée à un genre, mais plutôt de nouveaux modes d'être, de nouveaux degrés d'être. Le résultat de ces abstractions de l'être des choses sensibles et des propriétés de l'être, constitue les premières données de la science, c'est-à-dire les principes incomplexes du savoir, donc des premiers principes. Ceux-ci ne s'obtiennent pas aux premières perceptions intellectuelles, mais avec le temps, graduellement, à un rythme variable selon les individus. Le capital initial de la science s'accumule par étapes : principes complexes et incomplexes sont les germes du savoir : *semina scientiæ*. Les premiers principes universels sont la source du savoir : la connaissance en puissance.

Cette puissance humaine s'exerce par les facultés de *connaître* : a) c'est-à-dire d'assimiler le réel et de le transformer ;

facultés de *vouloir*, b) c'est-à-dire de se pencher sur le réel et de le désirer dans un incoercible effort de possession. Ce dynamisme conditionne l'apprentissage qui n'est, en somme, que la satisfaction de la curiosité naturelle par le jeu de l'intelligence et de la volonté sur leur objet propre : l'être en tant qu'il est *vrai* pour l'intelligence, et *bon* pour la volonté. « *Nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel veri, convenientis vel nocivi.* » Action libre que comprendre et apprendre, malgré la présence d'inclinations naturelles dont aucune ne nous détermine au point d'éliminer la raison.

Après ces brèves considérations sur les structures de l'intelligence et son fonctionnement, on peut se demander à qui revient l'efficience principale : au maître ou à l'élève ? Des causes du savoir, rappelons que la cause matérielle, c'est-à-dire les organes ou structures physiques, est déterminée par la forme. L'opération suit la forme, qui est la puissance, la *vis*, la *capacitas*. Donc, deux principes dans une faculté : a) la forme, la puissance, l'énergie, ou la cause formelle et b) l'organe, ou cause matérielle. Trois facteurs conditionnent l'opération : la *puissance*, l'*organe* et l'*objet*. Le levier est la curiosité, l'appétit, le désir du savoir. Encore que chaque individu désire naturellement savoir, cette soif est plus ou moins vive chez certains individus. Cette variabilité pose la question des différences individuelles. Les causes de cette diversité, il faut les chercher dans la matière corporelle qui engendre la variété des individus. A la question : « Quelqu'un peut-il comprendre une réalité mieux qu'une autre ? » Thomas d'Aquin répond affirmativement. Une fois unies aux corps, les âmes ne possèdent pas toutes une égale capacité, car la forme est reçue selon la puissance réceptive de la matière : « *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* » Un corps mieux constitué a le pouvoir de manifester une âme à l'esprit plus vigoureux. Une intelligence est plus parfaite chez celui dont l'imagination, la mémoire, la cogitative sont meilleures. Les différences individuelles font que chaque élève est un être particulier à nul autre identique. Même nature des âmes, mais inégalité individuelle des composés corps et âme.

La causalité de l'élève

L'enfant a donc la puissance de connaître. Le passage à l'acte s'effectue quand l'intelligence acquiert la science, lorsque, en partant des principes universels, elle est amenée à connaître des choses particulières ou les conclusions qui y sont connues en puissance. Mais pour qu'une puissance devienne en acte, la présence d'un principe en acte s'impose absolument. Quel est-il ?

Deux manières possibles de réduire une puissance à l'acte. C'est même le genre de puissance qui détermine quels principes en acte sont réunis. Certains effets résultent seulement de l'action d'un principe extérieur. Ils ne peuvent d'eux-mêmes se donner une perfection et, incapables de fournir aucune collaboration, ils dépendent totalement d'une activité extérieure. Il en va ainsi du marbre, qui ne peut aucunement coopérer à l'œuvre du sculpteur ; et des matériaux de construction, qui ne peuvent seuls s'ériger en édifice. Ici, les formes nouvelles — statue et maison — sont l'œuvre exclusive d'un agent extérieur, et le principe du passage de la puissance à l'acte, on ne doit pas le chercher dans le dynamisme du sujet, qui est en complète passivité.

En revanche, d'autres effets résultent d'un principe extérieur et d'un principe intérieur. Par exemple, la guérison du malade. La santé vient de l'art du médecin ou des forces de la nature ou de la participation des deux principes à une même perfection. Certaines perfections peuvent même être acquises indépendamment de l'influence d'un principe extérieur. Des malades guérissent sans médecin et sans remèdes. Des artistes apprennent à peindre sans maître. Des musiciens parviennent à jouer sans prendre de leçons.

Quant à l'élève, il peut s'instruire par ses seules ressources. Sans maître, il peut s'élever à une réelle culture. L'homme peut dégager les conclusions des principes naturellement connus. Grâce à la lumière de l'intellect agent, il possède un principe qui permet d'acquérir de nouvelles connaissances. Toutefois, cette façon de s'instruire comporte des désavantages sérieux. L'auto-instruction est une méthode longue, à la portée des seuls sur-doués. Si l'animal arrive tôt au dernier stage de son développement, si la maturation se produit tôt chez la

bête, l'homme, au contraire, prend plus de temps à s'orienter. Que d'hésitations chez celui qui a besoin de l'assistance de son prochain dans le domaine physique, intellectuel et moral !

Sous la direction d'un maître, l'enfant est certes susceptible de s'instruire plus sûrement que laissé à lui-même, mais ici encore sa collaboration est requise pour que l'action du maître devienne féconde. L'enfant n'apprend que s'il veut bien apprendre. Résiste-t-il, il fait obstacle à l'influence du maître et empêche tout résultat positif. Est-il indifférent, inerte, neutre, pas d'apprentissage. En matière d'enseignement, il faut donc ordinairement un maître à l'élève.

L'assistance du maître n'abolit pas cependant la nécessité d'une participation du disciple dans l'acquisition du savoir. Le maître ne saurait tout faire ; seul il ne peut rien faire. Comme entre la nature et le médecin, il doit y avoir, entre le professeur et l'élève, collaboration harmonieuse et parfaite. L'éduqué conserve son autonomie. Il importe au maître de respecter le dynamisme personnel de l'élève afin que celui-ci accorde sa coopération avec sympathie. Que le maître ne brime pas l'initiative de son disciple ; au contraire, qu'il en favorise le jaillissement intérieur. Puisqu'il ne peut pas instruire seul sans le concours volontaire et amical de l'éduqué, le professeur ne saurait ignorer l'élève, l'absorber, le supplanter. Il doit le laisser agir activement dans l'édification de sa science. Saint Thomas pense ainsi : « Dans le bois, dit-il, il n'y a pas de principe actif l'ordonnant à la construction de la maison, mais seulement une aptitude passive ... ; dans le disciple, il existe un principe actif en vue du savoir ; ce principe actif est constitué par l'intelligence et les notions naturellement comprises, c'est-à-dire les premiers principes. »

L'acquisition du savoir se produit donc grâce à une coopération, au jeu d'une double activité. Laquelle a le rôle prépondérant ? Quelle est la cause principale de l'instruction ?

Rôle principal de l'esprit qui apprend

L'activité en vue d'une structure intellectuelle se déroule dans l'intelligence du disciple. C'est lui qui comprend et qui fait l'effort intellectuel, qui compose ou divise les concepts.

L'effort vital d'assentiment est un acte intérieurement achevé dans et par l'esprit. Le mouvement progressif d'une chose connue à une autre inconnue est un acte du sujet connaissant. L'inférence est une opération immanente du sujet. Si nous parcourions toutes les voies qui mènent à la vérité, nous découvririons que le rôle primordial revient à l'esprit qui apprend. La nécessité de raisonner pour apprendre ne manifeste-t-elle pas, à elle seule, que l'action principale se déroule chez l'enfant ?

L'acte parfait de l'apprentissage s'accomplit donc dans l'intelligence. Quand la matière reçoit passivement une forme du dehors, comme la cire l'empreinte du sceau, c'est l'agent extérieur qui est la cause principale. La cause principale de la statue, c'est le sculpteur. Il n'en va pas de même pour l'acquisition du savoir chez le disciple, qui possède un principe intérieur d'activité et dont l'esprit peut acquérir des formes intelligibles nouvelles. Le maître, les manuels, les lectures, les examens, les tests, sont des aides précieuses, mais l'attention, la réflexion, l'étude, la persévérance, voilà des facteurs essentiels. Tout ce qui vient de l'extérieur en matière d'instruction n'a qu'un but : favoriser le travail intérieur, stimuler les élèves qui sont, en somme, les vrais responsables de leur progrès. Partant n'a de valeur au point de vue instruction que ce qui est librement, volontairement, personnellement acquis.

Voici la doctrine thomiste : « *Magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis.* » Des effets viennent tantôt d'un principe extérieur, tantôt d'un principe intérieur. Par exemple, la santé est rendue au malade, parfois par le médecin, parfois aussi par la seule force de la nature. A ce sujet deux observations : a) l'art imite la nature ; dans son mode d'agir, le médecin cherche à trouver des remèdes qui non seulement aideront la nature, mais agiront comme le fait la nature ; b) l'art n'opère pas à titre d'agent principal, mais comme aide du principe intérieur en secondant son action ou en lui présentant un secours dont il usera pour produire son effet. « *Principium exterius, scilicet ars*[14], *non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumentum et auxilia quibus natura utitur ad effectum producendum.* »

14. Sum. Theol., a. 117, art. 1.

La pensée thomiste est donc précise : le disciple est l'agent principal de son instruction et le maître l'assiste de l'extérieur. « *Homo docens solummodo exterius ministerium adhibet sicut medicus sanans, ita ut interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ,* » le maître ne cause pas la lumière intelligible chez son disciple, ni non plus directement les espèces intelligibles ; mais il meut le disciple par son enseignement à se former lui-même, par la vertu de son intelligence, les concepts intelligibles dont il lui présente les signes du dehors. « *Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quorum sibi signa proponit exterius.* »

Les conséquences de cette doctrine, c'est Jacques Maritain qui les explicite en ces termes[15] : « En toute discipline et tout enseignement, le maître ne fait qu'aider du dehors le principe d'activité qui est dans le disciple. L'enseignement relève à ce point de vue de la grande notion de l'*ars cooperativa naturæ* ; tandis que certains arts s'appliquent à leur matière pour la dominer et lui imposer une forme qu'elle n'a qu'à recevoir, d'autres arts, en effet, parce qu'ils ont pour matière la nature elle-même, s'appliquent à leur matière pour la servir et l'aider à atteindre une forme et une perfection qui ne peut être acquise que par l'activité d'un principe intérieur ; ce sont des arts qui coopèrent à la nature : à la nature corporelle, comme la médecine, à la nature spirituelle, comme l'enseignement. Ces arts n'opèrent qu'en fournissant au principe intérieur qui est dans le sujet les moyens et les secours dont il use pour produire son effet. C'est le principe intérieur, c'est la lumière intellectuelle présente en le disciple qui est, dans l'acquisition de la science et de l'art la cause ou l'agent principal. »

La science du maître devient un principe de direction. Cette causalité *per modum artis* doit être aussi parfaite que possible,

15. Maritain, Jacques, *Art et scolastique*, pp. 75-77, Editions Louis Rouart et Fils, Paris, 1935.

en ce sens qu'elle doit être complète. Enseigner est affaire de surabondance. Non seulement on ne donne que ce que l'on a, mais on ne le donne que dans la mesure où l'on possède. La nécessité d'imiter la nature impose à l'enseignant de connaître à fond, non la nature spirituelle, simple, immortelle, éternelle de l'âme, mais la nature concrète d'un élève donné, avec ses attitudes, ses intérêts, son affectivité, ses aptitudes. Au maître de toucher l'affectivité sans quoi pas d'activité. « Si votre cœur ne le veut pas, dit William James, ce n'est pas votre tête qui entraînera l'adhésion. »

L'action du maître consiste à briser l'indifférence de l'élève, à éveiller son désir d'apprendre, à soulever son intérêt, à susciter sa curiosité, à renouveler ses mobiles et motifs ; le professeur est l'assistant, l'auxiliaire, l'aide, le guide, le directeur. Sphère immense que celle dévolue au maître qui demeure pourtant la *cause instrumentale* de l'apprentissage : tout le domaine des dynamismes humains [16].

Le rôle prioritaire de l'élève a été reconnu par Thomas d'Aquin et par beaucoup de pédagogues contemporains, entre autres, par John Dewey, dont Mgr Paul Grégoire a montré la concordance avec le thomisme. Ce qu'il y a de fondé dans les doctrines éducatives modernes, peut-on en trouver la notion dans le thomisme ? Si oui, il permet de fonder une psychologie pédagogique qui devint l'objet de mon rêve éveillé. Que personne n'y ait pensé, cela s'explique par le fait que la psychologie expérimentale thomiste a été oubliée en faveur de la psychologie rationnelle (*De Anima*) plus utile à l'enseignement catholique, et dont la pédagogie devient naturellement dogmatique et verse dans l'apologétique.

C'est à partir des années trente et de longues années durant que m'habita cette ambition d'écrire sur *La pédagogie selon saint Thomas*. Un concours de circonstances, le jeu des causes secondes et quelque diable me tentant, à un âge, où après avoir appris à douter des autres, on commence à douter de soi-même.

16. « Quoiqu'on fasse, on n'élèvera jamais un enfant sans lui et malgré lui. Il faut lui faire vouloir son éducation ; il faut la lui faire faire lui-même et par lui-même. » Mgr Dupanloup
« Dans l'éducation, ce que fait l'instituteur par lui-même est peu de chose, ce qu'il fait faire est tout ; j'entends toujours ce qu'il fait faire librement. » *Idem*

Aussi je me suis mis à rassembler notes, références, citations latines, fiches en rapport soit positif soit négatif avec les principales théories éducatives que suivaient, souvent à leur insu, comme Monsieur Jourdain pour la prose, la plupart des maîtres de chez nous : l'associationisme, le behaviorisme, l'Ecole des facultés mentales, la théorie de l'aperception, l'Ecole physiologique, la Gestalt et la nouvelle psychologie organismique, la psychanalyse, la psychologie fonctionnelle, etc.

Je rêvais d'un ouvrage comme celui de L. Slock, *Précis de psychologie pédagogique* [17] dont la table des matières me fournissait quelques jalons. Mon rêve se nourrissait de toutes mes curiosités ; œuvrant en terre vierge, l'originalité me paraissait facile. Mon ambition s'alimentant aux forces oniriques et subconscientes, peu m'importaient les faibles encouragements des miens puisque Jacques Maritain, mis au courant de mon entreprise, avait reconnu que mon projet comblerait une carence, à condition d'éviter le concordisme superficiel, en prétendant que le XIIIe siècle a tout dit — ce qui est archi-faux — alors qu'il n'ouvre pour son époque que des voies à la recherche et à la synthèse, ce qu'à notre tour et à son exemple nous devons faire pour notre temps : la doctrine thomiste, étayée au préalable par la familiarité avec la pédagogie et les sciences d'appoint, pouvait à celle-ci rappeler ses sources, ses fondements, ses inspirations, et permettre d'épargner le recours aux théories incomplètes à bien des égards, alors que les deux grands Maîtres du moyen âge avaient exposé, comme des vérités allant de soi et en un langage plus clair que celui des modernes, pourquoi le réel immédiat est objet de connaissance, grâce à une succession d'actes qui manifestent à l'homme de quelles facultés cognitives il dispose et comment ces dites facultés s'exercent dans l'unité substantielle de sa personne, apprendre devenant ainsi a) une fonction humaine, b) une habitude de pensée, c) une activité causée par et pour celui qui l'exerce. Il suffisait, ajoutait Maritain, mais c'est une condition prérequise nécessaire, que le thomiste montrât autant de zèle que les modernes à élaborer une psychologie pédagogique, caractérisée par sa mouvante nouveauté, par son accueil des données scientifiques — car la psychologie appliquée est fort éloignée de la métaphysi-

17. 2 volumes, six cents pages, Editions « De Sikkel » Anvers, 1937.

que — et par son ouverture aux autres conceptualisations possibles.

Que reste-t-il de ce beau rêve ? Ou plutôt pourquoi s'est-il dissipé ?... Parce que c'est le sort des rêves de s'évaporer comme la brume de l'aube, mais non sans laisser, ne fût-ce qu'au creux d'un vallon, quelque fraîcheur attardée dans la brise du crépuscule. Et le passant qui y chemine, revigoré, sent son cœur battre un peu plus vite. A cette étape terminale de mon existence, ma ferveur retombée, qui n'est que de la mélancolie, se réconforte à la pensée que mes livres sont tous pleins des idées qui ont nourri ce rêve d'un jeune homme que je connais bien, et qui fut moi il y a de nombreuses années.

2
Le mystère de la connaissance

Comme l'a fort bien indiqué Jacques Maritain, dans *Les degrés du savoir*, les grands Docteurs de l'Eglise ont eu, à un haut degré, le sens du mystère. Ils vérifient la belle pensée d'Ernest Hello : « L'homme supérieur répond aux pressentiments de l'humanité... Il révèle aux hommes la partie d'eux-mêmes qu'ils ne connaissent pas. Il descend au fond de nous plus profondément que nous n'avons l'habitude d'y descendre. » Le sens du mystère se manifeste également chez les artistes éminents, Liszt et Claudel, chez les grands savants, Pierre Termier, par exemple, chez les philosophes de génie, comme saint Thomas. On insiste habituellement sur le côté le plus lumineux de la doctrine du Maître. La lucidité de sa logique ne doit cependant pas nous faire omettre ce qui reste de mystérieux dans la solution traditionnelle et thomiste des grands problèmes de la connaissance. Toute philosophie qui veut être exhaustive confine au mystère [1], au clair-obscur intellectuel, qu'il s'agisse des problèmes qui relèvent de la sagesse métaphysique, des questions qui supposent la sagesse théologique, des solutions ultimes qui incombent à la contemplation infuse. C'est même en admettant ce qu'il y a d'inexprimable dans les choses, que le thomisme, en s'appuyant sur la connaissance scientifique, fondement de la philosophie de la nature, appelle les divers modes de connaître qui la parachèvent, comme elle-même parfait la connaissance sensible.

Nous voudrions montrer brièvement que le sens du mystère chez saint Thomas fait du thomisme, premièrement, une synthèse parfaite, parce qu'elle complète la connaissance infé-

1. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, par Garrigou-Lagrange, O.P. Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1934.

rieure en l'assumant et en réclamant un savoir supérieur qui la vient couronner ; deuxièmement, un système franc qui se suffit à lui-même, qu'on ne peut développer que selon ses principes essentiels, ceux du réalisme. Si tel il est, le thomisme exige que ses disciples le préservent tout autant d'une simplification excessive en le réduisant à un formulaire commode que d'un concordisme qui le dénature. Ces deux séries de remarques nous permettront de conclure qu'on ne le peut bien servir, chez nous comme ailleurs, qu'en respectant sa complexe cohérence interne.

•

Le génie puissant de saint Thomas, loin d'ignorer le mystère dans les choses, le décèle déjà dans la matière elle-même, pure puissance. Cette matière qui peut devenir air, eau, arbre, animal, est à ses yeux une simple capacité réelle, capable de mille et mille déterminations, capacité réelle distincte à la fois et de l'acte et du néant et de la simple possibilité, prérequise à la création. La pure puissance ou réelle capacité réceptive, milieu entre l'être et l'acte, si dénué soit-il, et le pur néant, est déjà quelque chose de très voilé.

Saint Thomas trouve encore le mystère dans les choses dès qu'il importe de passer d'un ordre de la nature à un autre plus élevé ; lorsqu'il s'agit, par exemple, de définir la vie et d'en donner une définition s'appliquant analogiquement, mais au sens propre, sans métaphore, au lys des champs et à Dieu. De même, dans l'échelle des êtres, quand commence avec la sensation, la connaissance qu'il faut définir, de manière que telle définition s'applique analogiquement mais au sens propre et non pas métaphorique, à la moindre perception tactile et à la connaissance incréée que Dieu a de lui-même et des créatures.

S'il en est ainsi dans l'ordre de la vie inférieure, végétative et sensitive, à plus forte raison a-t-il vu les secrets de la vie intellectuelle et spirituelle, connue *in speculo sensibilium.* A la vérité, rien de plus clair pour les sens que le sensible visible et tangible mais, sous ces phénomènes, il y a quelque chose de fort obscur pour l'intellect : la matière. Nous abstrayons l'intelligible, mais un résidu demeure réfractaire à l'intelligible. La matière est indéterminable et le non-déterminé échappe à la connaissance qui ne s'arrête qu'à ce qui est déterminé ou en acte. « *Unumquodque*[2] *est cognoscibile secundum quod est in actu.* » « *Materia*[3] *secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.* » Empiriquement, rien de plus clair que la différence entre deux espèces, l'orme et l'érable. Mais comment définir ces espèces ? Les caractères génériques seuls arrivent à l'intelligibilité alors que la différence spécifique nous échappe. Pourquoi ? Parce que leur forme spécifique reste immergée dans la matière. Aussi, saint Thomas note-t-il souvent que les différences spécifiques des êtres sensibles sont souvent innommées. Pénurie de termes correspondant à carence d'idées distinctes. Les êtres dont nous connaissons la différence spécifique sont ceux dont la différence n'est point enfouie dans la matière, mais la domine, comme la rationabilité, mode d'intellectualité. Dans l'homme même, un élément fuit l'intelligibilité : la matière qui est en lui principe d'individuation. *Si objectum intellectus est ens, individuum est inefabile,* parce que les différences individuelles, pas plus que leur principe radical, ne sont pleinement intelligibles pour nous[4].

Si l'individu humain est ineffable en raison de la matière qui le constitue, la vie de l'esprit n'est pas moins mystérieuse mais pour un autre motif. La nature de notre propre esprit ne nous est connue que dans le miroir des choses sensibles, parce que l'objet propre de notre intelligence est le dernier des intelligibles ou l'être intelligible des choses sensibles. Malgré les lois de l'être et les lois de l'esprit, malgré l'évidence du *cogito, ergo sum,* la nature même de notre esprit reste mystérieuse. Ici-bas, nous connaissons la nature de l'esprit d'une façon négative, en appelant le spirituel l'immatériel et d'une façon relative aux choses sensibles, en disant que la vie de l'esprit est supérieure à la vie sensitive, ou par analogie avec le monde des corps. Tels procédés laissent filtrer les rayons et les ombres. Dans la vie de l'esprit tout ce qui est relatif à

2. S. Thomas, Ia, q. 15, a. 1.
3. S. Thomas, Ia, q. 15, a. 3 ad 3um, où le Maître se demande si Dieu a une idée de la matière.
4. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, pp. 12, 13, sq.

l'amour, dit saint Thomas [5], *est particulièrement mystérieux et souvent innommé* parce que l'intelligence connaît moins ce qui se trouve en une autre faculté que ce qui est en elle et parce que l'amour *tend vers le bien* qui est dans les choses et non dans l'esprit. Ici, encore clair-obscur des plus captivants. Le thomiste qui suit son maître dissertant de la vie intime de Dieu alors que saint Thomas [6] fait appel à la grâce sanctifiante qui dispose radicalement à voir Dieu immédiatement comme il se voit, note que la sagesse matérialiste abaisse les choses les plus élevées au niveau de la matière et qu'à cette vue horizontale la sagesse chrétienne oppose une vue verticale des choses. Le thomiste distingue deux sources d'obscurité : la supérieure qui vient des mystères divins et l'inférieure qui provient soit de la matière, soit de l'erreur, soit du mal moral. A ces deux obscurités correspondent deux clartés différentes l'une de l'autre.

On s'inquiète depuis quelques années de l'esprit de la philosophie chrétienne que d'aucuns ramèneraient volontiers à l'apologétique et que d'autres définiraient en négligeant la conformité positive qu'elle doit avoir avec la foi chrétienne et la théologie. « Une philosophie est chrétienne non pas par l'ordre théologique imposé du dehors à son contenu rationnel mais par une conception de la nature et de la raison ouverte au surnaturel. Anselme, Scot, Bonaventure, Thomas d'Aquin sont, à ce titre, tout autant les uns que les autres, des philosophes chrétiens ; Thomas d'Aquin seul a su, définissant cette nature et cette raison, garantir (dans leur être, dans leur connaître, dans leur agir, voire, même provisoirement, jusqu'en leur fin ultime) leur efficacité propre et leur autonomie, tout en leur laissant leur obédience au surnaturel. Et par là, philosophe chrétien, seul il est philosophe. Une philosophie n'est pas chrétienne en enfermant sa démarche rationnelle dans un schème théologique ; une philosophie pure se trouve être chrétienne lorsque, pour développer son propre contenu en toute liberté et pour manifester intégralement la rigueur de ses exigences rationnelles elle constate et elle affirme n'avoir

5. Ia, q. 37, a. 1.
6. *Les Degrés du Savoir*, Jacques Maritain ; *Réflexions sur l'intelligence, idem.*, chap. I et II ; *Saint-Thomas*, P. Sertillanges, O.P.

pas à rejeter toute capacité, toute puissance de surnaturel. »

La solution de ce délicat problème montre qu'il en suppose un autre : l'esprit philosophique et le sens du mystère tel qu'il se manifeste dans l'ordre des choses très au-dessous de celui de la grâce.

On peut se demander en quoi l'habitus acquis de sagesse diffère de l'esprit scientifique et géométrique. Certes, l'esprit philosophique en diffère d'abord et essentiellement par son objet formel et par le point de vue sous lequel il le considère. Tandis que les sciences considèrent le réel comme sensible, ou objet d'expérience interne ou externe, tandis que la mathématique considère le réel comme quantitatif, la philosophie première ou métaphysique considère le réel comme tel, ou l'être en tant qu'être. De là dérivent d'autres différences dont une qui s'éclaire à la lumière d'un principe formulé par Aristote et repris par saint Thomas. Tous deux notent que la connaissance sensitive atteint le singulier avant l'universel qu'elle ne perçoit qu'accidentellement.

Les sens connaissent Jean par ses qualités sensibles sans pouvoir s'élever à la connaissance de l'homme comme homme, qu'ils n'atteignent qu'en tant que Jean est homme. Au contraire, notre connaissance intellectuelle atteint l'universel avant le singulier ; notre intelligence ne connaît Jean que pour tant qu'elle connaît l'homme au moins d'une manière confuse. Or, les sciences inférieures à la philosophie, sciences positives et mathématiques, ressemblent à certains égards, à la connaissance sensitive. Les sciences [7] atteignent d'abord leur objet propre au moins confusément ; la philosophie première atteint d'abord son objet plus universel. D'abord confuse, cette connaissance intellectuelle passe inaperçue mais elle n'en existe pas moins car, sans elle, aucune ne serait possible plus tard. Du confus au distinct ou de la puissance à l'acte, tel est son cheminement. Il s'ensuit que notre intelligence connaît directement et confusément l'être intelligible des choses sensibles avant de porter un jugement réflexe sur la valeur de la sensation et sur sa propre valeur, bien que la sensation soit prérequise en nous à toute connaissance intellectuelle. Ainsi, notre intelligence atteint directement et confusément l'être intelli-

7. *Science et Sagesse*, Jacques Maritain, Labergerie, Paris.

gible des choses sensibles, avant de juger par la réflexion que ses idées viennent des sens par abstraction. D'instinct, elle est réaliste — faculté du réel — avant de s'occuper de l'être de raison, objet de connaissance réflexe. Par suite, elle porte en elle le sens du mystère caché sous les phénomènes au sein du réel, autrement riche que l'être de raison, sur lequel spécule la logique [8].

Conséquences : tout esprit philosophique ira d'emblée à ce qu'il y a de plus universel et de plus réel dans les choses. L'esprit scientifique ira à la quantité et se portera immédiatement vers les phénomènes et leurs lois. Cet esprit ne fera aucune place au réel, entre la physique et la logique. Brusquement, l'être de raison deviendra l'objet de la métaphysique. Tel est le cas des nominalistes et des conceptualistes. Aristote et saint Thomas notent cette autre conséquence : les sens connaissent le composé avant le simple alors que c'est l'inverse pour l'intelligence ; les sens connaissent les propriétés du composé à titre de notes sensibles avant de connaître les propriétés du simple, au même titre. Au contraire, l'intelligence connaît les propriétés de la ligne avant celles de la surface qui se définit par la ligne.

De cette différence entre le sens et l'intelligence, entre la science et la sagesse, dérivent plusieurs corollaires dont celui-ci. L'esprit philosophique, qui procède selon l'ordre de la connaissance intellectuelle plutôt que selon l'ordre de la connaissance sensible, cherche d'emblée à rattacher de façon explicite et distincte toutes choses aux principes simples et universalissimes, c'est-à-dire, aux lois générales de l'être. Cela l'amène à voir des mystères dans l'ordre naturel où le vulgaire n'en voit aucun, là même où les sciences positives n'en soupçonnent nullement. Par exemple, l'esprit philosophique voit tout de suite dans le moindre mouvement local quelque chose de très mystérieux. Dans la moindre sensation, il voit l'abîme qui sépare la vie sensitive de tout ce qui est inférieur à elle. La science expérimentale ne discerne rien de mystérieux en ces phénomènes car, au lieu de partir des notions très simples et des principes universels, elle part des faits concrets qu'elle ne

8. *Réalisme et critique de la connaissance*, Etienne Gilson, J. Vrin, Paris, 1939.

cherche à rattacher aux causes suprêmes que d'une façon confuse qui n'a rien de scientifique. Ce sens du mystère — cet étonnement dont parle Aristote — montre la supériorité de la philosophie et de l'esprit philosophique mais aussi sa faiblesse, qui est celle du philosophe précipité dans sa systématisation. Il lui arrive alors de mépriser le sens commun et de limiter indûment le réel, comme l'ont fait, après Parménide, Descartes, Malebranche et les idéalistes. Précipitation qui faisait dire à Leibnitz : les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient.

Le sens commun prend sa revanche, comme dans la pièce de Henri Ghéon, *Le triomphe de saint Thomas*, car lui ne nie rien et humblement ne prétend pas à une connaissance explicite des principes.

La vision est un phénomène tout simple pour le vulgaire. Dès qu'on veut l'expliquer, apparaissent les difficultés. Survienne le philosophe ; il s'étonne de cet étonnement qui est le commencement de la science qui cherche les causes. Le philosophe nous dit : cette sensation est quelque chose de très mystérieux. Selon les principes qui éclairent tout, l'agent doit être supérieur, ou au moins égal, au patient ; le plus ne peut sortir du moins. Comment alors un corps extérieur inanimé, de l'ordre de la matière brute, peut-il produire une similitude très supérieure à lui, une similitude représentative qui soit non pas seulement physique comme l'impression du sceau dans la cire, mais vitale, et vitale non seulement de l'ordre de la vie végétative mais de la vie sensitive, c'est-à-dire de l'ordre de l'âme des bêtes, qui n'est pas un corps, bien qu'elle soit intrinsèquement dépendante de l'organisme qu'elle vivifie et ne lui survive pas. Comment un bloc de pierre peut-il produire en mon sens, sous l'influx de la lumière, une similitude d'ordre si élevé, d'ordre vital et psychologique, très supérieure à l'image produite dans le miroir, sur la surface polie d'une plante, dans l'œil d'un aveugle privé de la vue ou dans l'œil ouvert d'un cadavre ? Qu'est cette similitude rendant l'œil capable de voir ? Qui la produit : la pierre elle-même ou la lumière du soleil ? les sens sont-ils passifs lorsqu'ils la reçoivent ?

A la vérité, la difficulté serait insoluble, si la vision était l'acte de l'âme seule et non de l'organe animé. Soit. Mais com-

ment diffère-t-elle du cachet sur la cire ? En bref, comment expliquer l'impression vitale par laquelle celui qui voit devient autre, comme dit saint Thomas après Aristote : « *Quodammodo fit aliud a se* » La plante devient chaude de froide qu'elle était, mais nullement le soleil ; au contraire, l'animal qui voit le soleil devient d'une façon mystérieuse le soleil qu'il voit. Aristote dit : « *Anima fit quadammodo omnia* ». Aux yeux du philosophe, quelque chose de très mystérieux dans la moindre sensation. Le mystère augmente si l'on note que plus les sens sont élevés, plus il devient difficile d'expliquer la production de la représentation. Ainsi, comment la brebis fuit-elle le loup avant d'avoir pâti de sa férocité ? Or, ce n'est pas, dit saint Thomas, à cause de la forme ou de la couleur du loup, assez semblables à celles du chien berger.

Le philosophe discerne ici un clair-obscur captivant. Nier le clair à cause de l'obscur, c'est remplacer le mystère par l'absurde. Voilà ce que fait le matérialisme en ramenant le supérieur à l'inférieur, l'esprit à la matière, la vie intellectuelle à la vie sensitive. En sens inverse, voilà ce que fait l'idéalisme qui réduit la matière à l'esprit. Le philosophe spiritualiste et réaliste ensemble sait qu'on peut éviter la contradiction, mais il sait que telle solution restera toujours imparfaite. Il ne supprime pas toute obscurité, car il a le sens du mystère de notre connaissance. Il dit avec son Maître que l'impression extérieure est reçue *ad modum recipientis*. Il lui reste à concilier ce principe avec cet autre que la cause est supérieure à l'effet, que le plus ne sort pas du moins. Le réalisme traditionnel répond que l'objet matériel coloré, en tant qu'affecté de cette qualité déterminée, est supérieur à l'organe animé qui n'a pas reçu la similitude de cette forme. Il admet que les sens sont supérieurs à l'objet matériel, en tant que faculté cognoscitive qui dépasse les conditions de la matière. Aussi dit-il que la représentation vitale et psychologique est en dépendance de la faculté sensitive, laquelle est passive ; *sentire est quoddam pati (causaliter) antequam sit actio sentientis*. Cette passivité du sujet est difficile à expliquer. Rien d'étonnant. Il en est ainsi chaque fois qu'apparaît la participation d'une perfection absolue (*simpliciter simplex*), qu'il s'agisse de l'être ou

9. Gilson, *op. cit.*, chap. I.

de la connaissance. La sensation n'est pas une perfection absolue mais bien la connaissance participée en elle ; elle commence avec la vie et cesse avec la mort.

Voilà quelque chose de profond dont le mode intime ne nous est pas pleinement connu. Chaque fois que l'on passe d'un ordre inférieur à un ordre élevé, il y a du mystère. Le sens est assimilé à l'objet coloré par la similitude qu'il en reçoit. D'autre part, le sens, avant de réagir en vertu de cette similitude, s'assimile mystérieusement celle-ci qui, en lui, devient vitale, psychologique et spirituelle. Telle dépendance s'explique par le principe : *Causæ ad invicem sunt causæ, sed in diverso genere.* La similitude représentative (*species impressa*) est la disposition ultime à l'acte de la sensation qui ne serait pas vision de tel objet, si cet acte ne procédait pas d'une faculté déterminée à connaître cet objet et non tel autre. Cette disposition précède en un sens l'activité de la faculté mais, en un autre sens, cette impression n'est vitale qu'en dépendance de la faculté. C'est une application, qui reste mystérieuse, de ce principe de la dépendance mutuelle des causes qui intervient chaque fois que les quatre causes opèrent.

Autre exemple de mystère : la production du mouvement local. Pour le vulgaire et pour la connaissance expérimentale, rien de plus simple qu'une bille qui, en rencontrant une autre, la met en mouvement [10]. Arrive un philosophe. Il se demande : quelle peut être l'action de la première sur la seconde ? Il pose ainsi le problème de l'action transitive. L'action est-elle dans l'agent ou le patient ? Sur ce point, comme sur plusieurs autres, les explications de Descartes et de Leibnitz ont divergé. Le mouvement passe-t-il de la première bille à la seconde ? Non, attendu que le mouvement n'est qu'un accident des corps en mouvement et qu'un même accident ne passe pas d'un sujet à un autre. Il n'est ce mouvement que parce qu'il est le mouvement de ce sujet. Soit, mais d'où vient cet influx de la première bille ? Leibnitz en recourant à l'harmonie préétablie nie la réalité même de l'action transitive. Il la nie parce qu'il ne saisit pas la portée de la distinction aristotéli-

10. *La philosophie de la nature*, Jacques Maritain, chez Pierre Téqui, Paris.

cienne de la puissance et de l'acte qu'il remplace, en sa doctrine, par celle de force ou de nisus. Cette force d'un ressort tendu est déjà un acte. Il faut maintenir la notion de puissance, milieu mystérieux entre l'acte, si imparfait soit-il, et le néant. Grâce à cette notion, on explique la causalité de la première bille sur la seconde en disant que l'action de la puissance active de la première s'exerce sur la puissance passive de la seconde. De leur union résulte le mouvement. Celui-ci, disent les thomistes, est séduit de la puissance du mobile par l'influence de la puissance du moteur. L'action transitive a son terme dans le mobile. *Originative est ab agente et terminative est in passo.* Voilà qui reste assez mystérieux.

Y a-t-il du nouveau dans ce mouvement ? Y a-t-il du nouveau dans l'action qui le produit ? S'il n'y en a pas, pas de causalité, pas de devenir, contrairement à ce que disent Héraclite et Bergson. S'il y a du nouveau, il semble qu'il y a plus dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule. D'où provient ce surplus d'être ? Parménide y voyait violation du principe d'identité. Nous dirions même violation du principe de contradiction : le plus ne sort pas du moins.

Le réalisme traditionnel sait quel mystère est caché dans le moindre fait de causalité [11]. Il affirme que dans le mouvement ou le devenir il y a du nouveau mais, d'autre part, qu'il faut maintenir le principe de contradiction. Il déclare que la *novitas effectus* suppose une action nouvelle dans la cause que nous voyons agir, mais ajoute saint Thomas, cette cause a besoin d'être elle-même prémue, aussi d'être son action au lieu de l'avoir reçue. Ainsi est sauvegardée l'existence du devenir, et aussi la vérité du principe de contradiction. Il reste ce mystère que saint Thomas a prévu : il y a du nouveau dans l'effet mais il n'y en a pas dans la cause suprême. *Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia.* Cela nous conduit à ce mystère qui est celui de la coexistence de l'éternité et du temps, de l'infini et du fini.

Une vue attentive de la doctrine de saint Thomas ne peut pas oublier qu'il avait le sens du mystère, qu'il l'avait à cause de l'habitus de sagesse tout différent de celui de la science positive et de l'esprit géométrique. Si cet aspect passe inaperçu, c'est que saint Thomas allie à une grande simplicité le respect du sens commun. Du concept confus de sens commun, de la définition nominale, il s'élève au concept distinct de la raison philosophique. Ce second concept n'est pas différent du premier ; il est le même, mais à un état plus parfait.

Saint Thomas avait à un haut degré le sens du réel et le sens du mystère caché en lui lorsqu'il proclamait la nécessité de choisir entre l'existence de Dieu essentiellement distinct du monde, et l'absurdité placée à la racine de tout. Il l'avait dans l'ordre naturel, mais combien plus dans l'ordre de la grâce, lui qui a proclamé très nettement, plus nettement que ses prédécesseurs, la distinction de ces deux ordres, sans méconnaître pour autant leur harmonie. Saint Thomas l'avait à la fin de sa vie, lorsque l'intellectualité, unie en lui à la spiritualité, se simplifia de plus en plus et s'acheva dans une contemplation si haute qu'elle ne lui permit plus de dicter sa *Somme*, de descendre au détail de chaque article, des trois difficultés du *status questionis*, du *sed contra*, du corps de l'article et de la réponse aux objections.

L'esprit philosophique du thomiste consiste précisément, en suivant la ligne du réalisme, à assumer le réel pour l'intellectualiser. A ce degré, le savoir anxieux d'une vue plus directe en appelle un autre. A chaque étape, il décèle un désir du degré supérieur [12]. A mesure qu'elle se fixe sur le simple et l'universel, cette philosophie de l'esprit, qui est en même temps une philosophie de l'être, laisse une frange de clair-obscur où l'insatisfaction invite à s'élever toujours. En même temps qu'il épuise le réel, autant que le peut faire la raison vacillante, le thomisme ouvre sur la connaissance mystique des perspectives que l'idéalisme n'a pas l'habitude d'aborder. Ce sens du mystère, la philosophie chrétienne le possède plus que toute autre, parce que plus que toute autre elle a le sens de Dieu. Pour se garder de verser dans l'apologétique à quoi Blondel la voudrait réduire, pour éviter l'à-mi-côte de l'opportunisme éclectique, pour échapper à un certain semi-rationalisme, le thomisme a besoin qu'on en respecte l'esprit, la méthode et l'orientation essentielle. On s'écarte de cet esprit, chaque fois

11. Cf. Garrigou-Lagrange, O.P., *op. cit.*, chap. IV.

12. Cf. *Les degrés du Savoir*, pp. XIV sq. et chap. VI, p. 489 sq.

que l'on oublie qu'il y a, outre l'obscurité qui vient d'en haut, une obscurité qui vient d'en bas, de la matière, et que pour jouir de la clarté correspondante à cette obscurité on croit pouvoir, sans trahir le thomisme, qui est un système franc, lui infuser de l'idéalisme [13].

•

Si le thomisme est un système qui, au nom de ses principes, reconnaît ses limites et possède le sens du mystère, à cause du clair-obscur que la raison rencontre à tous les degrés du savoir, il est également un système franc, autonome, qui ne peut se développer que selon sa méthode propre. Les systèmes philosophiques sont difficilement interchangeables. Aussi le thomisme n'a-t-il rien à gagner en adoptant les postulats étrangers, en prenant des attitudes en vogue pour les incorporer. Très nombreux les systèmes philosophiques qui ont voulu être plus exhaustifs que le thomisme. La philosophie moderne a cette prétention. Pour durer, si peu que ce soit, une théorie requiert une certaine dose d'optimisme. Tel sentiment ne surprend personne. En revanche, il étonne que certaines écoles thomistes aient eu cette prétention, par exemple, en adoptant le point de départ de l'adversaire. Vous devinez qu'il est de mauvaise tactique pour de soi-disant réalistes de pactiser avec l'idéalisme.

C'est le cas de certains philosophes français et belges. La philosophie franco-belge s'est mue dans l'orbite de l'idéalisme cartésien. Le kantisme, issu de Descartes, a influé sur l'école de Louvain dont elle semble assez victorieusement s'être débarrassée. Néanmoins, l'on note que toute cette école néo-scolastique se caractérise, qu'il s'agisse du Père Picard, S.J., du Père Roland Gosselin, O.P., du Père Maréchal, S.J., par le regret unanime que saint Thomas n'ait point posé le problème de l'existence du monde extérieur et par l'opinion non moins unanime que la seule façon de poser le problème oublié est de chercher comme point de départ une vérité d'évidence telle qu'elle ne puisse être contestée. Le but de cette spéculation est d'éliminer, avec ce point de départ incontesté, tout ce

13. *Le point de départ de la métaphysique,* par J. Maréchal, S.J., cahier V, F. Alcan 1926 ; Cf. Gilson, *op. cit.*, chap. V, p. 130 sq.

qui n'a pas cette évidence cruciale. Cette vérité incontestée ressemble à celle de Descartes. Aussi, cette école franco-belge prend-elle pour majeure de son argumentation initiale le principe cartésien qui fut jadis dirigé contre la scolastique.

Sur ce problème de l'existence du monde extérieur, je voudrais d'abord montrer les raisons qui ont suscité l'unanimité de l'école franco-belge. Il faudra ensuite brièvement critiquer cette attitude avant d'exposer comment le réalisme résout la question.

Depuis toujours, l'existence du monde extérieur est le type d'évidence que seul l'insensé peut mettre en doute. Descartes le premier en a fait une démonstration métaphysique. Les cartésiens ne furent pas lents à voir que la démonstration ne valait rien, bien plus, que les principes mêmes qui rendaient cette démonstration nécessaire la rendaient impossible. Descartes en effet avait posé que toute évidence part de la seule pensée ; d'où il suit que l'existence du monde extérieur ne saurait être tenue pour évidente. Si on peut la démontrer, c'est en appliquant aux sensations le principe de causalité. Vous savez le raisonnement de Descartes. Les sensations ont une cause. Or, nous n'avons pas conscience d'être cette cause, mais de la subir. La cause est donc dans les choses, ou en Dieu. Nous n'avons aucune idée claire nous autorisant à croire que Dieu la cause. Etant parfait, Dieu ne peut nous décevoir en nous donnant cette évidence à nous qui avons conscience de la recevoir du monde extérieur. Donc, le monde extérieur existe.

Trois moments dans cette démonstration : premièrement, une analyse de la sensation ; deuxièmement, un appel au principe de causalité ; troisièmement, un appel à la véracité divine. Descartes donnait ainsi le modèle parfait d'une doctrine où l'existence du monde extérieur est inférée à partir de la pensée. C'est de l'illationisme qui consiste à appliquer le principe de causalité au contenu de la pensée. Le vice de ce raisonnement réside dans le fait que Descartes ne peut expliquer la sensation sans admettre une union réelle du corps et de l'âme, de quelque façon qu'il l'entende, tout en fondant sa doctrine sur leur réelle distinction. Ses disciples, partis d'une pensée qui n'est que pensée, arrivèrent bientôt à la conclusion que la sensation n'implique aucune action du corps sur la pensée, d'où

il suit qu'il n'y a rien dans la sensation sur quoi le principe de causalité puisse s'appuyer pour en inférer l'existence du monde extérieur. Nécessaire, la preuve de l'existence du monde extérieur devenait impossible. Ils y croyaient sur la foi de la Révélation.

On en était à cette impasse quand Berkeley, faisant observer que rien n'est changé à la Genèse, soit qu'on admette, soit qu'on nie l'existence de la matière, conclut que le plus sage était de dire qu'elle n'existe pas. Thomas Reid voulut sortir du cercle où tournaient les philosophes entre le *cogito* et l'idéalisme. Il n'a pas inventé le sens commun dont parlaient jadis Cicéron et Sénèque, mais il lui donna une valeur technique et philosophique que vulgarisa, chez nos voisins, William James. La doctrine du sens commun fut adoptée par Fénelon dont il usa pour démontrer l'existence de Dieu. C'est pourtant le Père Buffier qui opposa le sens commun à l'idéalisme cartésien. Si vous notez qu'après Geoffroy, La Mennais donna dans la doctrine de Reid, vous remarquez que l'attention des théologiens catholiques fut attirée par le reidianisme qui devint la base de l'apologétique. Introduire le sens commun dans le thomisme fut une nouvelle étape, encore que l'on ne trouve rien chez saint Thomas qui s'appelle sens commun, sauf une thèse psychologique sans rapport avec l'usage qu'on en voulut faire. Histoire de se mettre à la page chez quiconque trouve dans une erreur le remède de cette erreur, les adversaires de La Mennais décidèrent de nommer sens commun l'ensemble des conceptions communes, des notions communes entendues à la manière thomiste du commentaire du *De Anima* d'Aristote par saint Thomas. Quant au sens commun de Liberatore, il était tout différent de celui de Reid et de La Mennais.

Une fois réduit aux *communes Sententias*, il soulève encore deux problèmes : sa nature et son contenu. Il serait trop long de pousser cette analyse que vous connaissez sans doute. Le sens commun, tel que le concevait Liberatore, était la notion équivoque, confuse, d'un philosophe qui s'est attardé à des produits de décomposition. Pratique qui aboutit toujours à un échec. Pour conférer au sens commun des orateurs et des apologistes une valeur technique en philosophie ou bien il faut adopter le sens commun de Reid, ce qui ruine le thomisme,

ou bien le réduire à l'intellect, ce qui revient à le supprimer comme faculté de connaître. Sur le plan de la connaissance, pas de moyen terme entre Reid et saint Thomas. Tente-t-on d'en inventer un, comme Liberatore ? On introduit dans la structure thomiste un corps étranger qui en rompt l'équilibre. C'est subir la loi selon laquelle toute réfutation d'une erreur empruntée aux conséquences qu'elle engendre ramène invariablement à l'erreur d'où elles découlent. En bref, ramener le réalisme au niveau du sens commun, c'est le réduire au niveau d'une connaissance infra-philosophique. Le fait de l'existence brute n'est pas un argument philosophique, mais un fait placé au seuil de la philosophie.

Les ouvrages des principaux adeptes de l'école franco-belge ont des contenus divers qui sont des critiques de la connaissance. *Le problème critique fondamental* du Père Picard a un autre objet que *Point de départ de la métaphysique* du Père Maréchal, S.J. C'est cependant *l'Etude critique de la connaissance* du Père Gosselin qui, sur le point qui nous intéresse, renverse le plus hardiment la position scolastique en faisant de la science de la connaissance une science privilégiée et, de la connaissance elle-même, un objet qui n'est pas à côté des autres objets, lorsqu'il écrit : « Mais pour peu que l'on réfléchisse à la fonction très particulière exercée par la connaissance dans la vie de l'homme et plus spécialement dans la vie spéculative... on se rend compte que l'étude de la connaissance ne peut être simplement une science à côté d'autres sciences, parce que précisément son objet n'est pas à côté d'autres objets. Son objet à elle, c'est la connaissance elle-même. Or, la connaissance est le moyen d'atteindre tout objet. » Cette citation indique les étapes de l'argument : a) la connaissance est le moyen d'atteindre tout objet ; b) l'univers n'existe pour moi et je n'existe, moi-même pour moi, que par la pensée ; c) notre conception de la réalité, aussi bien notre conception de la science dépendent de notre conception de la connaissance, en général ; d) la théorie de la connaissance dépend de la métaphysique comme de la plus haute des sciences mais à son tour la métaphysique dépend de la critique de la connaissance ; e) il arrive un moment où l'esprit s'interroge sur son droit radical à constituer la science et la métaphysique ; f) le problème critique prend une valeur logique anté-

rieure à toute métaphysique. Il ne doit pas avoir recours à cette dernière pour établir la solution qu'il cherche, tant que n'aura pas été justifiée la valeur de la connaissance.

Cette argumentation conduit à donner à la science de la connaissance la primauté sur la métaphysique, à cette conclusion que non seulement la science, mais même la science garantie par la métaphysique, ne suffit plus. Tout l'édifice de la connaissance est justifiable d'une seule science qui est la science de la connaissance. Voilà une position radicale, non dans l'histoire de la philosophie, car c'est la position de Kant, mais dans l'histoire du réalisme thomiste. Au fait, il s'agit tout simplement de justifier tel réalisme par l'idéalisme. Le caractère révolutionnaire de cette attitude est la subordination de la Sagesse à une nouvelle science, qui serait une philosophie prépremière. Si cette science justifie la métaphysique sans en appeler à la métaphysique, elle n'a plus besoin de la métaphysique. Si, en revanche, elle a besoin de la métaphysique, pour se justifier, elle ne saurait justifier la métaphysique, à moins que leurs rapports évoluent dans un cercle vicieux. Cette position pose le problème de savoir s'il est possible d'oser une justification critique du droit de la métaphysique sans faire sauter le réalisme thomiste.

Il n'y a qu'un seul moyen de tenter cette aventure ; se tenir à mi-chemin entre le réalisme et l'idéalisme. Cette critique demande une attitude qui ne préjuge en rien la vérité soit de l'idéalisme, soit du réalisme. On peut y parvenir pour un point en particulier. Une fois élucidé, ce point particulier peut se souder sur le pouvoir de l'esprit en général. La critique de la connaissance sera parcellaire et durera aussi longtemps que cette analyse même. Décidé comme il l'est à ne pas préjuger du réalisme, le néo-thomiste ne peut partir que d'un objet de pensée comme tel. Une critique de ce genre est contrainte d'être idéaliste de méthode et réaliste d'intention. Descartes s'y est essayé et il a engendré Kant. La méthode dictant les résultats, il suit la voie des idéalistes. Toute critique de la connaissance est réflexion sur la connaissance, car la méthode critique est essentiellement une méthode réflexive. Nous voilà condamnés à la méthode de Descartes. Le point de départ sera inévitablement un *je pense, donc je suis*. La crainte du réalisme est si bien le commencement de cette sagesse, que même

ce qui restait de réalisme chez Descartes va se trouver dilué. Descartes disait : *je pense, donc je suis ;* je suis un sujet qui pense, je suis une substance. Après Descartes, hélas ! sont venus Hume et Kant, et du postulat cartésien, il ne reste que l'expérience du *cogito*. Nous ne disons pas que l'analyse de la connaissance est un mauvais point de départ. Il est excellent, pour tel but, telle fin déterminée. A propos de n'importe quelle connaissance on peut se demander : qu'est-ce que connaître ? Dès qu'il y a connaissance, il y a sujet et objet ; le connaître lui-même est pensée comme existant. A partir du moment où l'on est en possession de l'être, on peut déterminer les éléments du jugement vrai, déduire l'être des premiers principes et le rôle de l'être comme principe et terme de jugement, justifier l'intelligibilité de l'être. Mais que sait-on au terme de cette analyse ? Ce que l'on savait au point de départ. L'on a reculé pour avancer, mais l'on n'a pas avancé plus outre. Ou l'on atteint l'être réel ou l'on atteint l'être réflexif. Avec l'idéalisme, si l'on atteint l'être réel, n'est-ce pas que l'on a triché quelque part ? Si l'on arrive à la pensée réflexive, n'est-ce pas qu'avec l'idéalisme [14] comme méthode on ne saurait arriver au réalisme ?

Montrons comment le réalisme thomiste explique la connaissance du monde extérieur. Disons immédiatement que la connaissance d'une réalité extra-mentale ne ressortit pas du sens seul. Percevoir une sensation est l'appréhension d'un sensible propre. Le sensible propre est une qualité qui affecte un organe sensoriel. Or, l'existence n'est rien de tel. Il y a des sensibles communs, le mouvement, appréhendés par plusieurs sens. Il faut tout de même des qualités sensibles, et l'existence n'en est pas une. L'existence est un concept, c'est donc vers l'intellect qu'il se faut tourner. Voici quelques difficultés : 1. on ne pourrait se fonder sur la nécessité qui s'impose à l'intellect de penser en termes d'être ; 2. telle nécessité ne garantit pas l'existence extra-mentale et concrète. On pourrait ajouter que l'intellect fait plus que penser en termes d'être ; il appréhende. Exact, mais l'être appréhendé par l'intellect est l'être en général. Nous sommes aux prises avec un dilemme :

14. Cf. Gilson, *op. cit.*, chap. VI, p. 156 sq. ; Gilson, *Le réalisme méthodique*, Téqui, Paris, pp. 32-44.

est enim sensus particularium intellectus vero universalium. L'existence est singulière, mais n'est pas une qualité. Elle est intelligible, mais elle ne l'est pas dans sa singularité.

Revenons aux données essentielles du problème ; la connaissance de l'existence est une acquisition nouvelle qui vient à nous du dehors *quasi de novo* ; elle doit être d'origine sensible. Puisque c'est une notion de l'intellect, elle doit être une interprétation intellectuelle d'une donnée sensible. C'est donc une connaissance mixte, comme toute connaissance d'une réalité actuelle. Ces difficultés tiennent à ce que nous avons considéré l'intellect à part et le sens à part. C'est se demander si l'animal et l'ange connaissent l'existence du monde extérieur. L'un la sent et ne la sait pas ; l'autre la sait, mais il ne la sent pas. L'homme la sait, parce qu'il la sent. Si ni le sens, ni l'intellect n'existent à part, c'est un homme qui connaît par son intellect. Saint Thomas le dit : *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque.*

Reste à dire comment. A ce point rendue, la solution est facile, mais à condition que les prestiges de l'idéalisme n'agissent point comme chez le Père Joseph Gredt, dont la doctrine est en honneur dans nos écoles canadiennes. Parler d'objets transubjectifs, c'est supposer que le corps du sujet connaissant ne fait pas partie du sujet connaissant, mais subsiste en soi hors de ce sujet, avec toutes les affections sensibles dont il est le siège. Cette hypothèse grève le réalisme thomiste de problèmes insolubles et que le réalisme n'a pas besoin de poser. Imaginer des corps transubjectifs, des sujets transomatiques, c'est considérer la distinction de l'âme et du corps comme philosophiquement équivalente à la distinction de notre corps et des autres corps. Plutôt que de distinguer le réalisme, en réalisme physique du réel et en réalisme métaphysique du possible, ce qui fait deux réalismes partiels, il vaut mieux aller jusqu'au point où les deux réalismes se fondent sur l'unité transubstantielle de l'homme. Les textes établissent l'authenticité de cette attitude thomiste.

De quelle nature est notre certitude de l'existence des corps matériels ? Est-ce un postulat ? Le mathématicien répondrait : oui, de même que le métaphysicien idéaliste. La question, posée au métaphysicien réaliste, apparaîtra absurde, parce que sa métaphysique vient après la philosophie de la

nature et de la physique et que sa physique sait que le monde extérieur existe [15].

Pour déterminer la nature de cette évidence, il convient de nous souvenir du genre. C'est une évidence pour un homme, un composé substantiel de corps et d'âme. Pour tel sujet connaissant, l'origine de ses connaissances est sensible. La vérification implique une *résolutio ad sensibilia.* Ce n'est pas un axiome, ni un postulat ; c'est une évidence sensible. S'il s'agit d'une existence, il ne saurait y en avoir d'autre. Ce que le sens perçoit existe ; c'est même pour cela qu'il le perçoit, mais c'est l'homme qui le connaît comme existant. Quand je dis : cet auditoire existe, je formule un jugement vrai que ma vue atteste et vérifie. C'est mon intellect qui pose cette évidence comme celle d'une existence. Mon intellect ne fait pas que ma perception soit évidemment vraie ; c'est plutôt elle qui cause l'évidence du jugement, mais c'est mon intellect qui fait que cette évidence soit celle d'un jugement ; cet auditoire existe. De là, le caractère distinctif des jugements existentiels qu'avait déjà noté Cajetan.

Nous pensons l'existence de ce que nous percevons et nous percevons cela même que nous concevons comme existant. La structure psychologique de l'homme en rend témoignage. Nous sommes l'unité d'une sensibilité humaine et d'un intellect. Chez les animaux, il y a une faculté qui leur permet d'assembler les images qui modifient leur comportement. Ce pouvoir s'appelle l'estimative qui rend les animaux connaissants. Nous avons la même faculté que nous nommons *ratio particularis.* Chez l'homme, elle suppose comparaison spontanée entre expériences semblables et expériences différentes. Nous avons la cogitative et l'estimative d'un animal raisonnable. L'animal a la mémoire et nous aussi, mais nous, nous pouvons chercher nos souvenirs, ce que l'animal ne peut pas. C'est la mémoire d'un animal raisonnable. Inversement, par la raison particulière ou estimative, l'intellect se mêle au particulier : *immiscet se particularibus, mediante ratione particulari.*

Ici se trouve pour le réalisme thomiste la clef du problème de la connaissance de l'existence. L'intellect ne peut pas connaître *directe et primo* le singulier matériel. Il ne peut pour-

15. *Sept leçons sur l'être,* Jacques Maritain, Pierre Téqui, Paris.

tant concevoir l'intelligible que dans le sensible. Cette formule implique que l'être n'est jamais pensé que par abstraction. Cela rend possible l'attribution d'un prédicat universel à un sujet singulier ; Paul est un homme. D'autre part, l'intellect ne peut atteindre directement « Paul » mais il l'atteint en groupant par l'estimative ou *ratio particularis* les images sensibles qui représentent Paul. De même pour le jugement d'existence ; Paul existe. Tel est le vrai sens du réalisme thomiste ; ce n'est pas une critique, car on ne critique pas une évidence. Ce n'est pas une certitude du sens commun, car le sens commun ne justifie pas cette certitude ; c'est elle qui le justifie.

C'est une vérité qui dispense le possesseur de viser à l'originalité, car la possession d'une vérité suffit. Il reste à la faire rayonner.

Pour la faire rayonner, le thomiste doit se garder des connivences avec la vogue. Saint Thomas a indiqué la méthode que les commentateurs ont développée. C'est en évitant toute compromission, comme tout concordisme, que les disciples du Docteur Angélique continueront son œuvre. Cette fidélité au réalisme, il faut la défendre ailleurs contre l'idéalisme. Chez nous, il faut la protéger contre le même danger, si tant est que les auteurs dont nous avons signalé les vaines tentatives trouvent chez nous des lecteurs, mais il faut surtout défendre le thomisme contre le statisme qui nous fait peut-être nous attacher plus aux formules qu'à l'esprit. Seul l'esprit du thomisme peut en assurer les progrès qui s'imposent d'autant plus chez nous qu'une atmosphère de paix intellectuelle favorise le travail en profondeur, original et neuf [16].

16. Cette conférence fut prononcée à la deuxième séance de la neuvième session de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, à l'Université Laval, les 5 et 6 octobre 1938 et insérée dans le rapport paru en 1941, à Québec, pp. 55-92.

Elle n'était, en somme, qu'un commentaire sur *Les Degrés du Savoir, Science et Sagesse, La Philosophie de la nature, Sept leçons sur l'être* de Jacques Maritain, et sur le *Sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, du Père Garrigou-Lagrange. Le titre de ce dernier ouvrage avait inspiré celui de la causerie, titre qui intrigua fort Mgr L.-A. Paquet qui me demanda in petto :

« Le sujet de votre communication n'est-il pas plutôt : La connaissance du mystère ?

— Je me garderais bien, Monseigneur, d'empiéter sur votre domaine, la théologie. »

3
Jacques Maritain

Trois ouvrages entre autres éclairent la vie et la pensée du philosophe thomiste : *Maritain en notre temps* (1959) par Henry Bars, l'*Intuition dans la philosophie de Jacques Maritain* (1963) par Laura Fraga De Almeida Sampalo, professeur à l'université catholique de Sao-Paulo, directement écrit en français, et *Carnet de notes*, par Jacques Maritain.

Carnet de notes est un titre très modeste pour un ouvrage aussi fort et dense. Il est juste pourtant, car il intitule un itinéraire qui ne relève d'aucun genre catalogué. Il a un aspect de Mémoires, complétant ainsi *Les Grandes Amitiés*, éclairant le *Journal* de Raïssa dont François Mauriac disait à sa parution : « Livre capital à plus d'un titre, pour l'histoire spirituelle de l'entre-deux guerres, confidence d'une contemplative mêlée au monde, mais d'une contemplative crucifiée (je ne m'en suis jamais douté, moi qui la voyais quelquefois), c'est-à-dire d'une créature en qui se poursuivit le scandale de la croix, que le monde déteste et repousse ». Mais *Carnet de notes* relève aussi de la philosophie de la culture et s'achève en théologie. Ce mot ne doit effrayer personne, car la science cesse d'être un épouvantail quand elle a le visage de Béatrice.

Jacques Maritain y reprend quelques notes de ses anciens carnets, mais il les enrichit de commentaires. Quoi de plus passionnant pour quiconque a étudié son œuvre et son évolution que de voir le jeune agrégé, bergsonien et incroyant, chercher « L'antique distinction du spirituel et du temporel ». Quoi de plus stimulant que d'entendre le sage octogénaire nous confier comment il entend, à la lumière de son expérience et saturé d'épreuves, le rôle actuel des laïques dans l'Eglise.

Le chapitre central de *Carnet de notes* rappelle le rôle du

foyer de vie spirituelle qu'animaient entre 1923 et 1939 les trois convertis, Jacques et Raïssa Maritain, avec leur belle-sœur et sœur Véra Oumançoff. On y recevait amis et visiteurs, artistes ou écrivains déjà célèbres qui rencontraient bien des jeunes alors obscurs, mais qui allaient marquer la culture française : Cocteau, Berdiaev, Gabriel Marcel, Charles du Bos, Emmanuel Mounier, Maurice Merleau-Ponty... Ces esprits n'étaient pas unanimes en tout, qu'il s'agît de philosophie, d'art, de politique ou de religion. Mais l'ouverture d'âme des hôtes qui les accueillaient était sous le signe d'une charité inlassable et du zèle pour le progrès de la pensée thomiste. Un prêtre suisse, maintenant Cardinal, l'abbé Charles Journet, apportait son savoir théologique au philosophe que préoccupaient tant de problèmes de civilisation chrétienne. Cette recherche s'est cristallisée dans les « Cercles d'études thomistes ». Cette rétrospection n'empêche pas l'auteur d'embrasser quelques problèmes actuels. Il regarde l'avenir, voire plus loin que l'avenir terrestre, son dernier chapitre s'intitulant : « A propos de l'Eglise du Ciel ».

Carnet de notes explique l'ouvrage du Père Henry Bars : *Maritain en notre temps*. Ce livre s'adresse à tout homme cultivé ; il montre comment la pensée du philosophe s'est élaborée à travers les méandres d'une vigilance qui l'a engagé dans tous les grands problèmes de notre demi-siècle : lutte contre le bergsonisme, appels aux catholiques ébranlés par la condamnation de l'*Action française*, jugement sur la guerre civile en Espagne, prise de position dans la dispute sur la philosophie chrétienne, polémique sur l'esthétique, la démocratie et la morale politique, réflexions sur l'histoire et sur l'éducation, etc. Le projet de l'auteur n'était pas l'exposé d'un système, mais le portrait d'un esprit engagé et qui donne ses raisons pour ce faire. La préface expose en ces termes sa conception : « Les deux premiers chapitres, écrit l'auteur, étudient cette situation du philosophe entre l'éternel et le temps : le premier sous les espèces d'une rencontre ou d'un embrassement, et en analysant la forme générale de l'œuvre ; le second sous les espèces d'une tension ou même d'un écartèlement (c'est le « paradoxe douloureux »), et en suivant le philosophe dans les différentes régions culturelles où il s'est trouvé soumis.

« Les deux derniers chapitres concernent les conditions et

les caractères d'une philosophie qui veut être « selon le Christ » ; le troisième étudie son enracinement dans la foi et les effets qui en résultent pour la coopération à une œuvre commune dans une humanité intérieurement déchirée ; le quatrième essaie d'entendre cette « voix de l'Esprit » dont parlait Jésus à Nicodème, d'abord dans le mouvement de la liberté qu'étudie la philosophie morale, puis dans l'exercice de la philosophie elle-même. » Tout cela pour donner envie de la connaître à beaucoup d'hommes qui oseront peut-être la continuer.

Le troisième ouvrage, celui du professeur Sampalo, est plus technique ; il explicite la théorie de la connaissance selon Maritain, comme nous le dirons plus loin. Ces trois ouvrages placent Jacques Maritain au premier plan de l'actualité, grâce à la publication du *Journal* de Raïssa et à l'attribution à l'unanimité et au premier tour du scrutin du Grand Prix national des lettres pour l'ensemble de son œuvre.

Jacques Maritain est né à Paris le 8 novembre 1882. Son père, avocat inscrit au barreau de Paris de 1863 à 1869, ensuite bâtonnier à Mâcon, eut une influence limitée sur son éducasttion. C'est sa mère, fille de Jules Favre, qui le marqua plus profondément ; elle l'éleva selon une tradition libérale, et il reçut le baptême protestant.

Il passa sa licence ès lettres et ès sciences à la Sorbonne.

Agrégé de philosophie en 1905, il épousa la même année Raïssa Oumonçoff. Grâce à leurs relations avec Léon Bloy, Jacques Maritain et sa femme se rapprochèrent de l'Eglise catholique et furent baptisés le 11 juin 1906. Cette conversion résulte du concours de plusieurs amitiés : celles de Léon Bloy, d'Ernest Psichari, de Charles Péguy, de Pierre Termier, du Père Clérissac qui lui fait lire la *Somme*. Quant à sa conversion au thomisme, elle tient, d'une part, à ses travaux en biologie à Heidelberg où il entrevoit la possibilité d'une « restitution de la Raison, dont la métaphysique est l'opération essentielle et la plus haute » ; d'autre part, à la période spinoziste de Maritain et à la déception où le laisse Bergson, déception qui le met sur la voie de la découverte, qu'annoncent ses premiers articles à la *Revue de philosophie*.

Professeur au Collège Stanislas de 1912 à 1916, il enseigna ensuite au petit séminaire de Versailles. Sur l'intervention de Rome, et malgré l'opposition de Mgr Baudrillart, il est nom-

mé, en 1913, professeur-adjoint à l'Institut catholique et réunit ses premiers cours dans un volume sur la philosophie bergsonienne. A partir de 1919, il organisa de nombreux cercles d'études, et en 1923, il contribua à fonder la Société thomiste. Après 1933, il a enseigné à l'Université de Toronto, à l'Institut d'études médiévales ; à l'Université de Princeton et à l'Université Columbia. Jusqu'à la deuxième guerre, Jacques Maritain s'est donc partagé entre la France et l'Amérique.

Ce partage est nettement visible à partir de 1939 ; envoyé aux Etats-Unis par le gouvernement français, il y reste en exil toute la durée de la guerre, habitant Greenwich Village où s'est formé un véritable îlot de terre française. Il y fut un des artisans de la fondation à New York de l'Ecole libre des Hautes Etudes avec le concours de professeurs et savants français et belges. Après la libération, il a représenté la France auprès du Saint-Siège comme ambassadeur de 1945 à 1948. Cette mission accomplie, il revient à Princeton, second exil si cruel pour la France. Depuis la mort de son épouse Raïssa, en 1960, qui décrit dans *Les Grandes Amitiés* leur unité pensante et vivante, Jacques Maritain mène une existence monacale dans la Cité d'études des Petits Frères de Jésus dont les pavillons sont situés à Toulouse-Ringueil, à proximité de la maison-mère des Pères dominicains. Comme on le sait, l'Ordre des Petits Frères de Jésus fut créé au Sahara par le père de Foucauld, il y a trois quarts de siècle environ, et s'est installé dans la banlieue toulousaine. En dehors de ses heures de méditation, Jacques Maritain s'entretient chaque jour avec les évangélistes sur des questions de philosophie. Se conformant à sa règle de vie, il a refusé de recevoir toute visite et de subir toute entrevue à l'occasion de la haute récompense qu'il vient de recevoir. Par personne interposée, il a tout simplement déclaré : « Je suis surpris et très reconnaissant du choix que vient de faire le jury du Grand Prix national des Lettres. Je n'étais pas candidat à cette distinction. Toute ma vie est orientée maintenant vers le silence et le recueillement. »

Son œuvre compte une bonne cinquantaine d'ouvrages de philosophie. Il l'a élaborée durant sa carrière de professeur et de conférencier à travers le monde, d'abord en France et en Europe, puis, à partir de 1939, surtout en Amérique dans les universités et devant des auditoires de langue anglaise. Cer-

tains de ses livres ont d'abord paru en Anglais, par exemple *Reflections on America.* Cet ouvrage contraste énormément avec les nombreux ouvrages sur les U.S.A. écrits par les Français de passage. Mentionnons que de nombreux auditoires canadiens-français l'ont aussi entendu à maintes reprises. Mais il ne faisait que passer au Québec ; ailleurs en Amérique et au Canada étaient ses points d'attache et ses centres de rayonnement.

Stanislas Fumet l'appelle un être de lumière ; cette caractéristique avait aussi frappé Paul Claudel avec qui le philosophe eut quelques frottements dont la presse française s'était faite l'écho.

Jacques Maritain a su unir une curiosité universelle à une extrême rigueur intellectuelle. On ne peut en quelques pages faire l'inventaire d'une telle richesse. Mieux vaut dégager le projet fondamental qui a fait de lui, non pas tant un témoin qu'un juge et un guide de notre époque. Au milieu de l'irrationalisme, il a été le mainteneur ou le restaurateur des droits et de la valeur de la raison. La vocation de la philosophie demeure d'introduire la réflexion et la pondération. Cette attitude est manifeste dès son premier ouvrage sur la *Philosophie bergsonienne,* en 1913. Attiré par Péguy au cours de Bergson, il en devint un fervent. Comme bien d'autres, il a affirmé que Bergson avait libéré en lui le sens de l'absolu. Mais à la suite de travaux scientifiques en Allemagne, il entrevit la nécessité d'une restitution plus complète de la raison, et seul le thomisme lui apparut capable de fournir les principes philosophiques qui s'accordent avec la foi. Il rompit donc avec le bergsonisme suspect d'anti-intellectualisme. Sa sévérité n'est que l'envers de sa confiance dans la raison et dans l'être. A ses yeux, le tort de Bergson est de distinguer, et même d'opposer, l'intelligence et l'intuition qu'il tentera de réconcilier. Sur le plan philosophique, sa plus grande réussite est dans sa conception de l'intuition abstractive, comme le remarque clairement le professeur de Sao Paulo. Notre savoir est un savoir militant, vraiment conceptuel ; mais l'intuition est présente et comme immanente au travail même de la conceptualisation. Il y a un pouvoir intuitif dans la raison, mais ce pouvoir s'exerce à l'intérieur même de l'effort d'abstraction et de généralisation. Autrement dit, l'idée n'est pas ce que connaît l'intelli-

gence, mais ce par quoi elle saisit intuitivement les objets de la pensée qui sont dans les choses et qu'elle dégage des choses par l'abstraction.

Le mérite de Maritain est d'avoir insisté sur le caractère immédiat de la connaissance abstraite en tant qu'elle se termine à la chose et non à sa représentation. Ce thomiste se trouve par là en accord avec un des aspects essentiels de la phénoménologie contemporaine. « Si je suis thomiste, a-t-il écrit, c'est parce qu'en définitive j'ai compris que l'intelligence voit. »

L'adéquation de l'intelligence au réel est pour Maritain une question de vie et de mort : l'intelligence est consentement à l'être. Il n'a pas méconnu ce qu'on appelle aujourd'hui le rôle de la négativité ; la négation a pour lui valeur méthodologique et l'affirmation, valeur ontologique. Les négations deviennent plutôt l'expression de la pleine positivité de l'esprit. Cela, Maritain l'a montré avec vigueur dans le domaine religieux.

Morale et politique de Maritain sont en liaison directe avec cette théorie de la connaissance ; elles ne se comprennent pas sans une perpétuelle référence à l'être. Ainsi, dans *Neuf leçons sur les notions de la philosophie morale,* fait-il une nette analyse de l'idée de sanction qui n'est pas vengeance, mais redressement. Elle découle d'une loi fondamentale de rééquilibration de l'être. Quant aux études de philosophie politique, elles sont dans toutes les mémoires. Son intérêt pour ces problèmes a été provoqué par la condamnation de l'*Action française,* en 1926 ; *Primauté du spirituel* (1927) et *L'humanisme intégral* (1936) exposent sa conception d'une démocratie personnaliste d'inspiration chrétienne. Tout en déplorant les ambiguïtés du mot démocratie, il concède qu' « on ne change pas à volonté les noms pour lesquels des générations d'hommes ont souffert et espéré. » *L'Homme et l'Etat* montrera que le pire relève de la notion de souveraineté. Passée de la monarchie absolue au peuple « comme se gouvernant lui-même, » elle s'oppose à l'unification du monde. Son effort fut de réconcilier la démocratie avec l'autorité en la séparant de la souveraineté.

Quant à ses œuvres polémiques : *Trois Réformateurs,* etc., elles servent plus à faire connaître Maritain que les adversaires combattus. Il est peut-être excessif contre Descartes, Rousseau, Blondel, et bien d'autres. Ces œuvres révèlent quand même la force de son réalisme, son sens de l'être, son amour de la raison.

A côté de l'œuvre d'Etienne Gilson, plutôt historien et médiéviste, celle de Jacques Maritain demeure la plus considérable et la plus complète du thomisme contemporain. Alors que l'on parle depuis si longtemps du renouveau du thomisme, on peut se demander pourquoi l'œuvre du philosophe et de l'écrivain ne compte pas plus de lecteurs. Certes elle n'a pas été sans retentissement, et en quels pays Jacques Maritain est-il sans influence, en Europe ou dans les Amériques ? La philosophie, telle qu'il l'entend, malgré la simplicité de son objet, n'est pas d'un abord aisé. L'outil que nous offre l'auteur des *Degrés du Savoir,* son plus grand livre, des *Sept leçons sur l'être,* du *Court Traité de l'existence et de l'existant,* des *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* etc. a besoin d'être manié avec souplesse. Cette souplesse ne s'acquiert que par l'oubli des recettes de manuels, par la fréquentation de la *Somme* et l'incessant souci d'appliquer la doctrine aux faits objectifs. A condition que l'initiation philosophique, nous ayant appris comment penser plutôt que quoi penser, devienne une habitude, une attitude et un comportement.

Aux esprits insuffisamment formés à la technique qu'il propose, s'adressent les livres comme *Art et scolastique* et *Frontières de la poésie* qui ont attiré vers lui les artistes d'avant-garde dès les années 25. Ces ouvrages produisent un émerveillement, pareille morale de l'art s'étant perdue depuis la fin du Moyen Age. Pour cela même, elle parut révolutionnaire. C'est à cause de livres comme *Le philosophe dans la cité, Pour une philosophie de l'histoire, Pour une philosophie de l'éducation,* que nombre de politiques, d'historiens, d'enseignants, œuvrant sur le concret, ont chance de retrouver la lumière dans le dédale d'un scientisme et d'un expérimentalisme envahissants.

Confiné dans une retraite studieuse et méditative, le philosophe poursuit la rédaction de son grand ouvrage sur la *Philosophie morale,* en deux gros volumes, dont le dernier vient de paraître. La parution de *Carnet de notes* et de son étude sur le *Mal* indique clairement que ses œuvres complètes comporteront encore plusieurs tomes.

Même en ses ouvrages aux vastes proportions, comme les *Degrés du savoir*, le philosophe nous prévient que « le présent ouvrage n'a pas été conçu comme un traité didactique, mais plutôt comme une méditation sur certains thèmes qui s'enchaînent d'un mouvement continu. Pour avoir pratiqué l'essai philosophique, Maritain est bien moderne. Il n'a pas écrit une *Somme*, mais l'opposition entre la *Somme* et l'essai n'est-elle pas un peu factice ? Le moyen âge, qui nous paraît si dogmatique, a su aussi procéder par coups de sondes. Que d'opuscules ! Pas de philosophie plus temporelle que celle de Maritain autant par les problèmes qu'elle accueille que par ceux qu'elle fait soupçonner. Voici à ce sujet le témoignage de Raïssa Maritain dans les *Grandes Amitiés* (p. 464) : « Jacques m'a souvent dit que sa tâche était d'ouvrir des voies ; mais dans quelques-unes de ces voies, il est lui-même allé jusqu'au bout. Il regrette parfois de n'avoir pu procéder à un exposé plus systématique de sa pensée, en se ménageant le cours tranquille d'une vie qui pour mieux philosopher aurait ignoré la vie — et il se moque lui-même de ce regret. Jacques a toujours été dans le combat, — et avec cela le temps de la méditation lui a été donné. C'est selon l'urgence du moment qu'il a dû écrire ses livres, et de cette urgence il a toujours été terriblement conscient. L'irruption de la foi dans son âme avait dispersé tous ses plans de travaux méthodiques, la foi et l'aiguillon de Dieu lui interdisant une vie paisible où le soin d'une œuvre édifiée à loisir passât avant tout. »

Retenons également son propre témoignage émis en 1926 dans la *Réponse à Jean Cocteau* : « Chacun de nous, comme il a ses cheveux comptés, a pourtant sa pauvre tâche de serviteur inutile bien définie dans le ciel. Je crois avoir quelque idée de la mienne : j'ai été rivé à la pensée la plus dogmatique et la plus tranchante, la moins capable de conciliation et d'atténuation, à une doctrine absolument dure, pour essayer, en contemplant notre temps au passage, non de disperser, mais d'assumer, de réconcilier. »

L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie est peut-être le chef-d'œuvre de Jacques Maritain, publié dans sa version originale anglaise, en 1953 : *Creative Intuition in Art and Poetry*. Il achève le cycle commencé en 1919 avec *Art et Scolastique* et poursuivi par *Jean Cocteau* (1926), *Frontières de la poésie*

(1927), *La clé des chants* (1935), *Situation de la poésie* (1938). Il contient les six leçons données à la *National Gallery of Art* de Washington alors que le philosophe inaugura les *A. W. Mellon Lectures* sur les Beaux-Arts. L'ouvrage est illustré d'une double manière : par des illustrations picturales et des reproductions littéraires principalement en langues française et anglaise.

L'Intuition créatrice est une œuvre capitale de la philosophie de l'art dans les temps modernes. Jacques Maritain définit à la lumière du thomisme la distinction et la relation qui existent entre « ces deux étranges compagnons » que sont l'art et la poésie. Il projette sur l'art en général, et sur l'art moderne en particulier, sur ses élans et ses réussites, une lumière irradiante. Il part de cette constatation : l'idée de l'artiste est une idée « factive » et elle ne réalise toute sa plénitude qu'à travers « l'acte pur ». Il proclame pour l'art la nécessité de se rattacher aux essences, mais aussi que l'art se dissout s'il ne s'enracine profondément dans les conditions de l'existence. Aussi remet-il en question les prétentions de ceux qui veulent situer l'art dans un absolu total. L'artiste doit tendre vers les essences, aller au plus profond des choses, mais sa quête épuisante ne doit pas dépouiller l'être de toutes ses enveloppes. On voit ici une attitude de réaliste modéré qui protège contre l'idéalisme l'artiste qui voudrait tirer tout de lui-même et contre le réalisme intégral qui le riverait au concret à copier.

Quant à Jacques Maritain, il ne tomba pas dans cette erreur, car l'art et la poésie firent toujours partie intégrante de sa pensée et de sa vie. Son esthétique ne se réfère pas à quelques artistes dont la réputation est établie depuis longtemps, oublieuse de toute la production de son époque. « Je ne crois pas, dit Maritain, qu'un philosophe oserait parler de poésie, s'il n'était relié à l'expérience directe d'un poète ».

Il a eu ce privilège : Raïssa Oumançoff, qu'il épousa en 1904, avait reçu de naissance l'imprévisible don de poésie, ce qu'ignorait le grand public, car c'est en 1935 seulement qu'elle publia son premier recueil, *La Vie donnée*, suivie de *Lettre de Nuit* et de *Au creux du rocher*. Outre le don de poésie, elle avait le pouvoir de réflexion sur son chant, comme témoignent ses essais : *Magie, poésie et mystique*. Merveilleuse conjoncture : une femme aux chants inspirés, qui lisait et parfois tra-

duisait les scolastiques ; un métaphysicien que la poésie habite sans jamais le prendre dans ses rêts. Cette osmose serait inexplicable s'il n'y avait l'amour mutuel de deux êtres d'élite sous le signe de la foi chrétienne. Toute leur vie fut un échange perpétuel ; la pensée de l'un trouvait sa source dans le chant de l'autre.

Jacques Maritain a passionnément étudié les artistes qui annoncent l'art contemporain : Bosch, Tintoret, El Greco, Piranèse, Georges de la Tour, Lorrain, Goya ; il s'attache aussi aux artistes de notre âge : Cézanne, Braque, la meilleure part de Picasso. Quelques-uns, comme Rouault, Chagall, Jean Hugo, Severrini, sont ses amis. En poésie, son admiration va à Dante, Shelley, Keats, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Eluard, T. S. Eliot, Saint-John Perse, Yeats, René Char, Henri Michaud. Ici encore il fut lié spécialement avec Jean Cocteau, Pierre Reverdy, Jules Supervielle. Parmi les musiciens, il s'attacha à Erik Satie qu'il assista à l'heure de sa mort. Et il y a son amitié avec Arthur Lourié. On voit donc qu'il a vécu en accord avec l'art de son temps. Les déviations de cet art, il comprend qu'elles ne doivent pas nous faire oublier son élan et son accession à un monde plus pur.

Mais, nous avertit le philosophe, cette recherche de la pureté peut être excessive. L'art et la poésie n'ont plus leur raison d'être dans l'absolue pureté où ils s'effacent. L'humilité l'emporte, dont la présence d'une certaine faiblesse, de quelques défauts, crée un rapport étroit avec les êtres et les choses. Même mise en garde contre les prétentions de la sincérité qui fait refuser toute imitation, spécialement toute imitation de la nature. Il appartient à l'artiste de lui ravir son propre matériau comme nous le rappelle cette remarque de Max Jacob : « En matière d'esthétique, on n'est jamais profondément nouveau. Les lois du beau sont éternelles ; les plus violents novateurs s'y soumettent sans s'en rendre compte ; ils s'y soumettent à leur manière, c'est là l'intérêt ».

Voici quelques implications de l'esthétique de Jacques Maritain : c'est que l'art est une vertu de l'intellect intuitif et d'apporter une solution vraiment philosophique au débat de la raison et de la poésie ; de montrer que la poésie et l'intelligence sont de même race et de même sang, et s'appellent l'une l'autre ; de montrer aussi que la poésie non seulement requiert

la raison artistique ou technique pour ce qui est des voies particulières du faire, mais, bien plus profondément, dépend de la raison intuitive dans son essence, même et jusque dans la touche de folie qu'elle comporte. La vérité n'est ni dans l'enfer surréaliste, ni dans le ciel platonicien. Il fait descendre la Muse platonicienne en dedans de l'âme humaine, où elle n'est plus Muse mais intuition créatrice ; au-dedans de l'intellect uni à l'imagination, où l'inspiration jaillit de plus haut que la raison conceptuelle, c'est-à-dire de l'expérience poétique.

Or, cette expérience poétique naît dans l'inconscient, mais elle en émerge ; elle n'échappe pas à la connaissance du poète ; c'est, au contraire, sa lumière la plus précieuse et la règle première de sa vertu d'art. Mais il la connaît « sur le rebord de l'inconscient », comme dirait Bergson. Il est nécessaire de reconnaître l'existence d'un inconscient spirituel que les Anciens étaient loin d'ignorer et dont la méconnaissance au profit du seul inconscient freudien est un signe de lourdeur d'esprit. Deux grands domaines d'activité psychologique soustraite à la saisie de la conscience : le préconscient de l'esprit dans ces sources vives et l'inconscient de la chair et du sang. Le premier est spirituel et le deuxième est sourd à l'intelligence. Ces deux sortes de vie inconsciente sont à l'œuvre en même temps ; dans l'existence concrète, leurs influences respectives sur l'activité consciente interfèrent et s'entremêlent toujours plus ou moins ; et jamais — sauf dans de rares cas de suprême purification spirituelle — l'inconscient spirituel n'opère sans que l'autre soit à l'œuvre, fût-ce dans une très faible mesure. Mais ils sont distincts et de nature entièrement différente. Afin de comprendre qu'il existe pour l'intelligence et la volonté un monde d'activité profonde et inconsciente, il suffit de penser au fonctionnement quotidien de l'intelligence ; il suffit de penser à la manière dont nous prenons nos décisions libres, pour comprendre que l'univers des concepts, des connexions logiques, des vouloirs, est précédé par le travail caché d'une vie préconsciente immense et originelle. La raison ne consiste pas seulement dans ses instruments logiques conscients, pas plus que la volonté dans les déterminations délibérées. Quand l'homme en quête de son univers intérieur prend le mauvais chemin, il se trouve errant dans une fausse

espèce d'intériorité à soi-même où l'automatisme singe la liberté.

Les Scolastiques ne se sont pas souciés d'élaborer une théore de la vie inconsciente de l'âme, mais leurs doctrines impliquent son existence, car le procès de formation de la connaissance est un procès très complexe de spiritualisation progressive. A l'origine tout est sensible, tout est tendanciel ; à la fin apparaissent le Vrai, le Bien, le Beau, mais imparfait, compte tenu des sources humaines. Nous savons (mais pas toujours) ce que nous pensons, mais nous ne savons pas comment nous pensons ; nous voulons, mais ignorons jusqu'à quel point les mobiles se transforment en motifs.

Quand on en vient à la poésie, il faut admettre que dans l'insconscient spirituel de l'intellect, il y a quelque chose qui est préconceptuel ou non conceptuel et cependant dans un état d'actuation définie ; c'est un germe d'une autre sorte qui est déjà un acte intellectif pleinement déterminé, mais enveloppé dans la nuit de l'inconscient spirituel. Quelle sorte de connaissance est impliquée par l'activité poétique ? La notion de libre créativité de l'esprit nous rappelle que l'esprit de l'artisan vise un but particulier qui est la satisfaction d'un besoin particulier. Chez le poète, la créativité est libre, car elle tend à engendrer dans la beauté, qui est un transcendantal. Le poète est comme un dieu. C'est en se connaissant lui-même et en connaissant les choses en relation avec lui qu'il crée. C'est pourquoi la subjectivité du poète est essentielle à la poésie, sa subjectivité dans sa totalité essentielle, avec sa part d'ombre et de lumière. Cette subjectivité ne suffit pas ; la chose qui l'émeut doit être extérieure à lui-même, elle aussi dans une espèce de pénombre que le sens et l'imagination n'ont pas réussi à clarifier, à assimiler parfaitement. D'où la possibilité de relations diverses chez différents artistes avec le même objet et les attitudes variées à l'égard du réel. Tout ce qu'il discerne et devine dans les choses, l'artiste le devine et le discerne non pas comme un autre que lui, comme dans le savoir spéculatif, mais, au contraire, comme inséparable de lui et de son émotion, et, à vrai dire, comme identifié à lui-même. Son intuition créatrice est donc une saisie de son propre soi et des choses dans une connaissance par union ou connaturalité qui naît dans l'inconscient spirituel et qui ne

fructifie que dans l'œuvre. L'intuition poétique procède du mouvement spontané de l'âme qui se cherche elle-même en communiquant avec les choses en sa qualité d'esprit doué de sens et de passions. « Je suis un autre » disait Rimbaud.

Si la connaissance et la création sont les deux aspects de la vie intellectuelle, c'est, en ce qui concerne la poésie, la création ou le faire qui l'emporte sur la connaissance. L'artisan représente le commun des hommes. C'est la Renaissance qui a commencé à affoler l'artiste et à en faire le plus insatisfait des hommes. La création est la première affirmation de cette esthétique. La deuxième est l'existence de la beauté. S'il peut l'injurier, comme Rimbaud, et la trouver amère, celui-ci n'a jamais dit qu'elle n'existait pas. Elle ne peut être atteinte directement. Il y a peu de chance de la trouver si on la recherche. La perception qu'on en peut avoir est toujours donnée par surcroît. Ici le philosophe parle des images illuminantes qui viennent d'un autre monde « comme un oiseau à travers la fenêtre de notre chambre, images qui se superposent aux apparences mais ne les suppriment pas ». Cette clarté, elle vient d'un mot, d'une couleur, d'un geste. Baudelaire et Verlaine, avant Mallarmé, ont beau dire que l'art et la poésie reposent sur le travail et le calcul, Maritain [1] n'en croit pas moins à la

1. Perpétueront sa présence les ouvrages posthumes dont voici d'ores et déjà deux titres.

La Correspondance 1929-1939 entre le philosophe de Meudon et Emmanuel Mounier est un document capital sur l'histoire des idées. On voit naître et grandir un effort entre Jacques Maritain dont la notoriété était rayonnante dans les milieux intellectuels et le jeune homme qui allait lancer une revue qui serait l'œuvre de sa courte vie. La correspondance montre ce qui les unissait ; aussi ce qui les distinguait. Mounier, engagé dans l'action, devait prendre position mois après mois dans *Esprit*, ce qui l'obligeait à donner la priorité à la politique. Jacques Maritain, au contraire, restait soucieux avant tout de la primauté philosophique du spirituel. C'est un livre d'amitié.

Approches sans entraves est un recueil dont seule la maladie ultime de Maritain l'empêcha de corriger les épreuves. Le préfacier rappelle quelques lignes de Raïssa disant qu'au moment de leur conversion, Jacques et elle étaient prêts à abandonner la philosophie pour la vérité. Peut-être le lecteur s'attardera-t-il précisément aux pages sur la vérité où le philosophe descend de la vérité surnaturellement révélée à la vérité d'ordre rationnel, traitant au passage de la tolérance, de l'efficacité de la vérité, de la pluralité empiri-

nécessité pour l'artiste de recevoir ce souffle auquel depuis des siècles on a donné le nom d'inspiration. Cette illumination est nécessaire, comme le sont la lucidité et le choix pour réaliser l'œuvre. Elle ne résulte pas de la seule excitation ; elle n'a rien à voir avec l'échevellement romantique. L'inspiration sourd de la concentration de tout l'être. Raïssa Maritain l'a bien définie : « L'âme entre dans son repos, dans ce lieu de rafraîchissement et de paix supérieure à tout sentiment. »

Etre inspiré, c'est trouver dans l'harmonie de toutes les puissances humaines la source créatrice.

---

que des systèmes philosophiques, arrivant à la vérité de saint Thomas, où il marque un léger regret de trouver la papauté moins ardente à promouvoir le thomisme au moment même où le besoin en est le plus aigu dans une Eglise trébuchante. L'auteur reprend aussi la discussion sur les rapports de la théologie et de la philosophie. Le lecteur n'est pas entièrement convaincu quand, au lieu de l'*ancilla theologiæ*, il s'entend proposer une synergie de la philosophie et de la théologie ; n'est-ce pas tout simplement débaptiser une difficulté ?

Je préfère le diagnostic du *Paysan de la Garonne* (p. 221) : les thomistes ont trop souvent laissé les théologiens « de bonne volonté mais de tête légère » non pas libérer des vérités captives, mais s'adapter à cela qui les tient captives. Cette affirmation réfère au piège que rencontre le théologien quand il enseigne, non seulement la psychologie alors qu'il s'inspire presque exclusivement du *De Anima*, mais aussi la philosophie où la facilité lui suggère l'argument d'autorité, qui n'a pas cours ici, et l'achemine sur la voie de l'apologétique.

Deuxième partie

La sagesse de l'action

4
L'américanisation par la philosophie

« Il se développe depuis un demi-siècle, en Amérique plus qu'en Angleterre, une activité philosophique qui mérite la plus sérieuse attention. »

Jacques Maritain
Documentation catholique
15 octobre 1922

Cette opinion nous justifie de nous demander quelle est cette philosophie qui étaye la civilisation américaine. Nous dirons ensuite à quel degré et par quelles voies elle nous atteint. Enfin, nous tâcherons d'indiquer, en conclusion, comment notre nationalité pourra atténuer cette influence américanisante et, le cas échéant, en tirer parti. Voilà qui indique, en toute franchise, que nous admettons que civilisation et philosophie américaines comportent quelques éléments humains capables de roborifier le tempérament d'une nationalité dont le destin sera de vivre et de se développer en Amérique [1].

•

La philosophie américaine est issue de la philosophie moderne dont elle reflète toutes les nuances. La provenance des premiers puritains parmi lesquels on compte nombre de clergymen et de gradués des grandes universités anglaises, nous démontre et nous explique pourquoi le premier élément philosophique fut la doctrine de Thomas Reid. Sous la période coloniale, la philosophie du sens commun fut le système officiel dans les milieux universitaires. Ce fut ensuite le transcendantalisme qui s'avéra longtemps la caractéristique principale de la spéculation. La philosophie, d'abord enseignée par des

1 *La Revue dominicaine*, avril, 1936, pp. 197-214.

pasteurs, avec des préoccupations éthiques, ne tarda pas à se nationaliser, en s'adaptant aux besoins de la république en croissance. Transcendantalisme, idéalisme, théorie du sens commun prirent aux Etats-Unis une allure plus audacieuse que dans leur pays d'origine. Originalité parallèle à celle qu'acquirent rapidement les immigrants qui, tout en préservant souvent leur tempérament ethnique, se mirent vite à l'unisson de la vie intense. James McCosh, Ralph Waldo Emerson, Josiah Royce ont donné aux systèmes dont ils furent les coryphées une orientation que l'on ne saurait trouver impliquée ailleurs.

C'est une des plus évidentes influences du milieu sociologique. Les *pilgrim fathers* furent essentiellement des révoltés — par euphémisme, des réformistes — tout autant contre les conditions sociales de leur patrie dont ils voulaient abolir les vestiges que contre la doctrine philosophique qu'ils voulaient rénover. Le milieu géographique, élément de l'ambiance, les y a merveilleusement aidés. Et la philosophie, pour avoir quelque prise sur des intelligences assoiffées de sciences pratiques, avides de résultats matériels, c'est-à-dire de conclusions expérimentales, s'est faite d'abord très respectueuse de la science, ce qui convient à toute philosophie, puis, elle a pris une tournure scientifique, ce qui est une déviation. Dès le début, la philosophie américaine s'est orientée vers le développement de ses principes immédiatement applicables. Non seulement la spéculation s'est comportée comme si, sous l'empire du postulat de Descartes, elle devait absorber la science, mais encore, par un glissement naturel, elle n'a pas tardé à se laisser évincer par la science, conçue à la manière d'Auguste Comte.

Si l'on note qu'en milieux protestants la philosophie joue, au point de vue des vérités spéculatives, le rôle de la religion en milieux catholiques, on se rendra compte du danger que comportent les méthodes scientifiques introduites au service de la Sagesse. Le prévisible s'est produit. En même temps que la théologie protestante se confond avec l'histoire des religions, que la mystique devient un immanentisme pieux, que la foi confine avec le sentiment du divin et l'expérience religieuse, la logique s'est muée en subjectivisme kantien, l'ontologie en idéalisme émersonien, la morale en science des mœurs. Quant

à la psychologie, elle est devenue toute expérimentale : une science psychique, sans lien avec la psychologie rationnelle.

La philosophie américaine, en ses parties maîtresses, s'attarde à l'empirisme radical. Rien de surprenant qu'en de telles circonstances, le pragmatisme soit venu mettre la philosophie à la portée de tous. Cette généralisation par en bas a provoqué la réaction contre le monisme. La spéculation s'en est allée vers le pluralisme, théorie grossière qui accule la théodicée à un panthéisme dissolu. Le panthéisme de Spinoza est basé sur une fausse définition de la substance. Ce qui vicie le panthéisme des pluralistes américains, c'est une fausse conception de la philosophie de la nature. En morale sociale, on s'est voué à toutes les expérimentations, depuis le *companionship marriage* jusqu'à l'eugénisme le plus abject. L'absence de normes en éthique, en même temps qu'elle rabaissait l'étiage individuel, ravalait la conscience publique. L'économique, comme la politique, en a souffert. Les activités de ces deux domaines n'ont plus connu d'autre frein que l'antisocial. Science de l'individuel, la psychologie s'est attachée surtout à la pédagogie. Faisant fi de toute discrimination naturelle, telle pédagogie a prôné la co-éducation. Bref, un affolement général s'est manifesté dans tous les domaines que la philosophie a pour mission de diriger. Les plus désastreux résultats n'ont pu être évités que grâce à la victoire du sens commun et à la nécessité de certaines lois sociales que l'on a beau nier mais qui n'en exercent pas moins la contrainte certaine du bien général.

Des réactions se sont donc dessinées avec plus ou moins d'audace. Le néo-réalisme a battu en brèche le pragmatisme désintellectualisé et l'instrumentalisme de Dewey. Epuration opportune qui s'imposait dans l'ordre épistémologique, avant de pouvoir être tentée dans l'ordre social. Ce mouvement, originaire de Princeton et d'Harvard, a eu le mérite, avouons-le, de faire retrouver, par la vertu de la seule raison, quelques normes traditionnelles. Il a établi l'inanité du culte de l'individuel, de l'expérimental pur. Il a ébranlé le vieux postulat de l'action et du fait brut, non nettoyé, comme aimait à dire William James. Une autre réaction, plus adéquate celle-ci, c'est le mouvement humaniste dont Paul Elmer More est le chef. Ce penseur platonicien a proclamé que la civilisation, comme la

philosophie américaine, ne deviendra humanisante qu'à l'école de la tradition. Tradition, dit-il, implique assimilation raisonnée d'un passé pourvu d'expériences enrichissantes. Mise au point, une tradition est un guide. Il est impossible de discerner ce que le néo-réalisme et l'humanisme ont pu réaliser de rectification doctrinale. L'action conjuguée de ces deux réactions demeure l'apanage trop exclusif d'une élite restreinte, mais très intéressante d'ailleurs, pour être exactement évaluée.

L'histoire atteste que d'intenses mouvements philosophiques s'entrecroisent aux Etats-Unis. Recherches caractérisées par les outrances de la spéculation moderne. Recherches à compartiments, dont les vices originels sont empirés par une audace sans égale. Une loi historique explique que les peuples s'orientent, au point de vue intellectuel, du côté où vont la plupart de leurs énergies. Or, le matériel accapare la portion la plus considérable de l'énergie américaine : industrie, commerce, finance, activités qui s'hypertrophient et deviennent un monde sans âme. Civilisation d'essence économique. De nos jours plus que jamais, l'économique domine, mais ne semble-t-il pas que, de toutes les nations existantes, les Américains s'y soumettent avec une complicité frénétique ? La philosophie, toute saturée de préoccupations matérielles, les y a entraînés de son poids, et, réaction naturelle, la matière, essentiellement diviseuse, a alourdi leur spéculation. L'état d'esprit national est conditionné par les affaires. Calvin Coolidge a pu dire : « L'Homme qui bâtit une usine, bâtit un temple ». La progression géométrique de la vie intense fait oublier à l'économique toute mesure, toute pondération. C'est le libéralisme à l'état pur, oublieux des personnes et des distinctions ethniques. En une telle civilisation, le héros devient le « booster », ce type décrit par Siegfried, plein d'enthousiasme et d'optimisme qui croit au développement indéfini de la matière et qui ne rêve que de millions de dollars, fût-ce au prix de millions d'esclaves de la machine. A ce rythme, l'homme ne vaut que comme une pièce mécanique. La philosophie doit favoriser l'idéal national et la vie humaine ainsi conçue. De là, la longue popularité du pragmatisme qui, pour être disparu comme système, n'en demeure pas moins comme état d'esprit. Le postulat de James : ce qui est vrai doit être utile, a fini par signifier : ce qui est vrai doit être Américain.

On devine la place que le spiritualisme peut occuper dans une telle civilisation. Nous avons dit que quelques écoles philosophiques se sont inquiétées de cette carence ; elles ont voulu l'introduire comme un levain dans la vie intellectuelle. Hélas ! ces tendances spiritualistes sont neutralisées. Elles sont neutralisées parce qu'elles sont elle-mêmes issues d'une réaction contre les théories de James et de Dewey dont la doctrine a donné à la pensée américaine les cadres rigides qu'elle ne semble pas encore capable de briser. L'école, la presse, la radio ont monnayé ces systèmes en formules que le progrès matériel est venu confirmer. Le Progrès, mesuré au cube des gratte-ciel, l'on sait comment il a régné sur l'Olympe américain.

S'il est un spiritualisme qui se déduit de la réfutation de l'empirisme, il en existe un autre qui a sa valeur en lui-même et qui plonge ses racines dans le vieux tuf humain et chrétien ; c'est le spiritualisme catholique. Les scolastiques américains en sont les dépositaires et les usufruitiers. Il ne semble pas cependant que la philosophie scolastique ait déployé une activité digne de la valeur de ses principes. Elle possède ses universités, ses collèges, ses docteurs. Elle s'enseigne à une cinquantaine de millions de catholiques. Son développement se heurte à des conditions spéciales. Du point de vue religieux, les Américains se partagent entre l'agnosticisme et les diverses sectes protestantes. La secte la plus nombreuse est celle des calvinistes, écartelée par deux tendances contraires, celle des modernistes, dépourvus de dogmes et de rites, et celle des fondamentalistes, amalgame diffus qui produit les variétés de *New Thought*, de *Christian Science* et les *Revivals*. Ces deux sectes protestantes, tout comme celles des agnostiques, cela va sans dire, sont caractérisées par un mépris profond des catholiques, dont la religion est celle des *aliens*. La philosophie scolastique est englobée dans la même méfiance que la doctrine catholique. L'on comprend alors la raison de son peu de rayonnement. D'aucuns affirment que tel spiritualisme se tient trop sur la défensive, quoiqu'il puisse, par son universalisme même, assimiler les vérités que les systèmes adversaires recèlent. N'oublions pas que ce spiritualisme ne conservera sa puissance que s'il ne subit pas trop la pression de l'ambiance.

Les exagérations de la philosophie moderne, voilà donc ce

qui constitue l'essence de la philosophie américaine : absence de métaphysique et excès d'empirisme, carence d'intellectualisme et idolâtrie de l'expérimentalisme, particularisme national et mépris de la tradition, sujétion à la science et incohérence de systématisation. Ces caractéristiques philosophiques sont aussi celles de la civilisation américaine. Philosophie très active, mais sans le ferment d'un spiritualisme sauveur, qui ne pourrait remplir ce rôle qu'à condition de s'imposer franchement comme une direction générale de toute la philosophie. Ainsi, il est le lot d'une minorité. Comme réaction contre le matérialisme, le spiritualisme ne vaut que par sa critique, parfois timide, des systèmes opposés. Il semble incapable d'une offensive victorieuse. Duel tragique entre des forces ennemies qui se disputent la conquête de l'intelligence. Lutte dont l'enjeu est l'avenir de la pensée chrétienne, en Amérique. Le spiritualisme possède les principes sains, mais l'empirisme possède le nombre ; celui-là stimule la pensée, et celui-ci, l'action. Le premier s'appuie sur la tradition, le second sur le tempérament de la masse d'un peuple. Malheureusement, ce n'est pas au service du spiritualisme que travaillent les grandes universités nationales.

•

Il est impossible que cette philosophie et la civilisation qu'elle informe ne nous atteignent point. Il s'agit cependant moins de l'influence d'un homme ou d'un système que d'une imprégnation écologique générale. Nos frontières ne sont certes pas infranchissables. Les idées requérant un terrain idoine, il est indiscutable que la philosophie américaine influe d'abord sur les Anglo-Canadiens. Elle réagit ensuite sur nous. Cette influence directe s'avère surtout dans les milieux universitaires de l'Ouest. Les universités protestantes centrales tendent à s'émanciper de cette emprise. Les universités McGill, Queen's et celle de Toronto ambitionnent bien plus de ressembler aux universités d'Angleterre qu'à celles des Etats-Unis. Par exemple, elles sont attirées vers le néo-réalisme d'Oxford. S'il fut un temps où leurs professeurs de philosophie venaient surtout des Etats-Unis, l'importation se fait maintenant plus largement d'Europe, où plus volontiers aussi leurs

docteurs font des séjours d'étude. Sous la mystique impérialiste, la préférence favorise aussi les écoles philosophiques, sinon anglaises, du moins européennes. D'ailleurs bien d'autres causes, sur lesquelles le moment n'est pas d'insister, leur assignent l'idéal d'institution nationale, de foyer culturel du type européen. Des traditions s'y développent qui, pour oublier assez généralement le moyen âge, se rattachent aux systèmes anglais.

L'influence directe de la philosophie américaine chez les Canadiens français est plus minime. L'enseignement de la philosophie se limite chez nous assez exclusivement au thomisme pour que celui-ci n'ait pas à redouter Kant ou Dewey, Bertrand Russell ou Walter B. Pitkin, de Columbia University. Les laïcs, le concevant moins comme une science de séminaires, seraient peut-être amenés à confronter le thomisme avec les systèmes modernes et américains : leur rôle dans l'enseignement de la philosophie est encore inexistant et leur action, indiscernable. Telle situation nous autorise pour le moment à opiner qu'une influence philosophique américaine *sui generis* n'est guère sensible, parce qu'assez indirecte. Ni notre vie intellectuelle, ni nos œuvres philosophiques, ni nos périodiques, ni nos congrès, ni nos discussions idéologiques ne la manifestent. Et cependant, nous nous américanisons. C'est un fait. Les plus clairvoyants d'entre nous le constatent, encore que trop souvent ils s'arrêtent à des constatations de surface. Notre américanisation devient évidente pour quiconque nous observe après une absence. Des voyageurs de France, venus en notre province, lors du quatrième centenaire de la découverte du Canada, l'ont noté qui nous avaient visités quelque dix ou vingt ans auparavant. L'américanisation de la masse de notre peuple s'affirme surtout à Montréal, où deux physiques s'opposent ; l'une, avec les richesses matérielles et la bourgeoisie, l'autre, avec la force numérique et le prolétariat. L'exemple de ce contraste s'affiche dans les sections est et ouest de la ville et nos artères commerciales. Le milieu physique étant façonné à l'image de l'âme des habitants, on peut conclure, le milieu physique changeant, que les âmes ont quelque peu changé aussi. Par quelles voies nous arrive donc l'influence philosophique américaine ? — Voici. Nous la subissons de deux façons complémentaires : 1. nous ployons sous la civilisation américaine, miroir de la philosophie

d'outre-frontière ; 2. nous sommes influencés *indirectement* par la philosophie, c'est-à-dire, sans qu'il se trouve chez nous des adeptes du pragmatisme, de l'instrumentalisme, du pluralisme ou du néo-réalisme, sans que ces systèmes soient même confrontés avec les principes scolastiques dans notre enseignement qui, jusqu'à ces dernières années, ne considérait la philosophie que comme une matière de formation générale, au cycle secondaire. La philosophie, véhicule de culture supérieure à la disposition des laïcs, est une innovation récente. Cela explique le peu de participation des laïcs au thomisme. Cela explique aussi qu'ils soient désemparés devant les problèmes modernes.

L'influence indirecte de la philosophie s'est exercée, chez l'élite, par contact et un peu par mimétisme. Alors que la civilisation agit à dose massive chez le peuple qu'elle obnubile, surtout par l'intermédiaire de la presse, de la radio et du film, l'élite subit lentement l'influence philosophique, par érosion. Les universités anglo-canadiennes façonnent nettement les élèves. Ils en prennent l'esprit. Ils y demeurent plus longtemps que les Canadiens français, car le cours classique anglais se termine par quatre années à l'*Arts Building*. Et cette faculté des arts, avec ses départements de sociologie, de psychologie et de philosophie, voilà l'âme de l'université protestante. Il arrive que le futur avocat ou le futur médecin s'inscrive comme élève de la faculté des *Graduate Studies*, spécialement au cours de philosophie et de psychologie expérimentale. Celle-ci s'enseigne d'ailleurs à la faculté de médecine où l'on pousse assez loin l'étude de la psychiatrie, de la psychanalyse et de la psychologie de l'enfant. D'autre part, tel bachelier, qui a suivi le cours général, y ajoute parfois des cours avancés en philosophie, en vue du baccalauréat avec « honneurs », particularité qui équivaut à la maîtrise. Disons ensuite que deux séries de problèmes passionnent l'élite anglo-protestante : la question religieuse et la question philosophique. A cette inquiétude, la formation scientifique n'apporte souvent qu'un trouble plus lancinant. Elle intensifie une anxiété que la religion protestante ne calme point. Quand se développent les contacts entre les deux élites, la française et l'anglaise, celles-ci ont l'impression de se mouvoir sur deux plans parallèles mais superposés. L'impossibilité des mises au point en matière philosophique, tant les points de vue sont divergents, et faute d'une étude assez poussée, chez nos laïcs,

invite à des concessions. Capitulation qui s'aggrave parfois d'acceptation partielle ou totale de la doctrine adverse, dont le snobisme intellectuel fera bien vite étalage. A mesure que les rapports, autres que ceux des affaires, se multiplieront, la philosophie américaine avec ses problèmes psychologiques et ses problèmes religieux, nous touchera davantage. Elle viendra renforcer l'influence du livre, du journal, de la revue, du club. Tout indique que telles relations deviendront de plus en plus fréquentes. Les éluder sera impossible.

D'ailleurs à mesure que notre peuple s'éveille à la curiosité scientifique, le contact avec cette philosophie américaine apparaît plus inévitable. Le terrain est tellement peu défriché que le travail d'enquête se devra prolonger de nombreuses années, à la recherche du temps perdu. Nos recherches scientifiques, encore à leur première phase, n'aboutissent qu'à un savoir fragmentaire. La fausse conception de l'autonomie des sciences, ou bien retardera une salutaire systématisation ou bien nous acculera à une incomplète philosophie de la nature. On entendra dire, en marge de la génétique et des lois de l'hérédité, que la vie est un bloc. Généralisation hâtive : la vie est analogique, étagée, sériée. Les essais de Meyerson ont été exagérés dans leurs conclusions par quelques docteurs américains, en philosophie des sciences. Peut-être, par exemple, des mathématiciens de chez nous sont-ils déjà atteints d'un engouement enfantin pour la logique moderne. Soyons francs. Leur tort ne réside pas en ce qu'ils croient avec raison que les lois du syllogisme n'ont guère l'immutabilité des commandements de Dieu, mais en ce que, partant de cette admission juste, ils se refusent à un effort d'adaptation, que les docteurs médiévaux se seraient crus justifiables d'opérer, pour se contenter de déclarer telle ou telle loi périmée. Nous discernons, en cette attitude, un symptôme de l'influence philosophique américaine, oublieuse des divers degrés de visualisation.

Nous avons trop de sincère admiration pour la Science, à l'instar de notre patron, Thomas d'Aquin, pour nous attrister d'une vraie promotion scientifique, en nos milieux universitaires. Certes, elle ne nous apeure point. Nous opinons même que nous n'avons pas encore atteint le degré requis par la *Ratio studiorum*, corollaire de *Deus Scientiarum Dominus*. Si la recherche nous réjouit, si nous admirons l'avancement des

sciences qui, parties du point mort où les reléguait trop volontiers le mépris des « petites sciences », ont réalisé quelque chose de neuf et de grandiose, l'oubli des principes du réalisme thomiste au profit de certains postulats hautement prisés au pays de l'aventure scientifique comme de l'aventure sociale nous contraint de signaler un certain désarroi comme une influence américaine qu'il faut tout de même noter.

La conception faussement philosophique de la science et la conception faussement scientifique de la philosophie semblent gagner quelques esprits à la page, notamment en matière d'éducation et en certaines spécialisations de la médecine, comme la pédiatrie, la gynécologie et la neurologie. Il serait hors de propos, comme au-dessus de notre compétence spéciale, de préciser. Il s'agit d'ailleurs d'infiltration qu'il importe logiquement de rattacher à une doctrine. Cette orientation apparaît un morcellement stérile du vrai savoir humain. Qu'un certain éclectisme puisse améliorer une théorie, nous n'en disconvenons pas. Un exemple. La statistique ne peut valoir que grâce à une interprétation. Le test psychologique en pédagogie, nous y croyons. L'exagération consiste à y voir un critère exclusif. Tomber dans ce travers, à n'en point douter, suppose une influence américaine. La complexité des classifications scolaires nous apparaît évidente. Nous commençons à soupçonner là un problème. C'est un progrès. L'avance est interdite à qui n'entend pas l'appel de la route. Gardons-nous pourtant de tenir compte aveuglément de certaines interprétations de statistiques qui se rattachent aux grandes lois de la pédologie, mais vues à la manière des disciples de James et de Dewey. L'influence américaine, en philosophie, nous croyons qu'elle touche quelques-uns des nôtres aux confins de l'expérience et de la raison, de la science et de la philosophie.

•

C'est cependant dans le domaine économique et social que la philosophie américaine nous déroute. Si l'on excepte notre économie rurale, tout notre système économique est d'inspiration américaine. Personne n'osera affirmer que la philosophie n'a rien à voir avec le régime du temporel. La primauté

du spirituel suppose déjà que le temporel peut en recevoir des principes directeurs. Que l'activité économique évolue sous la loi du libéralisme à l'état pur tel qu'il s'épanouit aux Etats-Unis, qu'elle pousse à une organisation industrielle et commerciale de la production et de la distribution des utilités qui aboutit à l'asservissement de la majorité, que la législation adopte ses lois en ne tenant compte que des besoins d'une minorité dominante, qu'elle accule la majorité, sinon à manquer du minimum requis pour pratiquer la vertu, comme dirait saint Thomas, du moins à manquer d'une aisance assez généralisée pour lui permettre son harmonieux développement ethnique, intellectuel et social, cela indique assez, semble-t-il, qu'un peuple a cessé de s'inspirer de la doctrine sociale catholique et qu'il est allé chercher ses principes de morale sociale ailleurs que dans la doctrine dont l'enseignement est censé avoir saturé l'intelligence. Influence indirecte, dira-t-on. Nous le voulons bien, mais influence corrosive. Influence qui constitue une véritable oppression par l'adultération d'un climat, d'un milieu physique et, par ricochet, d'une mentalité. Notre petit peuple se trouve alors en présence d'une physique dont il ne peut éluder l'attraction. Le spiritualisme, comme le patrimoine d'ailleurs, exige pour s'intensifier de trouver dans les faits économiques une illustration de la fécondité de la philosophie qu'il inspire. Sinon, on abandonne comme une armure trop encombrante la doctrine évidée de son dynamisme, mais la carence est rapidement comblée par une pensée qui comporte moins de connotations avec l'impuissance.

Cependant que le libéralisme économique nous enserre de ses tentacules, l'organisation professionnelle enrégimente nos travailleurs. Depuis trente ans surtout, le syndicalisme américain fait de nos artisans autant d'unités perdues dans les cellules d'une fédération internationale. Nos ouvriers, recevant leurs mots d'ordre de chefs étrangers à leur foi comme à leur nationalité, inscrits dans des unions et des syndicats d'un amoralisme intégral, épousant des causes qui ne les touchent que de très loin, ont vu leur mentalité s'émousser. Ils ont alors perdu toute confiance en la vertu du droit profesionnel catholique. Quand le syndicalisme catholique s'est organisé, son action s'en est trouvée restreinte. Bien plus, il a rencontré l'indifférence, les ouvriers se demandant si au nom des ency-

cliques on pouvait aussi bien leur garantir un juste salaire qu'au nom d'un socialisme mitigé d'importation américaine. La prospérité aidant, nos classes ouvrières n'ont cru qu'au bien-être matériel, n'ont eu confiance qu'aux mouvements de masse anonymes, n'ont parfois tenu compte que de la justice légale. La doctrine sociale catholique et les pérégrinations des Semaines sociales n'ont encore provoqué aucune velléité syndicale, chez les patrons, comme il en existe, par exemple, en France et en Belgique, où fleurissent les allocations familiales. Leur instinct grégaire ne s'est éveillé que sous le coup de la grève. Leur comportement, en tant que patrons catholiques, n'a guère convaincu les travailleurs de leur supériorité sur les patrons juifs ou protestants. Ceux-ci leur paraissent même d'un humanitarisme plus compréhensif, mais le patronat catholique en arrive aussi souvent que l'autre au même mépris des personnes.

Le caractère spiritualiste de notre droit civil s'atténue, de plus en plus. Il est un particularisme ethnique qui contrecarre les ambitions sociales et économiques de la minorité. Notre législation, les prenant pour mesures des besoins communs, il arrive que notre droit civil subit les assauts de ce que les Anglo-canadiens dénomment vaguement l'*Industrial legislation*. Sous cette appellation, se cachent mal des tendances centralisatrices. Si notre constitution fédérale répond assez bien aux cycles d'autonomie si chers à Emerson et aux idéalistes américains, les désirs d'unification s'inspirent, en revanche, d'une vieille conception du droit, selon Hegel, conception très opposée à celle qui s'élabore dans les écoles catholiques de droit international.

Le mépris de la personne, laquelle devient avant tout une force anonyme dans un état politique, comme si elle ne ressortissait point d'abord au milieu culturel, entraîne la déification de l'Etat. Entité abstraite, sans dynamisme propre, l'individu ne voit plus de réalité que dans l'Etat, source de tous les droits, terme de tous les devoirs. Il en résulte les diverses formes d'étatisme. Il semble fort que la victoire anti-moniste au profit d'un pluralisme inconsistant dans ses fondements, doive aboutir, au point de vue social, à un retour à l'idée moniste de l'Etat. Pour autant que ces tendances se manifestent dans nos milieux politiques, elles établissent une filiation évidente.

Elles indiquent une rupture dans la hiérarchie des personnes et une confusion dans leurs rapports avec le politique et le culturel. En ces dernières années, tels symptômes se sont accusés chez nous et nous nous croyons autorisés à les dénoncer comme une influence américaine en morale politique. Sans doute, ces tendances se manifestent ailleurs qu'aux Etats-Unis. De même que dans l'ordre monétaire nous dépendons plus de New York que de Londres, ainsi dans l'ordre idéologique pur nous respirons, pour ainsi dire, l'ambiance américaine bien plus que l'européenne. Une conquête économique, l'histoire le démontre, ne va pas sans une conquête morale.

En résumé, l'influence philosophique américaine agit sur nous par l'oppression de l'économique et du social. Influence massive mais indirecte que nous vaut l'attraction de la civilisation américaine, saturée par une spéculation plus fortement nationalisée que nulle part. Phénomène étrange, les communications faciles entre peuples devaient provoquer l'universalisme. Or, c'est au moyen âge, alors que forcément les peuples n'avaient guère de relations suivies et commodes, que la philosophie a été le plus universelle. L'influence philosophique américaine, en tant que telle, nous touche quand la vie intellectuelle nous place à la croisée de la science et de la philosophie. Si la première influence est d'évidence cruciale, la seconde reste secrètement impliquée et, partant, difficile à préciser. L'accroissement de notre curiosité à l'égard des problèmes actuels sera sans doute comme le réactif ou le colorant qui permettra d'apprécier plus exactement le degré de l'infection et sa purulence. Deux modes d'influence qu'il fallait néanmoins signaler. Nous croyons même que tous les autres modes d'américanisation n'en sont que les ministres et les instruments. Ils n'atteignent notre mentalité que parce que philosophie et civilisation américaines trouvent en nos âmes un certain désarroi, voire une certaine insatisfaction.

Il semble chimérique de vouloir arrêter complètement l'influence conjuguée de la civilisation et de la philosophie américaines. Nos efforts doivent ambitionner plutôt de limiter l'action de la civilisation qui, pour la masse de notre peuple, sert de véhicule à l'action doctrinale. Il suffirait à toutes les personnes qui disposent de quelque influence intellectuelle et à toutes les institutions éducationnelles de travailler à l'avènement

d'une génération qui fera plus fermement confiance aux ressources inépuisables de sa civilisation et de sa culture françaises. Nos engouements faciles pour le plagiat de l'américanisme recèlent mal une absence de confiance en nous-mêmes. En étant plus concients de la valeur de notre avoir culturel, nous saurions mieux discerner entre les éléments assimilables et les éléments inassimilables de notre environnement. Rejeter les uns comme des poisons ne ressortit guère qu'à l'instinct de conservation. Accepter les autres comme des enrichissements humains ne suppose qu'un peu d'objectivité et d'esprit de suite.

Pour obvier à l'influence de la philosophie américaine, le même état d'esprit est requis. Il est cependant requis davantage. Indubitablement, il nous faudra exhausser le niveau de notre enseignement de la philosophie. Moins de psittacisme dans l'initiation. Nous devrons un jour nous rendre compte que, sans risquer d'atténuer son rayonnement dans le monde laïque, nous ne saurions plus longtemps nous en tenir à cette méthode qui fait que l'on enseigne la philosophie trop exclusivement en fonction de la théologie et de l'apologétique. Elle devient ainsi, dans l'esprit de notre élite, une science de séminaire. Que la méthode analytico-historique en vienne tempérer l'aspect dogmatique. Aucune encyclique n'exige que le thomisme s'enseigne comme la théologie. Science de raison, la philosophie thomiste est extrêmement compréhensive. Elle est accueillante pour tous les problèmes, surtout pour les problèmes que chaque époque pose à l'attention de l'intelligence. Voilà ce que l'on a appelé sa modernité. Pour exercer une fonction politique à l'égard des sciences, elle doit leur être sympathique. Si les questions scientifiques accaparent tant de curiosité, il appartient à la philosophie, soucieuse d'une vraie promotion, de s'imposer par un égal souci de recherches et de découvertes. Avec raison l'on a caractérisé notre philosophie par une grande fidélité à répéter les docteurs. Il faudra de plus en plus que leurs labeurs portent maintenant au travail original ceux qui croient, avec Maritain, que la chrétienté a plus besoin de métaphysique que de charbon.

Maintenant que la philosophie figure à notre enseignement supérieur, il faudra qu'au nom de la logique, elle bénéficie de la même sollicitude, dans ses exigences d'outillage et de personnel enseignant, que les sciences profanes. Tout cela est postulé par les articles 44 et 46 des instructions de la Sacrée Congrégation des Etudes universitaires, explicitant le canon 1364 du Code de Droit Canonique. Comme l'action catholique convie ceux du chœur et ceux de la nef, il faudrait aussi que nos conditions sociales rendent plus larges et plus féconds l'action, la participation et l'apostolat des laïcs en matière philosophique [2].

2.
Cet article avec les autres qui constituent l'enquête de la revue sur les différents aspects de l'américanisation a été publié en volume, Notre américanisation, aux Éditions de l'Œuvre dominicaine, Montréal, 1937.
C'est sur ce volume et cet article qu'André Laurendeau faisait les commentaires suivants: "Bonne page d'histoire de la pensée. Notons avec l'auteur qu'à mesure que le mouvement scientifique se développera chez nous - et c'est à quoi nous voudrions qu'on tendît de toutes ses forces - l'influence américaine, en philosophie, touche quelques-uns des nôtres "aux confins de l'expérience et de la raison, de la science et de la philosophie", ou dans un domaine sociale (v.g. syndicats internationaux), ou dans nos conceptions politiques (déification de l'État).
"Cette étude de M. Bastien porte en soi une cinglante leçon de modestie : si nos laïcs ont peu subi, jusqu'ici, l'influence de la pensée étatsunienne, mon Dieux, c'est que nos laïcs n'ont subi aucune influence philosophique, ou qu'ils répétaient, après les clercs et les manuels, des jugements tout faits."
(Cf. Commentaires, pp. 315 sq, par André Laurendeau, directeur de l'Action nationale, vol. 10, 1937.)

5
Les tâches de l'éducation

En 1937, Victor Barbeau présidait une soirée qu'il avait d'ailleurs organisée pour célébrer le troisième centenaire du *Discours de la Méthode* : Léon Lortie parla du savant et je parlai du philosophe. Mon éloge de René Descartes scandalisa, car j'avais perdu l'habitude de le réfuter en trois syllogismes latins. Mais la pédagogie est aussi une boîte de Pandore ; chaque fois qu'un curieux l'a entr'ouverte, il en est sorti des disputes. Que de palabres autour de l'instruction obligatoire, de l'uniformité des manuels et de leur gratuité, que des malpensants réclamaient en vain, et que, la maturité aidant, nous avons fini par accepter. Que d'années perdues à défendre de mesquins intérêts sous le couvert des principes...

Entre cette soirée [1] d'hier et celle d'aujourd'hui, entre mon propos d'alors et celui que le règlement académique me prie de vous dire, que d'analogies ! mais aussi que de différences ! ne serait-ce que cette rétraction du temps, un temps qui ne se rattrape jamais, mais qui lui, au contraire, finit par nous rejoindre, car la planète ne rate jamais une de ses révolutions. L'humble assistance d'une salle miteuse de l'ancienne école normale Jacques-Cartier a fait place à un auditoire qui, sans la présence de figures amies, me ferait regretter de ne pas posséder l'anneau du Gygès. Notre Compagnie comporte un prestige que je voudrais réversible ; un rite auquel je ne veux point exciper, c'est de remercier les responsables de ma présence parmi vous, en particulier le professeur Maurice Lebel [2] dont

1. Discours de réception à l'Académie des Sciences morales et politiques au centre social de l'Université de Montréal, le 14 février 1966.
2. Professeur à la faculté des lettres de l'Université Laval qui présenta le récipiendaire.

la trop aimable présentation m'a donné l'impression, comme au vieux poète John Keats, de sentir sur moi pousser des fleurs. Si elles n'étaient pas toutes symboliques et subjectives, comme je voudrais en offrir à mes auditrices en ce soir de la Saint-Valentin !

Puisque vous daignez m'accueillir avec tant de confraternité, permettez-moi de ne pas entrer seul dans votre Compagnie, mais de partager cet honneur avec tous les enseignants. Ils sont trop nombreux, me direz-vous : 80,000. Ne vous en déplaise, maintenant que je suis initié à la procédure électorale, moi aussi je vais faire une élimination : celle des routiniers, des empiristes, des fixistes, trop encombrants en une sphère d'activité comme la pédagogie qui suppose d'incessants renouvellements au rythme même de la vie. Il me reste alors une élite que je vous présente : les vrais maîtres, comme nous en avons tous connus quelques-uns durant nos écolages, de toute bure et de toute obédience, pour qui travailler sur des êtres vivants capables de coopération affective et volontaire, supposait, à leur point de vue, une vocation, une oblation de soi, et chez qui l'intuition et le zèle guidaient le savoir-faire. J'amène aussi avec moi ces jeunes professeurs, déjà bacheliers de nos collèges qui, de plus en plus nombreux, s'aventurent dans la carrière avec l'espoir d'y devenir le ferment dans la pâte et qui, pour se mieux défendre contre la routine, viennent d'abord préparer des licences d'enseignement et des licences en sciences pédagogiques afin de mieux comprendre pourquoi et comment les nouvelles méthodes didactiques dont on parle tant de nos jours — même chez nous enfin — importent à tous les degrés de l'enseignement, car les lois de l'apprentissage sont universelles : exploration, recherche, découverte personnelle, disait déjà le *De Magistro* [3].

Enseignement, éducation, formation, instruction, tout cela implique pédagogie. Et pourtant ce mot a un sens péjoratif. Cela est-il dû à l'origine étymologique, ou plutôt historique ? « Pédagogue, dans l'antiquité, esclave qui menait à l'école le jeune garçon » dit le dictionnaire qui ajoute ; « au figuré, il se dit souvent en mauvaise part. » Estimée du maître primaire depuis Jean Baptiste de la Salle et Herbart, la pédagogie est

3. Saint Thomas.

regardée de haut au secondaire, ignorée presque par l'enseignement supérieur, sauf en Amérique. Ailleurs, on peut faire toutes les licences d'enseignement sans entendre parler de pédagogie, en ignorant tout de la psychologie de l'enfant, de la psychologie de l'adolescent, de la psychologie différentielle. On en est resté aux notes individuantes d'Aristote, comme si on n'éduquait pas des êtres concrets, et, chez ceux-ci, seulement ce que l'on connaît d'eux.

Mais la pédagogie, par l'apport de la psychologie expérimentale et de la sociologie, est devenue depuis un bon demi-siècle, soit la psychologie pédagogique ou psychopédagogie (ce que l'on appelle chez nous les sciences de l'éducation, comme on dit sciences médicales par rapport à l'art de guérir, ou du moins de soulager), soit la socio-pédagogie, cette science qui étudie la complémentarité de l'action du milieu sur la formation de la personnalité individuelle. Ne sont restés à la pédagogie au sens péjoratif que les sociétés qui la subordonnent encore à la psychologie philosophique et sont tard venues à la psychologie scientifique. Cette psychopédagogie fleurit comme une discipline universitaire avec des recherches énormes à son crédit dans les pays anglo-saxons, saxons ou slaves, plus nommément en Angleterre, aux Etats-Unis, et, pour des raisons sociologiques diverses, en Suisse, en Belgique, en Russie. Globalement, dans les pays où l'éducation est la plus progressive et la mieux accordée au milieu qui conditionne son efficacité.

L'importance croissante accordée au problème de l'éducation pour tous dans la société, la conviction qu'au développement de l'éducation, et donc de la pédagogie, est étroitement lié le développement technologique, économique et culturel de toutes les nations, voilà les deux caractères rarement contestés par l'époque contemporaine. L'éducation scientifique, l'éducation démocratique et l'éducation permanente, se résoudront là où l'on regardera objectivement les exigences temporelles, les apports du monde, de la vie moderne et les motivations sociales. La pédagogie individualiste du 17e siècle n'a pu les résoudre dans le passé, puisqu'on ne connaissait pas alors ces besoins. Ce n'est pas en les ignorant au XXe, ou en pratiquant la politique de l'autruche, qu'on les comblera. L'attitude de

l'autruche est la meilleure qui soit pour recevoir des coups bas.

Ces problèmes sont universels, encore que plus urgents et plus impérieux pour les ethnies qu'un fidéisme diffus obnubile quant à l'ordre de la fin et des moyens, que le défi des concurrents ne stimule pas, qui croient pouvoir gagner les victoires d'aujourd'hui avec les armes qui ne leur ont valu que les demi-succès d'autrefois. Les motivations qui ont pratiquement élargi l'éducation aux dimensions de la personnalité entière et à l'ensemble des hommes sont apparues simultanément dans un grand nombre de pays. Pour nous en tenir au plan des méthodes, les noms de Montessori, de Devroly, de Claparède, de Ferrière, de Freinet, de Cousinet, de Dottrens, de Dewey, de Washburne, illustrent des régions fort diverses aux prises avec les mêmes problèmes, quelle que soit la diversité des solutions et des moyens employés. Cette simultanéité fait regretter l'absence de chaire d'éducation comparée et de recherches, comme il en est de fort achalandées ailleurs. L'ignorance d'autrui est proche de la suffisance et la suffisance, de l'aveuglement.

Pourtant nous ne sommes pas aveugles, encore que souvent aveuglés ; si nous n'aimons pas toujours la pédagogie, c'est sans doute que nos écoles normales, plus nombreuses chez nous qu'en France, nous en ont donné une image déformée, pédante, dogmatique, prétentieuse, superficielle, primaire, ou qu'on l'a ramenée à des querelles de mots, à des recettes ou à des questions puériles, alors qu'il y va de l'avenir de l'homme, de l'utilisation adéquate de nos ressources humaines. Nous aimons tous l'enfant ; nous en avons fait le mythe de la revanche des berceaux. Cela flattait nos vanités de géniteurs. Mais les éducateurs aussi, comme tels, engendrent à la vie. Ils veulent pour le monde de demain des êtres de qualité, plus humains que nous, fraternels, pacifiques, solidaires, accordés à leur temps, aptes à subir l'interaction du milieu. Ils cherchent peu à savoir si le présent vaut mieux que le passé, alors que l'important est de faire en sorte que le présent travaille efficacement à préparer un avenir qui en diffère heureusement. Au pédagogue de 1966, l'étymologie confère donc la fonction la plus noble et la plus exaltante, celle de conduire l'enfant et l'adolescent à la condition adulte, aux capacités et aux

responsabilités de l'homme fait par le développement dynamique de toutes ses potentialités. Conducteur de l'homme de demain, le pédagogue peut se revaloriser s'il entend la prière de saint Pierre Canissius, jésuite : « Seigneur, ouvrez les yeux aux éducateurs de la jeunesse, afin qu'ils cessent d'être des guides aveugles. » Ce même saint a aussi écrit cette pensée non étrangère à mon propos : « Un collège sans chapelle vaut mieux qu'un collège sans bibliothèque. »

Coûte que coûte, plus on ira, plus on se confiera à l'action du pédagogue. Si la pédagogie ne peut rien résoudre toute seule, elle tient néanmoins une des clés de l'avenir ; sans elle aucun régime, aucune amélioration du destin ne peuvent être durables, attendu que sans elle font défaut les hommes capables de résorber les problèmes humains.

Mais pour des raisons historiques, la pédagogie actuelle ne peut définir ses méthodes, ses techniques, ses buts, comme autrefois. L'évolution des savoirs, des moyens de transport, la diffusion de la culture dans les masses, son extension dans la jeunesse et dans l'âge adulte, son rôle dans la vie de la cité, les échanges par les voyages, les lectures, le tourisme, l'immigration, l'osmose et la contiguité des civilisations, des cultures et des arts, transforment ses moyens et ses méthodes, les cadres et les structures où elle va s'exercer. A elle et à ceux qui pratiquent cet art de connaître, pour les intégrer et les humaniser, les sciences auxiliaires de la pédagogie et des sciences humaines à son service. Dans un monde en rapide transformation, la pédagogie peut s'interroger, sur les valeurs sures qui valurent à d'autres époques et s'inquiéter quant aux moyens à prendre dans la conjoncture présente. Mais une chose ne comporte pas d'inquiétude ; une chose prohibe les hésitations tâtillonnes : ces tâches nouvelles correspondant à des besoins neufs, requièrent des solutions originales. Voici quelques-unes de ces tâches [4] :

A) Il n'est plus question, comme autrefois, de former une élite prédisposée par le milieu et les talents à recevoir une éducation poussée au-delà des avoirs élémentaires, mais d'élever à un minimum de culture réelle, quoique diversiifée, l'ensemble de la jeunesse ;

4. Roger Gal, *Où va la pédagogie ?*, Buchet et Chastel, Paris, 1965.

B) Il s'agit d'adapter le contenu de l'enseignement, des programmes et des méthodes aux besoins de la civilisation industrielle : affaire de modernisation de l'enseignement des sciences et des arts, littérature y compris, mais aussi des méthodes, du régime de vie et du travail scolaire ;

C) Vu la place faite aux loisirs qui seront de plus en plus considérables et à une éducation permanente qui dure toute la vie, étant donnée la nécessité des recyclages, la pédagogie doit chercher les meilleurs moyens de rendre possible cette éducation post-scolaire ;

D) L'éducation civique ou sociale représente sans doute l'élément le plus commun de l'éducation générale puisqu'elle concerne également tous les futurs citoyens ou futures citoyennes. Non pas que la socialisation doive devenir une matière formelle, mais, d'une part, l'égoïsme étant un phénomène humain, et, d'autre part, d'autres ethnies faisant preuve de solidarité, d'entr'aide, d'esprit-de-corps, de mécénat, l'école apparaît une cause importante de la formation du sens social, un milieu propice pour en faire l'apprentissage initial. Question d'atmosphère, certes, mais la méthode disciplinaire de la soumission est évidemment inopérante ;

E) Il s'impose d'adapter la pédagogie aux progrès des sciences humaines qui la concernent directement : biologie, psychologie, sociologie, dynamique de groupe, qui toutes éclairent le processus éducatif ;

F) le sixième problème conditionne tous les autres : la formation des maîtres. Eux-mêmes quand ils sont sincères réclament des facilités de perfectionnement. Impossible de pourvoir aux exigences de l'enseignement d'aujourd'hui en recrutant les enseignants comme naguère, après une initiation rudimentaire d'adolescents choisis au hasard ou d'adultes sans aucune formation professionnelle.

A ces six problèmes majeurs parmi beaucoup d'autres, la pédagogie traditionnelle n'offre plus guère de solution acceptable. Mais la psychologie et la socio-pédagogie supposent des recherches à effectuer, des changements de structure à prévoir, des mises au point à réaliser : autant de réalisations impossibles sans la coopération des intéressés, dans le cas présent, de tout le monde. En outre, de même que l'éducation de l'enfant dans la famille est impossible dans un climat d'insécurité qui le traumatise, ainsi l'éducation post-familiale ou générale ne peut s'accomplir dans une atmosphère d'angoisse et d'impatience, car l'école ne produit ses résultats qu'en les repartissant sur des générations successives.

Sommes-nous confrontés à ces problèmes ? Si oui, la tâche qui nous incombe ressemble à une croisade ; si non, restons-en à l'éloge nostalgique de l'école de rang et de nos humanités, éloge qui peut encore émouvoir quelques-uns. Mais j'ai préféré vous inquiéter, fût-ce en faisant du quart d'heure qui m'était alloué un quart d'heure de Rabelais. Je m'en excuse, et je veux terminer ce propos en vous rappelant le beau mot de Louis Aragon qui s'applique aux individus comme aux sociétés : « Il me reste peu de temps pour aller au bout de moi-même. »

Hâtons-nous.

6
Le désordre actuel

Le désordre actuel [1], personne ne le nie en son for intime ; il est d'évidence cruciale. Il s'étale sous nos yeux. Le chômage en est la démonstration. Comptez les sans-travail des villes. Totalisez le nombre de nos prolétaires. Ajoutez la masse des gagne-petit. Additionnez tous ceux qui vivent de charité, tous ceux qui peinent dans des besognes de serfs, tous ceux qui ont à peine le minimum requis et vous aurez une idée assez juste de la misère des temps. Dans un pays où l'on réduit la question sociale à la question ouvrière, qui n'en est pourtant qu'un aspect, songez à l'état de notre agriculture. Aux prolétaires des villes qui encombrent nos faubourgs et nos taudis s'adjoignent les prolétaires des campagnes, où la quasi-totalité de nos paysans seront bientôt des débiteurs de l'Etat, dont ils attendent tout relèvement personnel. Le régime social sous lequel nous vivons (quel euphémisme !), et dont la prospérité celait les vices, a fait de nous des salariés. Rien d'étonnant si la crise nous a réduits à l'état de chômeurs. Depuis 1929, des milliers d'enfants sont nés qui n'ont pas vu leur père occuper un emploi stable. Si nous n'avions pas l'invincible espoir que des principes sociaux existent qui peuvent la corriger, il serait vain d'étaler cette situation sous nos yeux. Il ne suffit pas de constater. Un fait ne signifie rien en soi. Il n'a de sens que celui qu'on lui donne. Le désordre une fois admis, il importe de l'expliquer.

1. Cours à la XVIe session des Semaines sociales du Canada, à Sherbrooke, le 26 septembre 1938, où l'auteur, à la demande du P. Papin-Archambault, S.J. avait remplacé Victor Barbeau. Cf. *Pour une société chrétienne*, compte rendu des cours et conférences, pp. 36-51. Ecole Sociale populaire, Montréal, 1938.

C'est ce que je veux essayer de faire. D'abord, nous verrons l'origine foncière du malaise dont souffre notre milieu chrétien. Ces considérations d'ordre général nous amèneront à décrire le progrès du désordre chez nous. Ce sera le deuxième point. Enfin, nous montrerons que la pathologie sociale a produit dans les esprits un malaise beaucoup plus grave, qui risque de différer la cure définitive. Les Semaines sociales canadiennes ne s'étonneront pas si, tout le long de cet exposé, et surtout dans notre conclusion, nous tenons compte du point de vue québécois.

•

Si tout le monde est d'accord, ou à peu près, sur le fait du désordre, il n'en va pas de même sur son explication. Les uns accusent la machine, les autres, le crédit ; ceux-ci, la politique tarifaire, ceux-là, l'incurie gouvernementale. Chacun a son explication, du plus docte au plus primaire. Si diverses que soient les explications qu'énoncent les conférenciers et publient les gazettes, elles ont une similitude ; toutes elles accusent les choses. On veut le redressement des choses. Nous ne croyons pas cette opinion juste. Le serait-elle qu'elle n'équivaudrait qu'à un palliatif, à un émollient, à un soulagement passager. Elle aurait pleine valeur s'il n'y avait que quelques organes viciés dans le corps social. Sans doute, quelques-uns sont plus attaqués que les autres. Mais on ne saurait leur prêter une autonomie qu'ils n'ont pas. Ils n'agissent pas par leur propre vertu ; ils fonctionnent grâce aux hommes qui les dirigent. Les dissocier est impossible. Le crédit, la machine, le tarif ne sont que des éléments, qui existent en vue du tout et dans un tout. Les ayant rattachés au tout, on se rend compte que le déséquilibre à quoi se ramène la crise ne peut être l'effet du mauvais fonctionnement de tel ou tel rouage, mais, au contraire, que tel mauvais fonctionnement résulte d'une rupture d'équilibre.

En bref, c'est tout le système social qui est vicié. Qu'il en est ainsi, deux faits le prouvent : la trop grande inégalité dans la répartition des biens et la lutte des classes. Iniquité et antagonisme qui sont les conséquences du libéralisme économique.

Cette induction est d'usage courant. Nous concédons que depuis la crise le libéralisme a subi moult atteintes. Aussi, faut-il ne pas accuser en bloc le libéralisme. La cause essentielle du désordre actuel réside dans le capitalisme, vu le rôle que le libéralisme accorde au profit. Egoïsme, cupidité, rapacité sont des vices vieux comme le monde. L'économie capitaliste, on doit l'accuser d'avoir utilisé ces vices comme leviers de toute l'activité.

L'égoïsme, la cupidité, la rapacité vivent du profit. Or, qu'est-ce que le profit ? — L'argent que garde l'entrepreneur, à cause des risques qu'il court, une fois ses collaborateurs rémunérés. Au profit des années d'abondance succède parfois le déficit des années de disette. Cette notion de profit n'est pas une invention du capitalisme moderne ; il existait au moyen âge. L'artisan gardait le profit pour lui, mais alors le profit avait un rôle différent de celui qu'il joue actuellement. La recherche du profit n'était pas l'objet ultime de son activité. Le règlement corporatif répète sans cesse que la raison d'être de l'artisan est de rendre service aux acheteurs en leur vendant de bonnes marchandises, à juste prix. En gagnant sa vie, ne pas chercher à léser ses concurrents. L'artisan devait voir en ses concurrents dans une même corporation des frères. Cette corporation étant considérée comme l'un des membres du grand corps, la société, l'entrepreneur devait, en conséquence, exercer son activité en vue du bien commun. Cet idéal grandiose, si l'artisan tentait de s'en éloigner, les règlements de la corporation l'incitaient doucement à y revenir.

Le 12 mars 1776, le Parlement de Paris se rendit à Versailles pour apprendre que le Roi Louis XVI, par l'édit Turgot, supprimait les corporations. Après la disgrâce de ce ministre, les corporations rétablies furent définitivement abolies par la Constituante. Depuis lors, libéralisme et individualisme. Victoire des physiocrates. Si l'on note qu'en Angleterre le libéralisme régnait, vous vous rendez compte sous quel climat social l'économie s'est développée en notre pays.

L'instauration du profit comme but ultime de l'activité économique, voilà la grande erreur engendrée par la révolution des idées et des institutions économiques de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle. Non seulement l'entrepre-

neur ne vit plus que pour le profit, mais l'école libérale lui enjoint, au nom du bien social, une sorte de devoir de poursuivre de toutes ses forces son intérêt personnel, sans autre inquiétude. Sans doute des patrons chrétiens ont pu conserver un reliquat de l'ancien idéal. Mais l'enseignement, la législation, les institutions, qui sont les normes extrinsèques de l'activité sociale, ont graduellement changé l'horizon de la vie. Le souci du lucre évince peu à peu les préoccupations humaines. A la vérité, nous admettons que le profit capitaliste n'est pas intrinsèquement mauvais et illégitime. Nous allons plus outre. Une société, pour son heureux développement, doit chercher à utiliser toutes les capacités de ses membres. S'il est des citoyens à qui l'idée de dévouement au bien commun suffit, la plupart sont mus par d'autres motifs : l'intérêt, le profit. Le profit capitaliste, pour être une institution éminemment sociale, doit être soumis à deux conditions : le profit doit être modéré et ne pas résulter d'injustices ; il ne doit pas devenir le but unique de la vie économique, mais un moyen utilisé en vue du bien commun.

Partant, si le régime capitaliste veut rester sain, il doit maintenir chez les entrepreneurs une conception élevée de leur rôle ; il doit aussi créer des cadres qui rendent difficiles les abus criants et qui, en limitant indirectement les profits, tendront à garder la production sous le primat du service social. Ces conditions, le capitalisme ne les a observées nulle part depuis cent cinquante ans. C'est la recherche unique du profit qui a prévalu. Seule le crainte, bien plus que la prudence, a refréné le lucre. Depuis cinquante ans, la richesse a cessé de tirer sa force de l'épargne. Les grandes firmes ont fait appel aux banques ; elles ont cessé d'être personnelles. Autrefois, le patron n'engageait que son capital et celui de sa famille. D'où sentiment de responsabilité. Alors que le capitalisme se jugeait fort de lui-même, il n'était fort que de ce qui subsistait de contrôle spirituel en lui et autour de lui. Néanmoins, des symptômes indiquaient un mal profond, par exemple, la misère ouvrière, dès que s'accéléra le machinisme et que les débouchés se firent rares. Le travailleur était en butte aux crises périodiques, génératrices de faillites et de chômage.

Misère née de quoi ? De l'imprévoyance, pour une bonne part, je le veux bien. Encore faut-il, pour prévoir, jouir d'une

certaine stabilité. Or, l'homme n'étant pas foncièrement bon, comme l'a proclamé un malfaiteur de l'humanité, comment espérer tant de la justice de l'homme ? Mesurer son appétit, voilà un bon conseil. Hélas ! le capitaliste l'a prêché aux autres. Une fois le profit accrédité, comme fin normale, pourquoi aurait-il cru que l'homme est un être raisonnable ? Il devint un instrument de conquête matérielle. Un instrument de vil prix, puisqu'on n'avait pas besoin de l'acheter. On n'avait qu'à le louer. Le louage parut vite trop cher ; on a mécanisé l'industrie, une machine étant plus solide et plus durable qu'un homme. Quant à la main-d'œuvre, on l'apprécia par et pour sa force physique. L'ouvrier devait travailler le plus d'heures possible, même avant l'âge adulte. Dans cette économie inhumaine, quand la machine arrêtait, l'ouvrier devait chômer. Les infirmités, la vieillesse venaient-elles ? Au rebut l'employé inutile, onéreux. Le patron avait parfois des remords. Pouvait-il les écouter quand la concurrence le harcelait ? Chaque fois qu'il faut faire des économies, abaisser le prix de revient, c'est le salaire que l'on diminue.

Toujours sous le coup de la concurrence et du profit, commerce et industrie se sont concentrés entre quelques mains. Contre les exigences du progrès, que peut-on faire ? Se laisser écraser ? L'intimidation et l'étranglement ont éliminé les faibles. Les mieux doués — comprenez les plus retors, les plus habiles, les plus rusés — ont seuls survécu. On leur a même interdit les sources d'approvisionnement. Les marchandises, on les a avilies. Une fois ces procédés bien au point, le capitalisme a pu s'affirmer sous sa vraie figure : la dictature.

•

La période d'après-guerre modifia profondément dans le monde entier les conditions de vie économique. Chez nous, comme ailleurs, commença la crise du capitalisme, qui, viciant l'économie depuis cent cinquante ans, devint aiguë. La cause du désordre réside, venons-nous de dire, dans le rôle du but final que la vie économique fixe au profit. A partir de 1919, la vie économique devint la proie d'une véritable fièvre. On érigea en dogme que le monde s'en allait vers une prospérité

indéfinie. L'inflation monétaire en France et l'inflation du crédit en Amérique et au Canada faisaient croire à une euphorie. Nouveaux caractères de cette période qui s'achève : au cours du XIXe siècle, débouchés et production étaient synchronisés. Après la guerre, les débouchés se raréfient. Pourtant la population s'accroît. Malthus s'effrayait que l'économie ne pût un jour nourrir toute la population. Or, voici que la production est trop rapide et trop abondante pour la consommation. L'industrie jette des miliers d'ouvriers sur le pavé. Ils crèvent de faim, tandis que l'on détruit du café et que l'on brûle du blé. Chaque semaine à Montréal on colore avec une poudre chimique le lait invendu, mais les mères enceintes de l'Assistance maternelle en auraient besoin pour se suralimenter. Les prix s'avilissent. Pour récupérer sa perte, l'industrie abaisse le salaire des employés.

Evolution fatale que rien ne pouvait arrêter avec le profit comme règle souveraine. Comme autrefois, la prudence instinctive a fait place à la témérité. Le capitalisme se faisait illusion sur la prospérité éternelle. Il était complètement incapable d'imiter la prudence de jadis. A quoi bon ! L'argent que l'industriel maniait n'était plus le sien ; c'était celui des autres, concentré dans la banque. De l'accouplement de la banque avec la Société anonyme est née la dictature économique. Quand il a fallu, sous la poussée de la prospérité soi-disant infrangible, accroître la production, a-t-on songé une minute à un peu d'humanisme ? Non pas. On a rationalisé l'industrie. Qu'est-ce à dire ? Plus que jamais on a assimilé l'homme à la machine et dans l'inventaire de l'outillage l'ouvrier a été évalué d'après le même barême que le levier ou la courroie. L'homme, on l'a abruti par le travail à la pièce, à la chaîne. Devenu directeur de la Société anonyme, le patron d'autrefois ne représente plus qu'une minime mise de fonds. Fi de la prudence. Pourquoi ne se lancerait-il pas dans les affaires monopolisantes ? Il le fait d'autant plus volontiers que la banque, avec l'argent des autres, l'a incité à développer de plus en plus son entreprise pour qu'il puisse réaliser et distribuer des bénéfices plus substantiels.

Ainsi s'est affirmée la sujétion de l'industrie à la finance. Or, l'influence du capital de spéculation sur l'aspect extérieur de l'activité humaine comme sur l'esprit et les mœurs de

l'homme est toute différente de l'influence du capital d'épargne. Voici l'économie actuelle sous le signe du profit absolu, sans limite, sans vergogne. Le profit le plus rapide possible devient le souci dominant de l'industriel, homme d'affaires. Dans un but exclusif est gérée l'entreprise : le dividende. Pour majorer le dividende, tous les moyens sont bons.

L'appât des gains devient si vif que ce n'est plus l'entrepreneur qui cherche les capitaux ; c'est le crédit qui cherche à s'employer. L'extension du crédit à l'industriel entraîne l'abus du crédit pour le consommateur. C'est la course à l'abîme. N'importe. L'article fabriqué en série doit trouver preneur. La maison du riche, comme la maison du pauvre, devient l'entrepôt de la production. La publicité entre dans le jeu. Elle crée des besoins nouveaux. Publicité qui rafle l'épargne populaire. Publicité qui vend le capital de mouillage. Publicité qui fait dépenser à l'avance le salaire d'une année. Bref, toute l'économie marche à un rythme affolant. Elle anticipe sur l'avenir que le capitalisme accapare.

Après avoir accaparé l'épargne, avec le succès que vous savez, le capitalisme accapare les ressources naturelles, patrimoine des générations futures. Ici, le capitalisme se fait cosmopolite. Pour épauler les industries nationales, l'affairisme international offre son appui. La géographie change d'aspect. Sur le ciel se dressent les cheminées. Le sol est foré, dynamité, bouleversé. Les fleuves sont endigués, canalisés, exploités. Les forêts, mises sous bail, ou bien pourrissent sur place ou bien sont dilapidées. Le capitalisme crée la dictature économique, cynique, ouverte, qui domine la politique. Du concubinage de l'une avec l'autre naît la connivence qui corrompt les mœurs publiques. Au milieu d'une telle surenchère de production, les peuples à vocation agricole entrent dans la voie de l'industrialisation.

L'euphorie capitaliste dure quelques années. Surviennent les nationalismes économiques ; les barrières douanières se ferment. Voici la surproduction, la saturation du marché. En une telle conjoncture, les plus faibles disparaissent, égorgés. Les plus heureux sont amalgamés. Grâce à la finance internationale, on assiste à la naissance de ces mastodontes qui contrôlent toute la vie économique. Par le jeu des filiales, des maisons de placements, des compagnies de contrôle, s'édifie

la pyramide monstrueuse. Le profit, le monde de l'après-guerre en a fait son dieu. Calvin Coolidge n'a-t-il pas dit : « l'homme qui bâtit une usine bâtit un temple » ? Il arrive que la vie industrielle d'un pays finit par être contrôlée par une poignée d'hommes, toujours les mêmes que vous voyez dans les banques, les utilités publiques, la grande industrie, le chemin de fer, la navigation. Malgré ses ramifications, l'agencement en est visible. En détenant les ressources naturelles, — je veux dire les forces hydrauliques, les institutions de crédit, les centres de distribution, — le monopole instaure son règne. Dans la limite de son rayonnement qu'il étend sans cesse, il opère comme dans un fief. Prévoyant, il a asservi la démocratie qui croit mener. Elle est agie par le trust plus qu'elle n'agit. Non seulement le monopole capitaliste appauvrit la masse, mais il empêche toute renaissance économique libre. Avec le capital viennent les techniciens. Les autochtones n'ont plus qu'à fournir la main-d'œuvre, à bon compte. Comme le capitalisme, mû par le profit exclusivement, a besoin d'une population dense, il crée les centres populeux. Qu'importe l'exode rural ? Il ne considère pas l'agriculture comme une industrie. C'est une affaire de manants. L'industrie, pour le capitaliste, est essentiellement mécanisée. S'il lui arrive de penser un instant que l'agriculture existe et qu'elle est basique, ce sera pour se faire des paysans des clients, des clients à son goût, chez qui il développera la pratique du crédit. La vente à crédit signifie profit. L'économiste aura beau déclarer que l'ouvrier de la campagne, moins que celui des villes, doit anticiper sur l'avenir. Peu importe. Quand le capitalisme verra la paysannerie déchoir, se décourager, s'impatienter, loin de desserrer son étreinte tentaculaire, il inventera quelque forme de crédit rural, dont évidemment il se chargera des avances auprès de l'Etat. Il n'est pas bon que le gueux songe à sa misère. Il ne faut pas qu'il devine que le capitalisme trustard retarde son émancipation. Le capitalisme se faisant saint Vincent de Paul soulagera la misère populaire. Au fond, il travaille pour lui. Pourrait-il travailler sincèrement pour autrui ? Maître des ressources naturelles — mines, transports, houille blanche, crédit — il deviendra, par l'intermédiaire de l'Etat, possesseur du sol. Il bâtira des routes, à crédit, et deviendra ainsi propriétaire du

réseau routier, étant déjà maître du transport à vapeur, sur terre et sur eau.

Quand un peuple, par la rapacité du capitalisme, sera devenu une masse de consommateurs, le capitalisme le nourrira. Il centralisera le commerce des victuailles. Avec les mêmes procédés des achats massifs, il supplantera le marchand indépendant. Tout-puissant, il imposera ses prix, ses conditions d'achat, ses qualités de service. Il prétendra aider l'agriculture. Guère. Pour réaliser plus de profits, rémunérer ses actionnaires et payer sa publicité, il achètera où plus avantageux lui semblera. Par le truc de l'entreposage, il pourra à son heure provoquer la hausse des prix. Dans un pays comme le nôtre il n'est pas jusqu'au combustible qui tombera sous le contrôle des cartels. Rappelez-vous les révélations de l'enquête Stevens, de l'enquête sur les charbonnages, de l'enquête sur les textiles. Dites-moi, en n'oubliant pas l'emprise du trust de l'électricité, si nous ne sommes pas sous la coupe du capitalisme le plus éhonté ?

Evidemment, le capitalisme a prétendu que grâce à la rationalisation industrielle, à la production massive, aux possibilités de vente, les prix baisseraient. Illusion. La plupart des industries sont surcapitalisées. Des charges financières onéreuses grèvent les prix de revient. A ces deux raisons qui empêchent l'automatisme de la baisse des prix, s'en ajoute une autre ; la crise toujours possible. Alors, c'est la fermeture des usines, l'arrêt de la production. L'industriel, ne pouvant comprimer ses prix, voit graduellement diminuer sa production et les prix se rajustent au point initial. Avec la crise, le crédit devient rare. C'est la faillite, la ruine de l'épargne populaire. Telles faillites, en raison de l'interdépendance des industries, ne sont jamais solitaires. L'interdépendance monétaire dans l'ordre international rend impossible l'échange entre pays. L'opposition entre pays succède à l'opposition des classes.

Lutte des classes. Lutte à l'état larvaire chez nous, et qui devient, chez ceux qui ne possèdent pas, muette résignation faisant place à une confiance exclusive à l'Etat libéral ; chez ceux qui possèdent, soi-disant bourgeois ou évanescente élite, à une arrogance hargneuse.

Lutte des classes, rurale et urbaine. L'urbaine, qui admet l'encombrement des villes par les prolétaires ; la rurale, qui

s'entend dire bienheureuse sur son domaine mais qui souhaite à ses fils une vie de citadins. Comme la classe ouvrière, la classe paysanne en est à ce point de libéralisme rendue qu'elle verse dans l'étatisme, forme de socialisme.

Lutte des classes ethniques, la franco-canadienne et l'anglo-canadienne, celle-ci, qui possède, et celle-là, qui est possédée. L'une a le nombre, l'autre, la finance. La finance impose à l'autre un régime qui l'étiole et dont elle recueille les miettes qui tombent de la table du riche.

Lutte des classes religieuses, la catholique et la protestante, celle-ci dissolvant son levain dans le matérialisme, qui a sa mystique au ras du sol ou derrière son coffre-fort avec sa bible ; celle-là, qui a sa doctrine sociale humanisante avec son spiritualisme universel, mais qui ne peut en informer les faits, parce que l'autre a construit pour elle un monde qui n'est pas à la mesure de ses espérances de vie éternelle. Deux mystiques les séparent foncièrement. Deux physiques les isolent. La conjoncture d'une politique polluée par les influences de l'argent qui, comme les langues d'Esope, est la pire et la meilleure des choses, selon que l'on fait de l'argent une fin ou un moyen, selon que l'on considère l'argent soumis à l'homme ou l'homme soumis à l'argent.

•

Ce désordre social, qui cause chez nous le même malaise qu'ailleurs, encore qu'il n'ait pas provoqué les réactions violentes qui se sont produites dans d'autres pays, ne laisse pas d'avoir dans les esprits suscité une crise morale. Cette crise est le résultat de la pauvreté de notre peuple — notre richesse avant la crise ne dépassait guère un septième de la richesse canadienne globale — et de l'insécurité sociale, due elle-même à l'ignorance de la doctrine catholique. Pour qu'un peuple puisse rebâtir la cité de demain sur des principes éternels, il faut qu'il les connaisse et les admette dans toute leur pureté. Le tragique de l'heure présente, c'est que le désordre matériel tend lui-même, par le jeu de diverses influences, à développer dans les esprits un autre désordre particulièrement grave. Ce désordre se manifeste dans le chaos des idées. Les hommes ne

cherchent guère, chez nous moins qu'ailleurs, à légitimer rationnellement leur manière de voir. Le préjugé, le fatalisme, l'optimisme libéral deviennent en chaque occasion la principale raison de leurs attitudes. Qu'en sortira-t-il ? Il est difficile de le dire. Il est à craindre que chez nous le libéralisme ne conduise à l'étatisme. Tout attendre de l'Etat, voilà l'écueil. Quel cycle effroyable ? L'idéologie libérale aura amené le désordre économique et favorisera une nouvelle idéologie capable de causer des troubles plus graves.

Cette occurence, on en trouve les indices partout. Elle se traduit par la confusion volontaire du corporatisme avec le fascisme, dans la confiance que le progrès serait à gauche plutôt qu'à droite, dans la foi naïve que le mal guérira tout seul. Notre jeunesse sent le malheur d'être jeune, selon l'expression du communiste Vaillan-Couturier, l'incertitude de pouvoir gagner sa vie dans le métier ou la profession de son choix. Cet état d'âme que Daniel-Rops a analysé chez les jeunes Français, des aumôniers jocistes le pourraient faire aussi auprès de nos jeunes. Entre l'étatisme et le libéralisme, entre l'optimisme passif et le désespoir nihiliste, il y a un chenal possible ; c'est la réfection de notre régime par le corporatisme social. Telle réfection suppose une action d'ordre intellectuel et moral dans toutes les classes, parmi tous les âges, et une action économique et sociale ensuite. Ces deux actions doivent s'insérer dans notre milieu. La sociologie catholique abonde en principes sains, mais notre peuple attend les réalisations. Non pas les réalisations fragmentaires. Il en est des morales sociales comme des systèmes philosophiques : les systèmes francs n'admettent pas les apports hétérogènes : les éléments corporatistes, dans une économie libérale. Encore une fois, c'est une réfection totale de notre vie économique qui s'impose.

Cette restauration sociale devra en premier lieu tenir compte de la situation juridique et de la vie sociale, qui sont propres à notre province et qui ont produit des faits sociaux particuliers à notre nationalité.

La clef de voûte de notre organisation, c'est la famille. C'est en regard de la famille qu'il faut apprécier la valeur du régime social. Celui-ci se déduit du caractère de la population

et du cadre géographique et économique dans lequel cette population est appelée à vivre. Si, dans le passé, le libéralisme n'a pas tenu compte du fait familial, il devait s'ensuivre un malaise général. Or, il semble que l'autorité ait emprunté ses exemples et ses modèles de législation à l'étranger. Cela devait fatalement conduire au désordre. Voici un premier fait à retenir. La majorité franco-canadienne conditionne, qu'on le veuille ou non, l'économie de toute la province. Voici un second fait. L'histoire atteste que cette population entièrement libérée de ses attaches européennes a, de par sa situation juridique et sa foi religieuse, une conception de la vie qui diffère de celle du reste de la population canadienne. Le bien-être social, pour être stable, devrait s'appuyer sur la famille et son rayonnement.

Qu'était la société franco-canadienne il y a un demi-siècle ? Une juxtaposition de familles autonomes ou quasi autonomes vivant sur des domaines pleins qu'elles tendaient à arrondir, de façon à échapper dans toute la mesure du possible aux dépendances sociales. Chaque famille vivait dans une sorte de repliement qui réduisait les relations à celles du simple voisinage. Cela avait l'avantage de développer à l'extrême la solidarité familiale, mais l'inconvénient de laisser la famille à ses seules ressources.

Cette situation a duré tant que les progrès du pays se sont effectués à un rythme correspondant à l'expansion de la population. Alors même, faute de pouvoir s'établir sur place, cette population s'est vu décimer par l'émigration aux Etats-Unis, qui laisse notre nationalité exangue. A cette déperdition se sont ajoutées, au début du siècle actuel, les influences extérieures. Grand atelier, grand commerce se sont fait sentir avec une telle force que la famille a dû s'arracher à son régime communautaire. Elle n'a pas rencontré sur le terrain social les cadres qui lui auraient permis de reconstituer sa vie conformément à ses traditions et sur une base élargie. Léon Gérin a décrit la tragédie de la famille d'il y a cinquante ans.

Sortant de son cadre traditionnel, qu'a trouvé la famille ? Le parti politique et le salariat. Le parti politique est précisément l'agent qui n'a pas respecté les données du milieu social et géographique où se déployait la famille. Le salariat a démontré que la famille nombreuse constitue un obstacle au

bien-être. Ces deux compléments qui se sont ajoutés à la famille étaient trop individualistes pour favoriser le maintien de cette cellule sociale.

L'industrialisation de notre province a été favorisée par la présence d'une famille nombreuse dont les exigences sociales étaient plus conformes à la justice qu'à l'ambition, même raisonnable. Les centres industriels ont attiré la population sur certains points du territoire. Ce fut la migration des paysans vers les villes. A mesure qu'on améliorait le sort de l'ouvrier on incitait la classe rurale à la désertion. En désorganisant la famille franco-canadienne, la grande industrie a créé dans les grandes villes le prolétariat. Et l'on assiste à ce spectacle paradoxal que, dans une province peu peuplée, l'Etat doit faire face aux mêmes problèmes que dans les pays surpeuplés.

Il arrive donc que le social écrase l'économique. Pour corriger cette anomalie, on trouve en cette anomalie même les indications du remède. Il faut chercher une formule d'organisation qui tienne compte du caractère particulier de la population et spécialement de cette institution basique de toute société, vitale pour la population franco-canadienne : la famille. Cette formule, ce n'est pas uniquement la législation sociale, appuyée elle-même sur le salaire. On ne peut ainsi qu'aggraver le mal en disproportionnant le désavantage de la vie rurale et de la vie urbaine. Il faut entreprendre une redistribution des richesses naturelles et viser à leur exploitation rationnelle. Rien dans notre léglislation et dans notre organisation économique n'a prévu le cas de la famille, si ce n'est une loi inscrite par Mercier dans les statuts et qui attribuait à la famille nombreuse soit une terre à culture, soit une gratification en argent. Or, cette loi a été abrogée vers 1905, précisément au moment où débutait la transformation industrielle.

Le problème se pose donc pour le Canadien français en fonction d'un régime social conforme à sa foi et à son tempérament ethnique. Cela est d'autant plus nécessaire pour notre peuple qu'il est une minorité dans le Dominion. Une minorité dont l'organisation sociale doit différer de celle des autres groupes ethniques. Protéger et stabiliser la famille supposent une large politique d'expansion agricole dans toute la mesure où le permettent le sol et le climat, complétée par une politique industrielle prudente et audacieuse, mais faisant la place

la plus large possible à la petite et à la moyenne industrie.

Fait à noter, de petites villes dotées de moyennes industries — Victoriaville, Drummondville — ont traversé la crise sans secours de chômage, alors que le chômage sévit dans les centres où fleurit la grande industrie. Cette politique doit viser : 1) à élargir au maximum la base économique de la population, à multiplier ses prises sur le sol ; 2) à stabiliser la population rurale, véritable source des forces vives et gardienne du patrimoine moral ; 3) à préserver et à consolider la classe moyenne des petits propriétaires ; 4) à diversifier les occupations et à ouvrir des débouchés au surcroît de population ; 5) enfin, à assurer une plus large distribution des courants d'affaires en multipliant les foyers de vie économique. Le déséquilibre démographique et la prolétarisation de notre peuple appellent un tel correctif.

Le recensement de 1931 a relevé dans la province de Québec une population active ou apte au travail de 1,025,709 personnes de dix ans et plus, dont 823,287 hommes et 202,422 femmes. Sur ce grand total, 696,339 personnes étaient des salariés de toute catégorie, soit 535,203 hommes et 161,136 femmes.

En regard des 535,203 hommes classés comme salariés, le recensement ne relève que 92,662 employeurs et 96,331 établis à leur compte. Les 99,091 autres, soit la différence entre la somme des trois groupes ci-dessus et le total de la population active, sont classés comme ne recevant pas de paie ; il s'agit surtout, selon toute probabilité, des enfants de dix à quatorze ou quinze ans.

Pour les femmes, les statistiques donnent 36,618 salariés, 882 employeuses, 4,703 établies à leur compte, et 1,545 ne recevant pas de paie.

Une telle masse de salariés en regard d'un si petit nombre d'employeurs, et surtout de simples autonomes, ne nous paraît pas le fait d'une société dont la situation est saine. Le nombre des salariés est infiniment trop élevé eu égard aux autres. La base est excessivement étroite sur laquelle repose toute l'organisation sociale, — surtout quand on sait de quelle sorte de nomadisme la population est atteinte dans nos villes, principalement à Montréal, où les propriétaires fonciers ne représentent qu'une faible proportion, 13 ou 15 p.c. de la population,

phénomène d'ailleurs qui procède des mêmes causes que le précédent.

Le chômage qui découle de la prolétarisation révèle que l'exploitation de la province de Québec est viciée dans son processus initial. Cet état de choses n'a pas surgi spontanément. La prolétarisation des masses se manifeste parallèlement à l'industrialisation et à l'oubli de plus en plus complet du fait familial.

En effet, une législation sociale quelconque nous apparaît un remède négatif, attendu qu'elle accentue l'opposition entre les villes et les campagnes. Améliorer le sort des ouvriers, sans améliorer également le sort du paysan, c'est le meilleur moyen d'accentuer la désertion rurale.

Nous avons dit ce qu'est la famille canadienne, nous avons montré comment le capitalisme et le libéralisme l'ont déséquilibrée. La solution du malaise semble tout indiquée.

Si l'on admet que la vie d'une province, vie économique, sociale, politique, doit être organisée de telle sorte que cette nation conserve son héritage moral et spirituel, — culture et civilisation, — il faut que le régime social la fasse s'épanouir dans le sens de ses innéités. Or, notre famille franco-canadienne est terrienne par tradition. C'est le problème agricole qu'il faut d'abord résoudre. On a trop longtemps considéré le problème agricole, le problème forestier, le problème de la colonisation comme indépendants. Au contraire, ils s'avèrent complémentaires les uns des autres. L'exploitation de la ferme occupe de trop courtes saisons pour permettre à la famille rurale de gagner en cinq mois la vie d'une année. Il faut un complément à l'agriculture ; c'est l'exploitation de la forêt, à laquelle chaque paysan devrait avoir accès. Le paysan trouverait ainsi une source nouvelle de revenus et ne verrait pas son foyer déserté par l'appel au chantier. Le chantier, d'ailleurs, et toute l'exploitation forestière, pour autant qu'ils appartiennent à la grande industrie, travailleront toujours contre la famille franco-canadienne. La colonisation consiste bien moins à amener vers la forêt des citadins désœuvrés qu'à maintenir à la campagne ceux qui y vivent depuis toujours. Ces modes d'occupation concordent parfaitement avec le tempérament terrien de la famille. Cela est si vrai que la clientèle des bureaux de chômage se recrute parmi les nouveaux citadins.

Il ne s'agit pas pour autant de prôner une politique exclusivement agricole. L'agriculture trouve un débouché dans l'industrie. Si nous voulons que l'industrie serve la masse de la population rurale, il faut qu'elle soit installée dans toutes les grosses agglomérations, ce qui est la formule de la moyenne industrie, complément et support de l'agriculture dans une région donnée.

La preuve n'est plus à faire depuis la crise que la grande industrie a été une mangeuse d'hommes tout autant qu'une mangeuse de capitaux. Cette conjoncture s'est produite non seulement parce que l'économie n'a pas su s'adapter au caractère de la population, mais aussi parce qu'elle a procédé sans une connaissance suffisante du milieu social. Les conséquences de cette ignorance s'étalent sous nos yeux comme des faits. Sous une apparente unité, la province de Québec cache une grande diversité. Or, on a appliqué indifféremment à plusieurs régions les mêmes méthodes agricoles et forestières avec le résultat d'un demi-succès. Cependant, l'uniformité des méthodes d'exploitation forestière a eu pour résultat de détruire la forêt ou, en certains cas, d'immobiliser d'immenses réserves, arrêtant ainsi et rendant quasi impossible la colonisation.

•

Le profit comme fin unique de l'activité humaine apparaît donc comme le virus qui, dans le bouillon de culture parfait du capitalisme, a causé le désordre du monde chrétien. Notre milieu n'a pas éludé cette contamination. Notre économie a vu croître la dictature de l'argent, dictature qui a pris, chez nous comme ailleurs, figure cosmopolite. Le libéralisme nous est particulièrement nocif. Ce malaise qui a produit ailleurs de violentes secousses se manifeste chez nous par une inquiétude qui angoisse nos âmes de catholiques et de Franco-Canadiens. Il existe une doctrine de salut qui s'applique à toute la catholicité mais semble, d'une façon particulière, pouvoir nous sauver. A lire certaines encycliques sociales, on dirait qu'elles décrivent le mal dont nous souffrons nous-mêmes. Puissions-nous, en tenant compte de notre situation propre et de nos besoins particuliers, nous hâter de recourir aux remèdes

qu'elles proposent. Les Semaines sociales s'y emploient de leur mieux. Les idées qu'elles ont divulguées cheminent, quoiqu'en rencontrant en nos âmes trop d'optimisme, je veux dire de libéralisme diffus, tant ont été saturées de cette erreur les sources, toutes les sources où s'abreuvent les peuples. En dépit de la lente restauration qui s'impose, puissent les semainiers canadiens avoir la virilisante conviction de faire quelque chose pour soulager l'angoisse qui nous étreint et provoquer quelques réalisations d'ensemble qui soient des preuves irréfutables comme le mouvement [2].

2. Après trente-cinq ans, ce texte n'a guère vieilli. Il parut alors pessimiste à Mgr Desranleau qui ne me cacha pas son opinion avec le ton autoritaire qui était alors coutumier entre prélat et laïc. A son âme sereine, il aura été épargné de soupçonner ce que pareil déséquilibre social n'a pas fini de produire, hélas ! en un domaine où il n'y a pas de génération spontanée, mais où, les causes et les effets s'imbriquant, les problèmes non résolus produisent à la longue un contexte social où toutes les aventures sont possibles, même les plus tragiques.

Troisième partie

La sagesse du coeur

7
René Descartes

« Descartes est notre maître à tous. Quiconque ne se reconnaîtrait pas comme son débiteur manquerait par trop de culture ou serait ingrat. Tout ce que peuvent dire les plus dissidents, c'est qu'ils ont — aussi — d'autres maîtres. C'est mon cas, mais cela ne retire rien à mon admiration et à ma gratitude ; car je crois de plus en plus que les génies sont frères, si différents qu'ils me paraissent, et qu'en suivant chacun d'eux jusqu'au fond du puits de mine qu'il a creusé, on peut rejoindre par des galeries souterraines les puits creusés par tous les autres. »

A.-D. Sertillanges, O.P.
Nouvelles littéraires
24 - VII - 1937

Le 8 juin 1637, un éditeur de Leyde inscrivit l'achevé d'imprimer à la dernière page d'un petit livre qui en comptait une centaine : *Le Discours de la méthode,* par René Descartes [1].

Que nous dit ce discours ?

Quel est cet homme ?

Voici l'homme tel que nous le montre l'histoire : un être d'une personnalité singulièrement attachante, d'un caractère aux facettes variées. Notre cher Péguy l'appelait « cavalier » et Giovanni Papini l'a dénommé « poète ». Dans les sentines de la culture moyenne, on le dit le fondateur du rationalisme moderne. Qu'importe cette mésestime hargneuse, puisque Descartes eût été reconnu par Diogène. Il fut un soldat, un gen-

1. cf. Le Canada, les 2-9-10-11 décembre 1937.

tilhomme, un amoureux, un rêveur. Rien chez lui de l'abstracteur en chambre. On y trouve, en revanche, quelque chose de Faust : son dénombrement des arts et des sciences a peut-être inspiré le fameux monologue goethien. Faust de la deuxième jeunesse qui rappelle Cyrano, Don Quichotte et tous les non-conformistes de son siècle. Il se délecte à lire l'*Amadis* et se promène dans Paris, plume au chapeau, épée au flanc, avec les beaux esprits de son temps, les joueurs et les bretteurs. Il sait se battre en duel. Bravoure qui ne se rencontre guère chez les rationalistes purs. « Comme pour retourner en Hollande, écrit Jacques Chevalier, il traversait la mer sur un bateau qu'il avait loué à Emden, il entendit les mariniers qui complotaient de le tuer : ils le jugeaient d'humeur douce et tranquille, et le prenaient pour un marchand forain étranger. Descartes se lève aussitôt, tire son épée, les menace de les percer sur l'heure s'ils osent lui faire l'injure, et, par l'ascendant de son courage, parvient à les maîtriser, éprouvant ainsi ce que peut la hardiesse d'un homme sur une âme basse. » Homme d'imagination, il a joué sur plusieurs tableaux de l'action, de la science, de la spéculation. Comme Vauvenargues, soldat philosophe et, comme Vigny, soldat poète.

Descartes fut un poète de désir, non en puissance, qui se jette dans la philosophie comme une amoureuse se retire au cloître. Telle Héloïse, amante du moine Abélard. Son rationalisme à l'écorse rude protège la sève chaude de son âme. Gilson a pu parler d'une vraie passion pour les poètes devant cet aveu du philosophe : « J'estimais fort l'éloquence et j'étais amoureux de la poésie » déclare-t-il au commencement du *Discours de la méthode*. Il n'a pas suivi son penchant et Descartes nous en donne la raison dans les premiers mots du Discours. « Mais je pensais que l'une et l'autre (l'éloquence et la poésie) étaient des dons de l'esprit plutôt que des fruits de l'étude. » Poésie veut dire création et Descartes ne fut-il pas créateur ? Poète, non fabricant de vers, mais poète philosophe, car il a confessé que sa philosophie est la fille de l'enthousiasme et du rêve. On trouve ce texte capital dans les *Olympica* où il relate toute une série de rêves et de visions. Dans le troisième songe de cette nuit du 10 novembre 1619, lui apparaît le *Corpus poétarum*, doux souvenir des lectures juvéniles, et il comprend immédiatement qu'il symbolise la

Révélation et l'Enthousiasme. Et son biographe commente : « Il ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits de philosophes. Il attribue cette merveille à la divinité de l'enthousiasme et à la force de l'imagination qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes, comme les étincelles du feu dans les cailloux) avec plus de facilité et beaucoup plus de brillant même que ne peut la raison dans les philosophes. » Il serait trop long de rappeler les rêves de cette nuit unique et les explications de ces rêves, à propos desquels Descartes ne le cède en rien à Freud. Disons seulement qu'on y trouve une apologie de l'irrationnel qu'on ne s'attend guère à trouver chez un soi-disant rationaliste. La nuit de Descartes a la même signification que les nuits fameuses de Jouffroy et de Pascal. J'ai nommé Pascal ; il n'aimait pas Descartes. Pourtant, les deux hommes ont vécu un étrange drame intérieur, opposés l'un à l'autre et pourtant semblables : ils ont fui tous deux ce qu'ils aimaient le plus. Pascal avait pour vocation véritable la science et la recherche. Descartes aimait la poésie et il s'en détourna, bien qu'elle s'accordât avec le style de sa vie. Tous deux, pour l'honneur de servir.

Homme au cœur chevaleresque, Descartes fut un chevalier qui a voulu être clerc. Il fut clerc, sans la trahison. Des chevaliers furent poètes ; il advient rarement qu'un soldat soit métaphysicien. Chevalier errant aussi. Socrate ne quitta pas les abords de l'agora. Kant ne bougea pas de Koenigsberg. Descartes, lui, parcourut toute l'Europe. Non stylite de la raison, il préférait au raisonnement des philosophes l'imagination des poètes ; l'ami d'Hélène et le père de Francine, celui à qui le visage de la princesse Elizabeth représentait celui des grâces, qui lui confiait les secrets de son algèbre et de sa médecine ; celui à qui la reine Christine persuada de quitter la Hollande qui fut, au 17e siècle, le pensoir de deux grands philosophes, Descartes et Spinoza, pour passer en Suède où il mourut ; le courageux confident du cardinal de Bérulle et du Père Mersenne, l'ancien élève des Jésuites de La Flèche, le dévot pèlerin de Lorette qui mourut en catholique, heureux d'aller contempler la vérité qu'il avait tant cherchée, toute sa vie

durant, qui voulut séculariser la philosophie, ce qui est excellent, mais non pas la religion qu'il aimait et qu'il défendit contre les libertins, voilà la gouache de ce philosophe français.

Sa philosophie domina sur l'Europe qui vécut de sa pensée sa plus belle époque. Le plus grand siècle français fut cartésien jusqu'à la moelle. Descartes apparut à l'heure où la scolastique déclinait et où la science, après Galilée, prenait son essor. Cette science naissante, impatiente comme un éphèbe, était d'ailleurs issue de la scolastique. La pensée, riche du faisceau des principes aristotéliciens, allait de l'avant. Cependant, les philosophes de métier s'en tenaient à la friable armature scientifique que le thomisme avait héritée des temps anciens. La philosophie, domaine exclusif des clercs, regardait la meute des assaillants, comme l'autruche voit venir les cailloux. Au lieu de se rajeunir, au service de leur temps, de se mettre à contempler le passé, d'où leur venaient les normes de la raison, mais l'avenir qui allait être le champ des futures moissons, les scolastiques se levèrent en bloc contre ceux qui voulaient tout simplement prouver le mouvement en marchant.

Le *Discours de la Méthode* apparut donc comme un manifeste. Les antiscolastiques se joignirent à Descartes, et les scolastiques défendirent maladroitement leur position. Ainsi avec Descartes commença la philosophie moderne. Telle paternité, voilà sa gloire. On peut augurer que sans Descartes le thomisme n'eût pas pu remplir ce rôle, puisque même avec le stimulant de la critique et les assauts des adversaires qui devaient lui inspirer une attitude positive et d'avant-garde, il conserve encore une maladresse arrogante, affichant une gaucherie que n'a guère atténuée l'expérience.

La pensée française, entre autres, s'est mue dans l'orbite de Descartes. Cela ne veut pas dire que tous les philosophes français de son temps ont pensé exactement comme Descartes. Au contraire, si aucun n'a pensé exactement comme lui, tous ont pensé par rapport à lui, ce qui signifie qu'ils ont tous cherché un point d'appui dans la conscience, pour construire leur théorie de la connaissance. Et Malebranche et Pascal, en s'opposant à Descartes, se trouvent à le prolonger. Bien plus, le doux Fénelon et l'éloquent Bossuet ont une certaine résonance cartésienne. Dans son *Traité de l'existence de Dieu*, Fénelon adopte de Descartes les preuves de l'existence de Dieu.

L'orthodoxe Bossuet écrit dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même* qu'il faut avant tout que l'homme se connaisse soi-même, s'il veut arriver à la connaissance de Dieu. L'hégémonie de Descartes a duré sans contredit jusqu'au dix-huitième siècle. Sa doctrine fut ensuite dépassée, mais son esprit a survécu : il informe encore la pensée moderne. Suprême revanche, il vient parfois teinter la pensée thomiste qui, par mégarde, ignorance ou malhonnêteté, afin d'annihiler Descartes, prend une attitude cartésienne. Histoire de prouver que le thomisme est universel. Je veux bien de cette universalité et de cette modernité, mais pas au prix d'un métissage stérilisant qui appauvrit le thomisme et le déforme, tout en laissant survivre le cartésianisme qu'il prétend terrasser. La politique des accommodements, toujours dangereuse, est une hérésie en philosophie, étant donnée l'irréductibilité des positions idéaliste et réaliste.

Au 17e siècle, Descartes était estimé un aliment satisfaisant pour les philosophes et les théologiens chrétiens. Cela prouve sans doute que philosophie et théologie étaient alors un peu courtes, surtout très gallicanes, mais aussi que le cartésianisme n'était pas aussi nocif que le disent certains manuels. Cette présence, tenons-en compte aussi pour bien comprendre même le 17e siècle littéraire. Pour faire admirer celui-ci, faisons comprendre celui-là, car entre les lettres et la philosophie il y a interdépendance. Retenons que c'est aussi précisément la critique rationaliste, avec Pierre Bayle, et l'influence empiriste, avec Locke, qui ont ruiné Descartes. La réaction s'accomplit avec le sensualisme de Condillac, qui fut abbé, et avec l'idéalisme de Berkeley, qui fut évêque. La courbe de l'influence de Descartes se termine avec Maine de Biran. On peut la décrire d'une manière un peu mnémotechnique, qui a l'avantage d'éviter les longs développements. Descartes dit : « Je pense, donc je suis » ; Testut de Tracy : « Je me veux, donc je suis » ; Maine de Biran : « Je veux, donc je suis ». De détours en détours, la pensée française revient à la mystique de saint Bernard : connais-toi par rapport à Dieu. Voilà Socrate christianisé. Issue du spiritualisme, la philosophie française y retourne en passant par Descartes. Cet itinéraire, on ne s'en rend compte que si l'on examine les systèmes dans leur logique interne et si l'on admet la valeur technique des principes et des postulats, même

de certains termes, comme *simplicitas*, qui n'est pas suffisamment explicité dans la théologie de saint François, par ses propres disciples. Ce faisant, on s'aperçoit que les doctrines philosophiques sont autant de galeries dans une même mine. Que l'on accède par l'un ou l'autre puits, on est toujours certain de se rencontrer sur le palier commun de la curiosité humaine.

•

Voilà l'homme dont j'ai voulu vous décrire la figure charnelle et vous dire l'influence sur son siècle. Sa pensée se situe à l'orée de la philosophie moderne. Celle-ci, par Descartes, se rattache à Platon. Filiation qui donne l'amplitude de l'esprit moderne oscillant entre les philosophies de la raison pure et les philosophies de l'intuition, ou du cœur.

C'est donc un lourd passé de gloire que l'on a célébré à l'occasion du troisième centenaire du *Discours de la Méthode*. Il va sans dire que la Hollande a fêté cet anniversaire en un brillant rendez-vous de l'esprit. Le récent congrès international de philosophie a convergé sur Descartes. Les éditions Hermann viennent de publier, en onze volumes, le rapport de ces assises de la pensée. Sur Descartes de très nombreux ouvrages ont paru au cours de l'année. Les revues ont parlé du cartésianisme. *La Revue de Métaphysique et de Morale* a consacré un numéro spécial de quatre cents pages à Descartes. Dans toutes les universités d'Europe et des Etats-Unis, Descartes a été spécialement à l'honneur. Librairies, revues, congrès, académies, journaux, ont participé à la célébration. Une exposition fut consacrée à Descartes et son temps à la Bibliothèque nationale de Paris.

Au Canada français ce troisième centenaire a été signalé. Le *Canada français* a publié une série d'articles sur le catholicisme de Descartes ; *La Revue Dominicaine* a reproduit une étude présentée par le Père Ceslas Forest, O.P. à l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin. L'*Hôpital* et l'*Action universitaire* ont invité leurs lecteurs à se souvenir que Descartes exista et qu'il fut grand. C'est *La Revue de l'Université d'Ottawa* qui publia sous la plume du Père Julien Péghaire

(janvier-mars 1938) l'étude la plus compréhensive et la plus généreuse à la fois. En voici la conclusion : « Malgré tout cela, je n'ai jamais pu me convaincre de l'opposition irréductible qu'on met trop souvent entre la pensée scolastique et celle de Descartes lui-même. Bien au contraire, je suis convaincu — et les pages que l'on vient de lire ont essayé de dire pourquoi — que les attitudes intellectuelles regardées généralement comme étant ce qu'il y a de plus spécifiquement cartésien et ce par quoi il est le père de la philosophie moderne, je suis convaincu, dis-je, que ces attitudes ont des résonances nécessaires et profondes dans tout esprit imprégné de thomisme.

« D'ailleurs, c'est un fait : Descartes, quoi qu'en disent certains scolastiques, est un des plus grands génies de la pensée humaine. Saint Thomas, quoi qu'en disent trop de modernes, en est un autre et plus grand que Descartes. Si l'un et l'autre n'avaient pas touché au fond même de cette pensée humaine, si l'un et l'autre n'avaient pas enraciné leur philosophie dans ce que la pensée a d'éternel, le « succès » de l'un et de l'autre demeurerait inexplicable. L'esprit humain, essentiellement identique à lui-même à travers les siècles, ne peut accepter et garder d'une façon stable une philosophie qui, d'une façon ou d'une autre, ne donnerait pas satisfaction à son avidité de vérité et de certitude. Et c'est par la part de vrai, même mélangé à de l'erreur, que les philosophies étendent et affermissent leur influence. Beaucoup de philosophes ont passé sur cette terre. Ceux qui n'ont pas su ou pu pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'esprit humain ont vu leur influence disparaître avec leur propre personne. Seuls ceux qui les ont atteintes, ces profondeurs, et s'y sont appuyés — et il n'y a que les plus grands — ont imprimé à chacune des générations suivantes la marque de leur génie et sont devenus partie intégrante du patrimoine sacré de l'Humanité elle-même. Saint Thomas et Descartes, chacun à sa manière, sont de ceux-là. Il serait grand temps que Scolastiques et Modernes finissent par s'en apercevoir ! »

La presse resta quasi muette, sauf *Le Jour* et *Le Canada*. Il appartenait à la Société des Ecrivains canadiens de provoquer sa glossolalie, grâce à l'invitation de son président. Le nom de Descartes est chez nous connu. Sa figure ? Elle est caricaturée. Sa doctrine ? Déformée. Non seulement nous enlaidissons les paysages où Dieu nous permet de vivre, mais dans

l'ordre intellectuel nous avons peur terriblement de regarder la vérité. La vérité rationnelle, nous n'osons la voir, pile et face. Surgissent en ce moment quelques souvenirs de mes classes de philosophie, d'où la pédagogie active était bannie au nom de la soumission et du caporalisme. De mon temps, et il paraît qu'au pays du statisme la tradition a la vie dure, nous accédions en philosophie sevrés depuis longtemps par un demi-humanisme de toute curiosité, de tout esprit de recherche personnelle. En deux ans, les humanités étaient censées avoir fait en nous l'honnête homme. Durant les premiers mois, pour nous blinder de conformisme, on nous gavait littéralement de définitions. Et les cours se donnaient en latin, en un affreux latin de cuisine. Après quelques semaines de syllogismes en barbara, nous abordions la critique. Une des premières thèses portait sur le doute méthodique de Descartes. En trois syllogismes, on déclarait le doute absurde et contradictoire. Pour comble d'improbité, on refutait le doute de Descartes avec les mêmes arguments que le scepticisme ; ces arguments étaient interchangeables. Deux ans durant, le même procédé était en vigueur. Rien pour nous faire soupçonner que la philosophie est affaire de raison, que sur le même point deux attitudes sont, sinon possibles, du moins logiques, que d'autres penseurs, moins complets sans doute, ont mieux élucidé certains points particuliers. Arrivait-il au curieux par hasard d'ouvrir un manuel d'histoire de la philosophie ? Même impression décevante. Tous les systèmes étaient déclarés absurdes et à rejeter. Tous les philosophes se posaient, même les génies comme Duns Scot, Kant, Leibnitz, Bergson, en nos esprits comme des imbéciles. Audacieux négateurs, nos maîtres rayaient de l'histoire six siècles de spéculation. La tête lourde d'ignorance, nous partions, pleins de suffisance et d'incuriosité. Ceux qui échappaient à la stérilité définitive n'avaient pour guides d'orientation dans les sciences et la vie que des formules vides de substance, des poncifs, des arguments d'autorité. Le postulat du *magister dixit* s'avérait vite insuffisant aux fortes têtes que des lectures venaient un beau jour éclairer.

Si vous voulez comprendre Descartes, chassez de vos esprits les préjugés ineptes et encombrants. Appliquez la non-mémoire de Péguy à vos souvenirs de classe de philosophie et refusez-vous aux survivances par trop onéreuses. Descartes, prétendait naguère Jacques Maritain dans *Les Trois réformateurs* est à la source de toutes les erreurs de la philosophie moderne. Il a préparé Kant d'une part, et, par réaction, la basse philosophie des empiristes, de l'autre. Du point de vue dogmatique, Maritain sans doute a raison. En rejetant ce que les scolastiques appelaient la philosophie naturelle de l'esprit humain, Descartes a conduit en bien des erreurs des disciples plus prompts que sagaces. Telle occurrence est un indice de fécondité et résulte de la disjonction des parties. Mais tout Descartes est-il bien dans le schéma de Maritain ? Sa pensée ne contient-elle pas de plus subtils détours, n'implique-t-elle pas un vigoureux équilibre ? Poser la question, c'est opposer Gilson à Maritain. N'est-il pas un des philosophes les plus secrets de tous les temps ? On ne peut s'empêcher de le penser à la lecture de ses œuvres principales qui constituent douze volumes (et *les Méditations* y comptent beaucoup plus que le *Discours* !). Des études récentes renforcent encore ce point de vue. Pour n'en relever que deux, on citera celle de M. A. Rivaud sur la méthode de Descartes et celle de Léon Brunschwig sur l'institution cartésienne, toutes les deux parues dans *La Revue de métaphysique et de morale.*

Sur l'importance de la pensée de Descartes, l'accord est complet. On peut discuter cette pensée, mais non nier qu'elle ait changé le cours des méditations humaines. Où git l'écueil, c'est dans l'interprétation de thèses qui, présentées avec un luxe apparent de clarté, n'en présentent pas moins bien des ombres, car Descartes est complexe. Sa philosophie comporte plusieurs plans. Le difficile, c'est la synthèse, la ligne essentielle. On apprend généralement en classe de philosophie que Descartes est le roi de la déduction. Or, M. Brunschwig nous rappelle opportunément que Descartes est d'abord un philosophe de l'intuition. L'idée claire, sur laquelle il fondera sa métaphysique, est d'abord une évidence. Voici, à l'appui, un texte des *Méditations* : « J'ai, écrivait Descartes, en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini plus que du fini, c'est-à-dire de Dieu plus que de moi-même. » Nous sommes ici à la source même de la pensée cartésienne, d'où découlent la force et la faiblesse du système : l'attitude idéaliste.

L'étude de M. A. Rivaud sur la méthode de Descartes con-

firme celle de Léon Brunschwig. Descartes, dit-il, est le philosophe qui déduit à partir d'une intuition claire et majeure. Son « je pense donc je suis » n'a pas d'autre sens. Le fondement de sa philosophie, c'est dans l'esprit qu'il le veut chercher. Dans l'esprit, et non, comme les scolastiques, dans tout le réel. Descartes n'analyse point ; il voit. S'il analyse ensuite, c'est pour mieux voir ce qu'il a perçu par intuition.

La résolution prise par Descartes de se défaire des opinions reçues en sa créance afin d'inventorier sa propre pensée, de discerner le vrai du faux ou du possible et de bâtir sur un fonds tout à lui ; l'audace avec laquelle il entreprit de trouver les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité naturellement en nos âmes ; les batailles qu'il a livrées pour tâcher de vaincre toutes les difficultés nous frustrant de la connaissance de la vérité ; enfin les résultats atteints et les progrès accomplis dans cette connaissance et qui ne sont, dit-il, que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés qu'il a surmontées — l'évidence obtenue par la réduction analytique du complexe au simple, la solution du doute par l'expérience immédiate du *cogito*, la certitude de l'existence de l'Etre parfait, Dieu, principe de la véracité divine ou l'assurance que tout dépend de la volonté immuable de Dieu, enfin la vérité de l'accord entre le monde de la quantité pure et le monde de l'espace et de la matière — ces initiatives, et les réussites qui les ont couronnées, voilà, peut-on dire, ce qui a lancé dans des voies nouvelles la pensée humaine que l'autorité d'Aristote, avait astreinte à une méthode synthétique et déductive, à la recherche et à la classification des essences ou des formes qui répondent dans la nature aux concepts de notre esprit. Pour Descartes, il ne s'agit plus de répéter ce qui a été dit, ou de suivre ce qui a été fait. Pour rendre une chose sienne, il ne suffit pas de l'apprendre de quelqu'un, mais il faut la découvrir soi-même. Cet effort d'invention, c'est toute la révolution cartésienne.

En ce sens, Descartes a rompu le développement de la pensée humaine ; avec lui un âge finit, un autre âge commence ; sa philosophie comme sa science est en quelque sorte une

proles sine matre creata ; toutes les directions dans lesquelles s'est engagé le monde moderne, il les a indiquées.

Comment, en une telle synthèse, le doute que Descartes recommande comme point de départ serait-il frère du scepticisme universel ? Je pense, donc je suis : essaye-t-on de trouver ce qu'implique, en fait, tel principe ? Rien moins que tous les principes de la scolastique ; a) la différence entre l'essence et l'existence ; je suis un être qui pense et qui cessera de penser, donc mon existence se distingue de mon essence. b) Je suis un animal pensant. Je suis contingent, puisque aujourd'hui je pense, et, un jour, je cesserai de penser et d'être. c) Il existe donc un être nécessaire qui rend compte de ma contingence. Ce *je* dont j'ai l'intuition se distingue non seulement du non-être, mais de l'être de mon voisin et de l'être des choses qui m'entourent. d) Voilà le principe d'identité. Je ne puis en même temps penser et ne pas penser, ni, en même temps, être moi et le voisin ou le non-moi. Je suis. Mais quoi ? Un roseau pensant. e) Je suis une âme, je suis une pensée, mais lui, l'être nécessaire, il est la Pensée, puisqu'il doit avoir l'intuition totale de l'Etre alors que je n'ai qu'une intuition fragmentaire. f) La raison suffisante de mon *je* et de ma pensée, de mon esprit et de mon existence, de mon intuition et de son objet, ce je suis pensant, c'est l'être nécessaire, c'est la Pensée. En dehors de ma pensée vérifiée par la Pensée, ou la véracité divine, tout est étendue ; mon corps et les choses. g) Si ma pensée est non-étendue, si elle opère la clarification de mes idées, c'est que je suis libre. h) Pensée contingente, je suis libre ; donc la pensée immuable est libre également.

Cette analyse du *cogito* nous résume toute la métaphysique cartésienne qui se déroule sur la plan idéaliste. Cette dubitation n'est pas possible, dit-on. Pour un réaliste peut-être ou du moins elle l'est différemment. Elle l'est tout à fait et logiquement pour un idéaliste, pourvu qu'il enrobe dans son intuition les premiers principes qu'implique toute pensée.

Toute doctrine philosophique se doit juger sur le plan qu'elle embrasse. Le cartésianisme est une doctrine idéaliste qu'il faut éviter de réduire à des thèses abstraites. Pour l'apprécier avec probité, il suffit de tenir compte de sa logique interne. Est-elle cohérente, déduite d'un principe qui peut

être faux ? Telle synthèse est alors recevable, ce qui ne signifie point qu'il faille l'adapter. Cela signifie encore moins qu'il faille l'apprécier au nom de principes dont elle ne relève point. Il faut distinguer entre un jugement de valeur, en soi, et un jugment de valeur relative à une autre mesure. Tous les jugements que l'on peut porter sur Descartes sont *ultra vires* qui ne ressortissent point d'une réfutation de l'idéalisme en général. L'absurde des manuels ne consiste pas à réfuter le doute de Descartes, mais à le réfuter sans réfuter au préalable la tendance à laquelle il se rattache. Quant à vouloir réfuter Descartes, parce que saint Thomas, par exemple, englobe l'attitude cartésienne, c'est de l'improbité ou, par euphémisme, de l'a-priori.

Que penser de cette réfutation d'une doctrine par ses conséquences ?

C'est du pragmatisme qui veut que la bonté ou la malice d'une idée, d'une doctrine, dépende de ses résultats. On juge l'arbre à ses fruits, soit, mais la bonté des fruits est conditionnée par le tronc et la racine et le suc nourricier et le climat. Les conséquences graves d'une doctrine ne tirent leur virulence que d'une carence de réalité ou d'être, source intrinsèque, et de la carence de la doctrine qui accuse. Ainsi les conséquences du cartésianisme, dans le domaine scientifique, psychologique ou moral, découlent tout autant des déformations que le cartésianisme a postérieurement subies que du manque et du refus de servir, selon l'heure et le lieu, de la part du thomisme.

Les adversaires du cartésianisme, faut-il montrer qu'ils ont agi de même ? Fontenelle, par exemple, affirme que la nouvelle méthode de raisonner dont on est redevable à Descartes démontre la certitude ou la fausseté de la métaphysique selon les propres règles qu'il nous a apprises. Léon Daudet prétend que le machinisme remplace Dieu, et qu'il explique l'homme aussi bien que les animaux. Laberthonnière soutient que son seul but fut de nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. D'autres insinuent que la métaphysique du « philosophe au masque » ne fut qu'un paravent à son incrédulité foncière.

Les idéalistes et les phénoménologistes modernes, avec leurs adversaires, comme Jacques Maritain, proclament, soit pour l'en louer, soit pour l'en accuser, qu'il réduit toutes choses à la pensée et assimile l'homme à l'esprit pur ou à l'ange. — On oublie d'abord que mécanisme et idéalisme, auxquels de part et d'autre on prétend le réduire, se contredisent en soi ; que, chez Descartes, chacun est tenu en échec par l'autre, et que tous les deux sont subordonnés à la Volonté créatrice du mouvement et de la Pensée ; on oublie que la méthode cartésienne, avec toutes ses applications, est rigoureusement inséparable de sa métaphysique, qui en est la « racine » ; que le machinisme ne saurait remplacer Dieu puisqu'il en procède « comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage », et qu'il ne saurait expliquer le monde, puisque le moi ou « l'âme », par laquelle je suis ce que je suis « ne dépend en aucune façon du corps ni du lieu ; on oublie enfin que, pour Descartes, la pensée « en moi » ne se suffit pas, qu'elle est limitée par le corps dans lequel elle se trouve en cette vie, et par Dieu qui l'a créée et qui la conserve continuellement.

La Société des Ecrivains a voulu célébrer le troisième centenaire de la parution du *Discours de la Méthode* par René Descartes, en nous invitant à venir connaître, ou reconnaître, le grand philosophe français. Je vous en ai montré la physionomie charnelle et la physionomie intellectuelle. Toutes deux, j'ai essayé de vous les rendre aimables et sympathiques. Sans la sympathie, aucune compréhension possible.

Descartes avait choisi pour devise au tableau de Weenix *Mundus est fabula.* Le monde est une fable. Si mon récit en est une, il comporte sa morale. La voici : l'histoire de la vie raisonnable de Descartes s'applique à merveille à notre milieu où la peur de penser est en raison directe de notre conformisme intellectuel ; l'audace cartésienne a ouvert des voies nouvelles à la recherche ; nul progrès n'est possible sans rompre avec les idées reçues qui, à force d'être manipulées, comme les vieilles monnaies, perdent et leur effigie et leur valeur. Si le cartésianisme a modifié l'itinéraire de la pensée humaine, c'est qu'une civilisation, non plus qu'une culture, ne se peut passer

d'une philosophie [2]. Ceux qui admirent Descartes parce qu'il fut crâne, mais qui ont choisi un autre maître, ne doivent pas oublier que posséder la lumière, ce n'est pas tout. Il importe davantage de la brandir.

2. Prononcée en la salle de l'Ecole Normale, cette conférence (publiée en tranches comme un feuilleton) avait été organisée par la Société des Ecrivains dont le président était alors Victor Barbeau, pour commémorer le tricentenaire du *Discours de la Méthode.* A cette même soirée, Léon Lortie avait parlé de *Descartes, savant.* Deux conférences le même soir, c'était possible au temps où la conférence était un genre littéraire, maintenant en train de disparaître, comme l'éloquence sacrée. Heureusement, il nous reste la conférence de presse : autre temps, autres mœurs.

8
Le franciscanisme

Saint François a très peu écrit, mais il a vécu une vie intense, audacieuse, épique. Dans un siècle divisé par l'hérésie et contaminé par le lucre, il a rappelé à la chrétienté les voies que le Christ avait ouvertes, non seulement celles de la raison et de la science, mais surtout celles du cœur et de l'amour. Rarement fondateur imprima aussi profondément que lui sa personnalité sur ses disciples. Impossible de comprendre le franciscanisme sans connaître François dont toute la vie est une ardente symphonie. En une harmonieuse synthèse, on perçoit l'accord entre le solitaire et l'apôtre, entre les élans du condottière et la douceur mystique, entre l'audace de la conquête et l'austérité du renoncement, entre l'amour de Dieu et des hommes et le détachement des créatures. Cette vie opulente et complexe a engendré une postérité quelque peu contrastante de personnalités, toutes originales, mais spécifiquement franciscaines. Que de physionomies variées et d'initiatives diverses, chez les Frères mineurs ! On a beaucoup épilogué sur le mépris de saint François vis-à-vis de la science. Tous ses fils affichent encore le même sentiment, mais il s'agit de la science creuse et futile. En fait, au cours de l'histoire, on découvre dans l'âme de tout savant franciscain un apôtre plus ou moins dissimulé derrière les commentaires et les scolies, les syllogismes et les corollaires. C'est que le savoir, fruit de l'amour chez les Franciscains, se transmue en ardeurs séraphiques [1]. Un courant spiritualiste a jailli de la prédication et

1. *Message de saint François au Monde moderne,* P. Gemelli, O.F.M. *Saint François d'Assise,* par E. Jordan, dans *Les Grandes figures,* p. 129 sq. librairie Larousse, Paris, 1939.

de l'existence de saint François, rafraîchissant et rénovateur. La philosophie franciscaine systématise la pensée du Pauvre d'Assise, avec les principes qu'elle implique, les applications qu'elle comporte, les conclusions qu'elle justifie.

Le premier, saint Bonaventure réalisa pleinement l'idéal de la science franciscaine. Mais il n'en fut pas le seul interprète authentique. Etienne Gilson l'a vu plus nettement que plusieurs franciscanisants modernes : « Duns Scot n'est pas franciscain comme saint Bonaventure, mais il est aussi franciscain que saint Bonaventure : c'est un franciscain qui a mis l'intelligence au service de l'amour... La vie intérieure de saint François ne pouvait pas être épuisée par deux philosophies. Il y avait en lui un extatique et un mystique dont s'est emparé saint Bonaventure, un cœur fervent dont la doctrine de Duns Scot a justifié toutes les ardeurs. Il restait en lui un apôtre que ni le contemplatif Bonaventure ni le savant Duns Scot n'ont pu être, et que nous allons voir inspirer deux autres doctrines ; celle de Roger Bacon et de Raymond Lulle[2]. »

Avant que l'aristotélisme n'entre dans la tradition de l'Eglise, au XIIIe siècle, la philosophie franciscaine s'élabore en une synthèse et s'articule en une doctrine qui reste un des chefs-d'œuvre de la pensée catholique. Dès l'origine, le franciscanisme s'avère comme un rajeunissement de la conscience et un renouvellement de l'action. Ce caractère qu'il garde encore aujourd'hui, il le doit à sa tendance intellectuelle. Deux interprétations fondamentales du réel depuis l'antiquité : l'interprétation platonicienne et l'interprétation aristotélicienne. Or, tandis que l'Ordre dominicain adopte la seconde, les Franciscains suivent le courant platonicien, tel qu'élaboré par les Pères de l'Eglise depuis Augustin. C'est dans l'augustinisme que le franciscanisme trouve son orientation et les principes qui, mûris par la réflexion, éprouvés par l'action, accordés aux besoins mystiques du monde, sont devenus la philosophie et la théologie franciscaines.

2. *La philosophie au Moyen Age*, Etienne Gilson, Vol. I, chap. V ; Vol. II, chap. VI, Payot et Cie, Paris, 1922.

On se fait une fausse idée du 13e siècle chrétien si l'on n'équilibre pas l'innombrable effort des intelligences au service de la science et de la foi par les milliers de vies intérieures tendues vers l'amour dans le silence des cloîtres. Cisterciens autour de saint Bernard, Victorins autour d'Hughes et de Richard, Franciscains autour de saint Bonaventure, représentent la vie affective du moyen âge occidental dans toute son intensité.

Saint Bonaventure est né en 1221 à Bagnorea, petite ville non loin d'Orvieto et de Viterbe, et qui fait alors partie du territoire de l'Eglise ; son père qui, d'après certains témoignages, aurait exercé la médecine, le prénomma Jean ; à ce prénom on ajouta souvent celui de Fidanza, mais il est plus souvent désigné par le nom de Bonaventura. Sa mère prétendait avoir obtenu la guérison de son fils gravement malade en invoquant saint François.

On ignore la date de son entrée dans l'Ordre franciscain. Selon la tradition, c'est en 1243, bien que des biographes optent pour 1238. Cette incertitude retentit sur les dates importantes de sa vie, mais ne change rien à l'interprétation de son évolution intellectuelle. S'il ne devint franciscain qu'en 1243, il put recevoir l'enseignement théologique d'Alexandre de Halès, mort en 1245. Voilà un événement décisif ; le maître admirait le jeune moine qui, de son côté, avait trouvé rassemblée et ordonnée la somme des doctrines philosophiques et théologiques qu'il allait défendre. Il se réclamait donc d'une autre tradition que celle dont s'inspira plus tard Thomas d'Aquin.

Cette antériorité dans le temps est un fait connu, mais on

est tellement habitué à considérer les doctrines médiévales en fonction de l'aristotélisme que les partisans mêmes de saint Bonaventure le plaignent parfois d'être venu trop tôt pour profiter de la réforme théologique d'Albert le Grand et des traductions d'Aristote faites par Guillaume de Moerbeke, comme si sa doctrine, privée de l'aristotélisme et sa carrière de professeur interrompue par ses fonctions de général de l'Ordre, ne lui avaient permis que d'esquisser une ébauche doctrinale et d'aboutir à un thomisme manqué que l'on peut négliger. Or, le généralat de son Ordre n'a pas empêché le plein épanouissement intellectuel et l'achèvement de sa doctrine pour la simple raison que, loin de s'engager, pour s'arrêter en route, sur la voie d'un thomisme chrétien, saint Bonaventure s'était fixé dans une doctrine qui en était la négation, mais le *Commentaire sur les sentences* n'est pas une œuvre polémique.

Saint Bonaventure n'ignore pas la doctrine d'Aristote ; il en appelle parfois à son autorité. Comment eût-il pu l'ignorer ? Lorsqu'il commença au couvent des Franciscains de Paris ses études théologiques, il avait nécessairement terminé ses études philosophiques. Or, à cette époque, la Faculté des Arts n'enseignait pas seulement l'Organon, mais aussi la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote. Aussitôt traduits, les nouveaux traités étaient exposés et discutés. On n'ignorait ni le contenu ni l'importance ni le caractère peu chrétien de l'aristotélisme. C'est pour cela que saint Bonaventure n'avait pas à prendre parti contre Aristote ; celui-ci ne lui suggérait que l'idée d'une philosophie purement humaine, à son aise dans le domaine des choses naturelles, mais nécessairement courte, incapable par ses seules forces de maîtriser la Vérité. Il considère Aristote comme un savant, mais ne pense pas un instant que la vraie philosophie chrétienne coïncide avec sa doctrine ni que la théologie doive lui faire une place.

Le passage des arts libéraux à la théologie n'infirme en rien cette première impression. Entre 1243 et 1248, saint Bonaventure est initié par Alexandre de Halès, puis par Jean de la Rochelle, à la théologie essentiellement augustinienne. Il entendit au couvent de Paris Odon Rigaud, Jean de Parme et Richard Cornouailles, très probablement le dominicain Hughes de Saint-Cher. Qu'il ait ou non assisté à ses cours, ne pouvait

pas passer inaperçu Albert de Cologne, dit plus tard Albert le Grand, qui sépare avec ardeur la philosophie de la théologie et fonde sur des bases sensibles les preuves de l'existence de Dieu. Or l'enseignement d'Albert le Grand se place entre 1245 et 1248, c'est-à-dire entre la mort d'Alexandre de Halès et l'autorisation accordée par Jean de Parme à saint Bonaventure d'enseigner à son tour. Ce n'est pas par ignorance d'Aristote ni d'Albert le Grand, qui allait subjuguer Thomas d'Aquin, que le jeune maître franciscain évitait de s'engager dans cette voie, mais parce que son orientation définitive était déjà prise ainsi qu'il apparaît dans le *Commentaire sur les Sentences*, somme philosophique de la pensée bonaventurienne où l'aristotélisme est pour le séraphique une doctrine condamnée.

Après la licence, l'élévation au nombre des docteurs de l'Université était moins un grade à conquérir qu'un acte corporatif. A ce moment, l'Université de Paris était peu disposée à s'agréger des nouveaux membres venant des Ordres Mendiants. Etait-ce envie ou antagonisme entre les Ordres et l'Université ? Si oui, l'admission des réguliers aurait pu l'atténuer.

Voici où surgit la complication. L'Université était une corporation médiévale ; comme les autres corporations, elle comprenait des apprentis sous la direction des maîtres ; elle avait ses statuts, ses règlements, ses privilèges, sa discipline, voire ses « secrets ». Or, il y avait une autre Université de Paris, celle de la perspective papale, selon laquelle ce qui était, à l'origine, une simple corporation parmi d'autres, devenait le cerveau de la chrétienté. D'où l'immense effort des Papes pour transformer en un organisme de l'Eglise une institution que sa célébrité rendait universelle et leur insistance pour y installer les Ordres Mendiants. Se posait alors l'appartenance à deux corporations fermées et exclusives. Un docteur de l'Université de Paris appartenant à un Ordre Mendiant, c'était un être hybride soumis aux règlements de sa corporation et à la règle de son Ordre, à la discipline de l'Université et à celle de ses supérieurs. Comment concilier ces deux appartenances ? Franciscains et Dominicains de déclarer volontiers que l'autorité de leur Ordre avait priorité. Cette attitude ne se comprend que si l'on voit la politique pontificale en arrière-plan.

En fait, les Franciscains voulurent applanir la difficulté.

Quand l'Université réduisit l'enseignement théologique à un seul maître et à une seule école, ils acquiescèrent, mais non les Dominicains. En plusieurs occasions, les Mendiants n'obéirent qu'à la consigne de leurs supérieurs. Ce que voyant, les maîtres de l'Université décidèrent de n'accepter comme membres et confrères que ceux qui n'adhèreraient qu'aux statuts et règlements universitaires.

La situation parut sans issue quand les Dominicains organisèrent la résistance et la suscitèrent ; c'est alors que le général des Franciscains apaisa les esprits par un discours habile, mais le calme ne dura guère longtemps, car l'antagonisme s'envenima quand Guillaume de Saint-Amour voulut justifier cette opposition et la fonder en raison en écrivant que le genre d'existence des Mendiants était contraire à la morale et à la religion. Face à cette attaque qui contestait jusqu'à leur mode d'existence, Franciscains et Dominicains firent front commun. Saint Bonaventure rappela que le chrétien a droit de renoncer à toute propriété et de recourir à la mendicité. Ces controverses ne facilitaient certes pas la réception de saint Bonaventure au nombre des docteurs. Sur ces entrefaites, Alexandre IV condamna, en 1256, le libelle de Guillaume de Saint-Amour et recommanda au roi de France les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs comme d'excellents serviteurs du Christ. Il priait donc l'université d'accueillir parmi ses membres comme docteurs et maîtres en théologie Frère Thomas et Frère Bonaventure.

La corporation, vaincue, tenta encore d'exiger des Mendiants l'engagement formel d'observer les privilèges, statuts et ordonnances de l'Université, ce à quoi Prêcheurs et Mineurs refusèrent d'obtempérer, mais la bulle pontificale de 1257 dénoua l'impasse.

Entre temps, Jean de Parme, général de l'Ordre, se démit de sa charge pour des raisons multiples parmi lesquelles il est difficile d'élucider la principale. Il y avait chez les Franciscains deux tendances : celle qui identifiait la Règle et le Testament de saint François et celle qui, au contraire, les dissociait ; l'une protestait contre l'abus et la curiosité de la vaine science et l'autre prônait la nécessité de s'ouvrir aux idées nouvelles. Jean de Parme avait contre lui ceux qu'inquiétaient ses

convictions joachites et ceux qui jugeaient inapplicable le sens littéral de la Règle.

La confiance dont il était entouré à cause de sa sainteté se marque par la procédure dont on usa pour désigner son successeur. « Ceux à qui l'élection incombait, écrit un historien, cité par Etienne Gilson, voyant les angoisses dont son âme était accablée, lui dirent enfin à contre-cœur : Père, vous qui avez visité l'Ordre, vous savez comment vivent et ce que sont les Frères ; désignez-nous celui auquel il convient de confier cette charge et qui pourra vous succéder. Jean de Parme désigna immédiatement le frère Bonaventure de Bagnorea en disant qu'il ne connaissait personne dans l'Ordre qui valût mieux que lui. Tout le monde se mit immédiatement d'accord sur son nom, et il fut élu. »

Ceci se passait le 2 février 1257 en présence du pape Alexandre IV. Bonaventure avait alors trente-six ans. Il était donc général de l'Ordre depuis quelques mois quand il fut reçu docteur de l'Université après la bulle pontificale du 2 octobre de la même année. Ainsi se clôturait sa carrière universitaire.

C'était une lourde responsabilité que de diriger l'Ordre au point de développement où il était parvenu. La petite troupe des compagnons de saint François s'était multipliée avec une incroyable rapidité et cet immense corps était soumis à toutes les influences extérieures. La première contre laquelle le nouveau général eut à lutter fut celle du moine Joachim, abbé du monastère San Giovanni in Fiore. Ce mystique s'était employé, dans *Concordia novi et veteris Testamenti*, à établir point par point la concordance de l'Ancien Testament avec le Nouveau, une sorte de démonstration du caractère figuratif de l'Ancien Testament. Cette entreprise lui suggéra une hypothèse : si l'Ancien Testament préfigure le Nouveau, c'est qu'au moment où se déroulaient les événements racontés par la Bible, il était déjà préfiguré dans le présent. Or s'il en était ainsi autrefois, pourquoi n'en serait-il pas encore de même aujourd'hui ? L'allégorie symbolique permet à un esprit bien informé de deviner l'avenir, de déchiffrer le futur sous les symboles qui le dissimulent. La clef du chiffre secret, pour un moine du moyen âge, c'était, bien entendu, la Trinité. Joachim distingue donc trois âges : l'*âge du Père*, allant de la création à l'Incarnation,

correspond au règne des gens mariés et au sens littéral de la Bible ; l'*âge du Fils*, de l'Incarnation à 1260, correspond au règne du clergé séculier et à l'interprétation littérale de l'Evangile ; l'*âge de l'Esprit*, de 1260 à la fin du monde, correspond au règne des moines et à l'interprétation spirituelle des Ecritures.

Cette construction avait pour les hommes du moyen âge une haute vraisemblance, voire une évidence frappante. Personne ne discutait le principe, et saint Bonaventure lui-même l'affirmera. Le futur est en germe dans le passé. Cependant, d'autres allaient plus loin ; ils estimaient que Joachim avait le don de prophétie. Dante ne le place-t-il pas dans le ciel à côté de saint Bonaventure et de saint Anselme ?

Pareille apocalypse avait des raisons de réussir dans l'Ordre franciscain. Joachim prédisait l'avènement d'un Ordre, contemplatif et spirituel, chargé d'annoncer la vérité au monde entier. Beaucoup de Franciscains comprirent que cette prédiction les concernait et les désignait pour cette mission. Il n'étonne personne que des hommes comme Jean de Parme aient adhéré à cette théorie ; ils oubliaient cependant qu'une telle doctrine apocalyptique comportait un péril de division pour l'Ordre tout entier. Le successeur de Jean de Parme devait ou se solidariser avec son prédécesseur ou désavouer la nouvelle doctrine et le manifester à l'Eglise en la condamnant. Au nom de l'Ordre il se résolut à ce dernier parti.

Jean de Parme fut donc cité devant un tribunal présidé par le ministre général et devant lequel l'accusé dut répondre du crime d'hérésie. On possède peu de témoignages directs sur le déroulement du procès, mais il va sans dire que spirituels et joachites ont vu en cette affaire une persécution contre l'idéal franciscain préconisé par Jean de Parme. On ne peut douter que saint Bonaventure n'ait été hostile aux doctrines de Joachim contre lesquelles, dès le *Commentaire sur les Sentences*, il a des paroles dures et contre le mystique calabrais. Sur la question des âges, il s'en tient aux périodes historiques distinguées par saint Augustin, et pour lui l'ère des révélations est close. Il ne dut pas ménager les convictions de Jean de Parme, mais il est invraisemblable que celui-ci ait été condamné à la prison perpétuelle encore que le moyen âge soit une époque de violence et de fanatisme. Le coupable se rétracta, puis se retira dans un couvent de son choix.

A part cet épisode pénible, saint Bonaventure ne rencontra pas de grandes difficultés, mais il dut concilier les tendances divergentes concernant l'interprétation de la Règle. Son long généralat ne prit fin que par le cardinalat.

C'est sur le mont Alverne qu'il composa, en 1259, l'*Itinerarium mentis in Deum*. En 1260, de retour en France, il préside son premier chapitre général. L'assemblée lui demande d'écrire une *Vita beati Francisci* qui mît fin à la circulation de plusieurs vies différentes et parfois contradictoires ; il écrivit la *Legenda Major S. Francisci* et la *Legenda minor*, en 1261, pour laquelle il alla à Assise consulter les premiers compagnons du fondateur qui survivaient encore à cette époque. Le chapitre de 1263 approuva la rédaction des deux légendes.

En 1265, il fut nommé archevêque d'York, en Angleterre ; cette nomination le séduisit si peu qu'il obtint du pape Clément IV la faveur de vieillir à la tête de son Ordre. Au troisième chapitre, à Paris, furent instituées les disputes publiques tenues par les étudiants et qui devaient, pendant plusieurs siècles, accompagner chacun des Chapitres généraux. En 1266, fut déclarée seule officielle et authentique la vie de saint François écrite par saint Bonaventure encore qu'elle ressemble aussi peu que possible à une biographie. Elle est plutôt un portrait spirituel, un modèle de sainteté.

Les soucis de l'administration et les déplacements incessants de saint Bonaventure ne doivent pas faire oublier qu'il vécut des années agitées au point de vue doctrinal, et, même si son nom n'apparaît presque jamais dans les débats, il les approuvait puisque d'un mot il pouvait les arrêter. Deux noms dominent : Siger de Brabant pour les averroïstes et Thomas d'Aquin pour leurs adversaires, controverse importante qui aurait dû commencer par une rencontre entre les deux champions et non par l'attaque d'un tiers contre l'un d'entre eux. Les polémiques de 1270 furent précédées par les discussions mettant aux prises l'augustinien Jean Peckham, le maître franciscain le plus illustre de l'Université de Paris, et Thomas d'Aquin, représentant de l'aristotélisme théologique inauguré par Albert le Grand. Pourquoi de pareils affrontements ? On a parlé de jalousie franciscaine à l'égard des Dominicains.

Ce sentiment suffirait à prouver l'ambition des Franciscains, impatients de démontrer qu'ils en savaient autant sur ces questions que ceux dont la profession était d'être savants. Aiexandre de Halès et saint Bonaventure ne faisaient certes pas figures d'ignorants en présence d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. La cause profonde du conflit était d'ordre idéologique ; ni animosité ni contention personnelle, mais des divergences doctrinales. Si saint Bonaventure ne figurait au premier plan, c'est que sa charge — l'eût-il voulu — l'aurait sans doute éloigné d'une controverse publique. Derrière les protagonistes, il y a deux Ordres aux orientations opposées.

Laissant ses meilleurs disciples à Paris, le voici, en 1271, à Viterbe où les cardinaux, incapables de se mettre d'accord pour élire un successeur à Clément IV, lui demandent de désigner le candidat qu'ils doivent choisir. Sur sa proposition, ils nomment pape Théobald de Plaisance qui prend le nom de Grégoire X. Le 3 juin 1273, Grégoire X, que Bonaventure avait fait pape, le faisait à son tour cardinal et évêque d'Albano. Il ne put cette fois se désister et reçut le chapeau de cardinal au couvent de Mugello, près de Florence, et repartit avec le pape afin de se rendre au concile général de Lyon. Il conserva la direction de l'Ordre jusqu'au commencement du concile, mais entre la première et la deuxième cession, un chapitre général lui donna comme successeur le frère Jérôme d'Ausculum. Saint Bonaventure prit une part active au concile consacré à la réunion des églises d'Orient. Surmené par un effort excessif, il tomba malade et mourut le 15 juillet 1274. Il fut inhumé dans la chapelle des Frères Mineurs du couvent de Lyon, en présence du pape et de nombreux dignitaires de l'Eglise.

Cette vie n'est pas celle d'un spéculatif pur ni vouée tout entière à la contemplation. Chef d'école influent, écrivain fécond, théologien et mystique, c'est un homme d'action que cet administrateur d'un grand Ordre religieux, un conducteur d'hommes. La philosophie occupe dans sa vie la même place que dans sa doctrine ; elle est le fondement sur lequel repose tout le reste.

Les œuvres de saint Bonaventure ont eu un grand nombre d'éditions, mais ces bibliographies sont heureusement remplacées par la dernière, celle de l'édition des Franciscains du Collège Saint-Bonaventure, en dix volumes in-fol, vraiment unique

par la qualité du texte, l'abondance des tables analytiques, les notes et scolies qui l'accompagnent.

Le franciscanisme compte plusieurs grands penseurs dont le chef de file demeure saint Bonaventure. Les doctrines les plus caractéristiques d'Alexandre de Halès qu'il hérite de son maître sont celles de l'universalité de la matière et de la pluralité des formes substantielles. Si l'on veut comprendre la pensée de saint Bonaventure, il faut tenir compte de son esprit et du but auquel elle tend. Ce but, c'est l'amour de Dieu. La philosophie peut nous aider. Tel est le sens de son œuvre principale, le *Commentaire sur les Sentences*, et de ses opuscules dont l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'âme humaine est faite pour percevoir le bien infini dont elle acquiert ici-bas une connaissance imparfaite : la foi. Connaissance qui comporte une confiance inébranlable que cette foi dans la vérité révélée, source de la spéculation philosophique. Celle-ci n'entre en jeu que pour justifier des raisons de croire et la philosophie naît de l'amour. Philosophie et théologie sont deux voies parallèles.

Toute la doctrine de saint Bonaventure [3] n'étant qu'un itinéraire de l'âme vers Dieu, elle nous montre un univers dont chaque objet nous invite à nous tourner vers Lui. La foi aidée de la raison nous guide sur la voie illuminative. Trois étapes dans ce pèlerinage. A la première, nous retrouvons les vestiges de Dieu, car le monde sensible n'a pas d'autre raison d'être que de l'exprimer. La deuxième étape nous permet de rechercher son image en notre âme à condition que la grâce la réforme, car le péché obnubile l'entendement, et la raison seule ne peut remettre nos moyens de connaître en leur état primitif ni restaurer pour nous le sens de l'univers intelligible. Enfin, la troisième étape de l'ascension nous conduit à la connaissance mystique. Ce cheminement successif, dont le terme est Dieu, nous permet de trouver les preuves de son existence dans la considération du monde sensible. La dialectique de l'Itinéraire ne considère les preuves par le monde sensible que comme des approches. Simple saisie superficielle d'effets et de symboles. C'est en nous, si nous savons voir, que nous pouvons percevoir l'image même de Dieu. La moindre de nos

3. *La philosophie de saint Bonaventure*, Etienne Gilson, Librairie J. Vrin, Paris, 1924.

opérations intellectuelles n'implique-t-elle pas l'idée de Dieu ? Saint Bonaventure accepte tel quel l'argument ontologique de saint Anselme, c'est-à-dire la connaissance de l'existence de Dieu et non la compréhension de Dieu, car le penseur séraphique qui enseigne à l'Université de Paris en même temps que saint Thomas n'ignore pas l'argumentation de ce dernier contre l'argument ontologique.

Selon cette doctrine, nos moyens de connaître diffèrent selon la nature des objets. Les sens suffisent à la connaissance du sensible. Quant aux idées innées, saint Bonaventure leur est aussi rebelle que le fut Aristote. Les sens sont nécessaires à l'intellect pour appréhender ce qui lui est inférieur et ce qui lui est étranger. Le processus change quand il s'agit de l'âme et de Dieu. Ici, le franciscain opte pour Platon. Il explique la connaissance de l'intelligible par la présence en nous de la lumière divine. Il renouvelle la tradition d'une synthèse d'Aristote et de Platon, déjà réalisée par saint Augustin.

Si nous atteignons Dieu, en nous appuyant sur les créatures, nous le connaissons donc comme créateur. Le monde est-il éternel ? Aristote et Averröes répondent affirmativement à cette question. Saint Thomas, au contraire, allègue que les preuves en faveur de la création dans le temps ou en faveur de l'éternité du monde sont également improbantes. C'est le témoignage de la révélation qui nous affirme la création dans le temps. Sur ce point, saint Bonaventure s'en tient à la tradition, la foi et la raison rendant impossible de concevoir le monde comme coéternel à Dieu.

Examine-t-il la structure intime des créatures ? Saint Bonaventure reconnaît que dans chacune l'essence se distingue réellement de l'existence. Par conséquent, chacune postule l'efficace de la Cause première. En outre, tous les êtres créés se composent de possible et d'acte, de matière et de forme. La matière seule ne constitue pas le principe d'individuation. Un individu est ce qu'il est parce que la matière qui le compose est spécifiée par une forme. Deux autres doctrines caractérisent la physique de saint Bonaventure : la pluralité des formes et la conception stoïcienne des raisons séminales dont l'origine première est Dieu.

Cette ébauche, qui fait figure de diagramme tronqué plus que de résumé, laisse un peu voir comment la doctrine de

saint Bonaventure s'inspire de l'augustinisme. Cependant, elle garde une attitude vraiment personnelle sous le signe de la tradition. La joie qui anime sa doctrine est toute franciscaine ; c'est saint François d'Assise qui philosophe. Saint Bonaventure interprète les symboles du monde avec l'émotion du Poverello. Il s'oppose à Aristote dont il refuse les ultimes conséquences doctrinales, parce qu'il commente le réel avec son cœur. Comme le note le Père Agostino Gemelli dans son beau livre [4], « saint Bonaventure pénètre plus avant dans la pensée du Fondateur... La certitude de la présence de Dieu et l'abandon confiant en sa Providence — deux traits caractéristiques de saint François — deviennent pour saint Bonaventure sa théorie de l'idée de Dieu. L'intuition naturelle de saint François se transforme par saint Bonaventure, sous l'influence platonicienne transmise par saint Augustin, en illumination, tant est vive la clarté qu'il répand sur le problème de la connaissance de Dieu ; le dédain de saint François pour la vaine science, présomptueuse et ignorante, son respect pour la sainte Ecriture, deviennent chez saint Bonaventure, d'une part, le triomphal hommage rendu à la théologie à laquelle il ramène tous les arts, de l'autre, l'adoration de celui qui est le centre des sciences, comme il est le centre de la création — l'adoration du Verbe — ; c'est, enfin, l'unité de la Science dans l'unicité du Maître suprême. »

« L'amour fraternel des créatures, joint à l'immense amour pour Dieu Créateur et Rédempteur, fait de saint François le « frère de tous » et le Stigmatisé de l'Alverne. Et c'est ce double amour qui inspire à saint Bonaventure les enseignements de l'*Itinerarium mentis in Deum* — merveilleuse ascension par quoi l'esprit de la vie empirique arrive à la vie intérieure et à la vie mystique, s'élevant de l'expiation à la purification, à l'illumination, à l'union ; — échelle divine gravie à l'aide de la « sursumactio », œuvre mystérieuse de la grâce invoquée et secondée par les ardents désirs de l'âme.

« La sensibilité artistique de saint François, son admiration pour la nature, sa passion pour la musique, deviennent chez saint Bonaventure une étude consciente du beau et de l'art. S'il n'arrive pas à donner la formule du problème esthétique

4. *Message de saint François...* p. 54.

dans le sens moderne, il en établit du moins les données psychologiques comme personne — pas même chez les Grecs — ne l'a fait avant lui. Tout en maintenant fermement la valeur objective de la beauté, il distingue l'élément subjectif, en souligne l'importance en insistant sur la partie émotionnelle. Pour lui, le fait esthétique n'est pas seulement de nature cognoscitive ; le beau, comme la béatitude céleste pour lui comme pour toute l'école franciscaine, n'est pas essentiellement source de contemplation, mais aussi d'amour et de jouissance... »

« La philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure, a conclu Etienne Gilson [5], se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider. »

5. Etienne Gilson, *op. cit.* vol II, page 67 sq.

Jean Duns Scot

La scolastique voit son apogée au treizième siècle alors que les grands doctrinaires s'accordent sur les principes fondamentaux. Comme chacun apporte à une œuvre commune quelque chose de personnel, on y distingue différents systèmes. En tant que philosophie, la scolastique constitue un tout complet. Essentiellement une, accidentellement diversifiée, et complète, voilà ses caractéristiques. Les traductions juives et arabes ont initié l'Occident à la philosophie antique. Aristote fut admiré par la plupart des philosophes, mais quelques-uns, grâce à l'influence de saint Augustin, lui préfèrent Platon. Aussi les scolastiques se trouvent-ils divisés en deux groupes : les aristotéliciens et les platoniciens. Ceux-ci ont pour chefs de file saint Bonaventure, Alexandre de Halès, Duns Scot qui s'opposent à la phalange conduite par Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Jean Duns Scot (1266-1308) mourut à Cologne, mais il avait étudié à Oxford et enseigné à Paris d'où le chassa Philippe le Bel parce qu'il avait refusé de signer son appel contre le pape.

Les Universités de Bologne, Paris et Oxford étaient au XIIIe siècle les centres philosophiques qui jouèrent un rôle décisif au Moyen âge. La première université à devenir un être collectif semblable à nos universités contemporaines fut celle de Bologne : centre d'études juridiques, elle n'obtint une faculté de théologie qu'en 1352. C'est l'Université de Paris, aux points de vue philosophique et théologique, qui s'organisa la première, et dont l'éclat rejeta dans l'ombre Bologne et Oxford. Trois causes de ce rayonnement : le milieu scolaire parisien, l'attitu-

6. *La philosophie du B. Duns Scot*, P. Ephrem Longpré, o.f.m. Librairie de Saint-François, Paris, 1924.

de humaniste des rois de France, l'influence de l'Eglise, surtout du pape Innocent III. Néanmoins, l'Université de Paris fut partagée entre deux tendances, l'une qui visait à en faire un centre scientifique et l'autre qui cherchait à subordonner ces études à des fins religieuses. Rien d'étonnant si elle fut au cours de son histoire l'objet tantôt de reproches et tantôt d'éloges de la part des papes.

L'Université d'Oxford, Alma Mater de Duns Scot, dut probablement son origine à l'arrêt accidentel dans la circulation qui faisait affluer vers Paris les étudiants anglais. Elle échappa aux inconvénients, mais elle ne connut pas non plus les avantages des directives qui ont guidé sa rivale de Paris. Elle compta des maîtres illustres, tous imbus d'augustinisme, dont l'enseignement, traditionaliste en théologie, conserva en philosophie le platonisme. Mathématiques et sciences positives y eurent une place d'honneur. La pensée philosophique anglaise fut éclectique, et si elle fut plus lente à subir l'influence de l'aristotélisme, cela fut dû au fait qu'un maître de la taille de saint Thomas lui manqua. Son originalité propre, ce fut de mettre au service de la religion les mathématiques et la physique telles que les savants arabes les lui découvrirent. L'aristotélisme y fut admiré, mais Oxford s'attacha avant tout à son élément empirique. Le métaphysicien y céda le pas au savant. Affaire de tempérament ou d'isolement, la pensée anglaise suivit une voie différente de celle que la spéculation suivit sur le continent. Surtout à Paris, l'aristotélisme étouffa et comprima la curiosité pour les sciences naturelles, tandis qu'Oxford prépara l'empirisme. Quant à la méthode didactique, elle fut la même à Paris et à Oxford : la leçon, consistant dans la lecture et l'explication d'un texte, et la dispute, joute dialectique. La leçon est à l'origine des commentaires si nombreux au moyen âge et la dispute donna naissance aux *Questiones disputatæ,* également très abondantes.

Personnalité complexe que celle de Jean Duns Scot. Né en Ecosse, étudiant et maître ès-arts à Paris, vers 1290, disciple de Gonzalve de Balboa et de Guillaume de Ware, à Oxford, finalement maître en théologie à l'université parisienne, en 1305, il laissa comme productions de sa pensée des *Cours d'Oxford* et des *Lectures parisiennes,* ainsi qu'un nombre important de notes colligées par ses auditeurs. Sa réputation rassemble

des disciples fervents, tels Guillaume Alnwick, Jean de Reading, Robert Coroton, Landulf de Caracciolo et François de Mayronnes qui allaient propager sa pensée dans les grandes universités d'Europe : à Oxford et à Cambridge, à Paris et à Toulouse, à Bologne et à Naples. Avec Jean Duns Scot s'achevait la grande scolastique franciscaine qui commença avec la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès et la *Somme* philosophique de Thomas d'York, à Oxford, se continua avec l'*Opus Majus* de Roger Bacon et le correctoire biblique de Guillaume de la Mare, et s'épanouit dans la synthèse séraphique de saint Bonaventure et le *Liber de contemplacio* de Raymond Lulle.

Chacun de ces maîtres a eu sa mission doctrinale distincte. Comme les architectures anonymes des cathédrales qui toutes diffèrent les uns des autres, tout en étant autant de bibles sculptées, ouvertes à l'admiration des foules croyantes, de même en est-il de ces grands philosophes. Et Jean Duns Scot ne fut pas le moins personnel. Son œuvre ne s'identifie pas avec la pensée de saint Augustin ou de saint Anselme, ni avec la vocation scientifique d'Alexandre de Halès. Sans doute s'insère-t-il dans une tradition et puise-t-il dans un siècle enrichi par Thomas d'York et sa construction métaphysique, par saint Bonaventure et ses itinéraires mystiques, par Roger Bacon et ses intuitions scientifiques, par Olivi et sa philosophie critique. Tous ces penseurs médiévaux ont organisé une conception franciscaine de l'univers et du transcendant, et Duns Scot l'assuma, se l'assimila, mais sans toujours coïncider avec chaque aspect. Toutefois, il acceptait totalement la pensée et l'univers dans l'éclairage de l'expérience religieuse de saint François et du miracle de l'Alverne. Donc, toutes les thèses fondamentales de la scolastique et, en particulier, de la pensée franciscaine, il les acceptait, mais son talent de dialecticien allait les utiliser en vue d'une épuration averroïste. Il n'écrivit pas de *Somme,* mais il transforma la pensée de son Ordre pour élaborer, au-dessus d'Aristote entendu dans le sens authentique de sa pensée qui est païenne et sous l'impulsion du donné révélé, une métaphysique chrétienne sensible qui, dans son contenu, serait conforme aux exigences immédiates et lointaines du dogme. La révélation ne fut pas chez lui une norme négative et prudente à la recherche d'un concordisme, mais la source révélatrice des corrections qui doivent être apportées à la

métaphysique antique, qu'elle soit d'essence aristotélicienne ou platonisante.

Cette christianisation intégrale de la métaphysique médiévale et de la philosophie religieuse du dogme comportait, on le devine, un travail d'épuration, de critique, de réfutation qui remettait en cause toute la spéculation scolastique. Ainsi Jean Duns Scot allait-il étonner et surprendre beaucoup de philosophes, même en son entourage immédiat. Quant aux partisans d'un fixisme rigide, il allait leur paraître comme un iconoclaste. Et le Docteur Subtil prend une attitude anti-thomiste à une époque où la scolastique s'engage sur une courbe descendante. Conditions historiques, éveil de l'esprit critique, baisse dans l'enthousiasme aristotélicien, bien d'autres facteurs alourdissent la spéculation scolastique. A ce moment précis, Duns Scot arrivait, certes, in extremis. Ajoutons que son tempérament violent, mais sincère et prophétique, dérangeait moult routines.

L'histoire, dégagée du parti pris des manuels et des nécessités didactiques, reconnaît la mission doctrinale de Duns Scot. En se portant vers le moyen âge, l'âme contemporaine ne peut pas en prendre une image partielle et omettre de contempler les grandes personnalités que le génie de François d'Assise a suscitées dans son sillage. Il y a quelques décennies, Etienne Gilson révélait au Canada français la haute figure du Docteur Séraphique ; en même temps qu'il citait les travaux accomplis par les franciscains canadiens à Quaracchi, il manifestait à son auditoire la contribution éminente d'un médiéviste à ce célèbre centre d'études et de recherches : le Père Ephrem Longpré, O.F.M. Et c'est à partir de ce moment que notre milieu, où les philosophes véritables se comptent sur les doigts d'une main, et il reste des doigts, cherche les responsables qui lui font ignorer le plus grand, fût-il un franciscain.

A l'encontre de saint Bonaventure, Duns Scot n'admet pas que la connaissance soit due à une illumination intérieure, mais il veut que l'amour dirige l'intelligence ; c'est la volonté qui domine et dirige l'intellect, elle qui le concentre sur son objet. Chez Duns Scot, le principe christocentrique de saint Bonaventure devient la sublime conception du *Summum Opus*. En unissant la doctrine des Victorins sur l'amour divin à celle de l'école franciscaine d'Oxford sur l'Incarnation, il conclut :

« Dieu est amour, non seulement cause et terme d'amour, mais essentiellement amour. D'abord Dieu s'aime lui-même ; en second lieu, il s'aime dans les autres êtres, qui, l'aimant librement, participeront à l'amour qu'il se porte à lui-même et qui est béatitude ; troisièmement, il veut être aimé par un être qui lui soit extrinsèque et puisse l'aimer au degré suprême ; quatrièmement, il prévoit l'union hypostatique de cette nature humaine qui doit l'aimer souverainement, alors même que l'homme ne pécherait point — en d'autres termes, il prévoit un Homme capable de l'aimer infiniment comme il s'aime lui-même, un Homme qui, en même temps, sera Dieu — voilà l'Incarnation. Dès lors la chute d'Adam n'occasionne pas le plan divin ; elle fait seulement que Jésus devient le Seigneur et maître d'un monde dans la douleur et la souffrance, avant de l'être dans la gloire. » Ce franciscain que l'on accuse d'avoir perdu le sentiment de l'amour, c'est à lui, au contraire, que la justification des créatures dans l'amour doit sa systématisation philosophique. « La volonté est amour, la vision béatifique est amour. La pensée elle-même en tant qu'elle est sous la dépendance de la volonté, la pensée elle-même est amour. Donc, le réel est amour. »

Si l'on veut saisir le sens véritable de la synthèse de Duns Scot, il suffit d'évoquer l'état de la pensée médiévale à l'université de Paris à l'heure où le franciscain montait dans la chaire illustrée par saint Bonaventure. « L'Université de Paris était, en effet, selon M. de Wulf, la métropole de la théologie et de la philosophie en Occident », et sa signification doctrinale n'était pas française, mais européenne : Albert le Grand, un Allemand, Thomas d'Aquin, un Italien, Duns Scot, un Anglais. S'y croisaient les systèmes élaborés à Paris et ceux conçus à Oxford et, entre les deux centres intellectuels, existait un incessant échange d'étudiants et de maîtres. Toutefois, malgré cet éclat, la situation était devenue incertaine. Les grands noms se faisaient rares à ce moment précis. La pensée franciscaine elle-même n'y était plus représentée avec gloire. Morts, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Bonaventure ; ailleurs occupé, Mathieu d'Acquasparta ; Olivi, à Montpellier ; Gauthier de Bruges, à Florence. En l'absence d'un maître incontesté et d'une synthèse qui s'impose, le péril averroïste

menaçait l'Eglise d'une restauration intégrale de la pensée païenne.

C'est dans cette conjoncture que le Bienheureux Duns Scot exposa sa conception chrétienne d'une métaphysique dont on avait alors — comme à toutes les époques ultérieures, d'ailleurs, — un urgent besoin.

Roger Bacon

Alors que la politique universitaire des Papes veut faire de Paris le centre des études théologiques pour le monde entier et y installe les Dominicains, ceux-ci, à leur tour, y installent l'aristotélisme thomiste. Cependant, l'Université d'Oxford, moins régentée, continue et développe la philosophie à la fois traditionnelle et scientifique des Ecoles de Chartres dont le rayonnement s'obscurcit soudain à la fin du XIIe siècle. En effet, Oxford s'est constituée avant l'avènement du thomisme ; ses maîtres enseignent la théologie augustinienne, imprégnée de platonisme, que l'on tenait, avant saint Thomas, comme la clef de l'interprétation vraie du dogme. Beaucoup de maîtres anglais avaient été formés à Chartres ; ici s'était constitué un milieu anglo-français, humaniste, platonicien et mathématicien. Oxford où affluent les sciences nouvelles dont les Arabes sont les dépositaires continuera l'œuvre de Chartres au point de vue scientifique ; on y enseigne surtout les mathématiques dont Paris semble se désintéresser, et la philosophie augustinienne. Robert Grossetête, évêque de Lincoln, représente cette tendance. Il attribue à la lumière un rôle capital dans la constitution de l'univers. Il faut le louer d'avoir choisi cette conception de la matière parce qu'elle permet d'employer une méthode positive pour l'étude des sciences de la nature. Il voit avec netteté la nécessité d'appliquer les mathématiques à la physique. Ce précurseur a écrit un opuscule sur les lignes, les angles et les figures. Cette approche laisse déjà entrevoir, au XIIIe siècle, la réforme cartésienne.

Roger Bacon (1210-1294), disciple et compatriote de Robert Grossetête, annonce Francis Bacon ; à l'importance des ma-

thématiques, il ajoute celle, non moins sérieuse, de l'expérience.

Personnage singulier que ce franciscain né dans le Dorsetshire et qui fit ses études à Oxford. Nous le voyons aussi à Paris où brillaient Alexandre de Halès et Albert le Grand. Il séjourna ici de six à huit ans, puis revint, vers 1250, enseigner à Oxford jusqu'en 1257. Forcé de quitter sa chaire, il se réfugia à Paris, siège de l'Ordre franciscain, où il fut la victime de persécutions continuelles jusqu'au moment où son protecteur, Guido Fulcodi, devint pape sous le nom de Clément IV. C'est sous son pontificat (1265-68) — une courte trève pour Roger Bacon —que celui-ci rédigea son *Opus Majus* dédié à Clément IV. Il comprend sept parties : 1 — Causes de nos erreurs ; 2 — Rapports de la philosophie et des sciences avec la théologie ; 3 — Linguistique ; 4 — Mathématiques ; 5 — Perspectives ; 6 — Science expérimentale ; 7 — Philosophie morale. L'*Opus minus* est un résumé de l'*Opus Majus ;* l'*Opus tertium* abrège et commente les deux premiers.

Son activité littéraire se poursuit jusqu'en 1277, alors que ses idées relatives à l'astrologie furent condamnées par l'évêque Etienne Tempier. On en profita pour le condamner à la prison ; l'ennemi fut ainsi muselé durant quatorze ans. Libéré en 1292, il écrivit encore deux traités, l'un, *De multiplicatione specierum*, l'autre intitulé : *Compendium philosophiæ.*

Roger Bacon est bien de son époque. Avant tout, un scolastique qui pense autrement que Thomas d'Aquin et Albert le Grand. Trait à souligner, il est hanté de théologie. Son attitude est bien tranchée ; une seule sagesse parfaite et une seule science, c'est la théologie, mais deux sciences sont requises pour l'expliquer : le droit canon et la philosophie. Comme saint Bonaventure, Roger Bacon réduit tous les arts à la théologie. Cela, pour deux raisons : la première est que la philosophie provient d'un illumination divine en notre esprit, et la seconde, parce que la philosophie est le résultat d'une révélation.

Cette conception de la philosophie nous renseigne sur sa pensée, mais plus encore sur l'idée qu'il se faisait de sa mission. Les persécutions qu'il a endurées viennent pour une grande part de ce qu'il s'assignait un rôle de prophète. Prophétiser contre les puisants, c'est le meilleur moyen de soulever des querelles. Or, au moyen âge on n'y allait pas par quatre chemins : une époque de mystique, mais aussi de brutalité. Un prophète, c'est-à-dire un réformateur, donc un homme qui ose détruire afin de mieux établir son système. L'œuvre de Roger Bacon apparaît beaucoup plus complexe que celle qu'on peut imaginer en considérant ses déclarations sur la nécessité de l'expérimentation. Il veut le progrès de la philosophie en la débarrassant de ses entraves dont la plus funeste est la superstition de l'autorité, et jamais cette superstition n'a été plus lourde à porter que pour les contemporains de Roger Bacon. Il n'épargne de ses sarcasmes aucun homme ni aucun ordre religieux. Pas même le sien.

Il se reconnaît, comme maîtres, deux hommes : Robert Grossetête et Pierre de Maricourt. Plutôt deux maîtres de méthode que deux maîtres de doctrine. Il les cite volontiers. Le premier lui plait parce qu'il s'est détourné des livres d'Aristote pour s'instruire au moyen d'autres auteurs et surtout de sa propre expérience. Le second, Pierre de Maricourt, pour qui il ne tarit pas d'éloges, est l'auteur d'un traité sur l'aimant qui restera jusqu'au début du XVIIe siècle le meilleur ouvrage sur le magnétisme. Non seulement de Maricourt sait calculer et raisonner, mais il est adroit avec ses mains. Bacon appelle Pierre de Maricourt : *Dominus experimentorum.*

Roger Bacon partage les idées de Robert Grossetête sur le rôle des mathématiques dans la constitution de la science. Sans elles, comment connaître les choses de ce monde, soit céleste, soit terrestre ? Il est certain que toutes les actions naturelles se propagent conformément aux propriétés mathématiques des lignes et des angles. Mais Roger Bacon demeure avant tout le partisan type de l'expérience. Il la conçoit sous un double aspect : l'une, interne et spirituelle, peut nous conduire aux sommets de la vie intérieure et mystique ; l'autre, externe, nous l'acquérons par nos sens. Cette dernière est à l'origine de toutes nos connaissances scientifiques et, en particulier, de la plus parfaite des sciences, la science expérimentale. L'évidence qu'elle entraîne est telle que celle des mathématiques s'en trouve renforcée. « Il y a en effet, écrit-il, deux manières de connaître, le raisonnement et l'expérience. La théorie conclut et nous fait admettre la conclusion, mais elle ne donne pas cette assurance exempte de doute où l'esprit se

repose dans l'intuition de la vérité tant que la conclusion n'a pas été trouvée par la voie de l'expérience. Beaucoup de gens ont des théories sur certains objets, mais comme ils n'en ont pas l'expérience, elles restent inutilisées par eux et les incitent ni à chercher tel bien, ni à éviter tel mal. Si un homme qui n'a jamais vu le feu prouvait par des arguments concluants que le feu brûle, qu'il abîme les choses et les détruit, l'esprit de son auditoire ne serait pas satisfait, et il n'éviterait pas le feu avant que d'y avoir mis la main ou un objet combustible, pour prouver par l'expérience ce que la théorie enseignait. Mais, une fois faite l'expérience de la combustion, l'esprit est convaincu et il se repose dans l'évidence de la vérité ; le raisonnement ne suffit donc pas, mais l'expérience suffit. C'est ce que l'on voit clairement dans les mathématiques dont les démonstrations sont cependant les plus certaines de toutes. »

La science expérimentale (scientia experimentalis), dont le nom apparaît pour la première fois dans l'histoire de la pensée sous la plume du franciscain Roger Bacon, l'emporte par une triple prérogative sur tous les autres genres de connaissance. La première est qu'elle engendre une certitude complète. Les autres sciences, si elles veulent la démonstration complète de leurs conclusions, c'est à la science expérimentale qu'elles doivent en appeler. La deuxième prérogative de cette science est qu'elle peut s'établir où se terminent les autres sciences. Roger Bacon donne ici un exemple probant ; la médecine ne saurait vérifier convenablement la prolongation de la vie humaine à laquelle elle contribue. Mais d'autres sciences expérimentales le peuvent : la statistique, l'actuariat, la sociologie. La troisième prérogative consiste dans la puissance qui lui permet de fouiller les secrets du présent, de sonder l'avenir, de découvrir le passé.

L'*Opus majus* qui se présente comme une encyclopédie invite à la recherche et à l'expérience. Aussi son œuvre a-t-elle une vaste extension : linguistique, astrologie, astronomie, optique, géographie ; en tous ces domaines, ses erreurs mêmes supposent souvent une pensée novatrice. Il parle de l'alchimie et de l'astrologie comme s'il soupçonnait qu'il en pût sortir des sciences positives. Et quel allant il place au service de sa curiosité !

N'y voyons donc pas un traité, ce qui eût été impossible

d'écrire au moyen âge, mais une stimulation, une introduction. « Toutes ces spéculations, a écrit Etienne Gilson [7], attestent un savoir très étendu, un goût très vif des faits concrets et le sens des conditions requises pour assurer le progrès des sciences. Ses nombreuses erreurs elles-mêmes supposent une pensée en avance sur celle de son temps. Les considérations dans lesquelles il se complaît sur l'alchimie et l'astrologie montrent qu'avant les philosophes de la Renaissance il croit à la possibilité d'en faire sortir autant de sciences positives. Mais plus encore que le contenu de sa doctrine, c'est l'esprit dont elle est animée qui lui confère son intérêt et lui assure une place durable dans l'histoire des idées. Si l'on songe aux conditions misérables dans lesquelles Roger Bacon a vécu, aux difficultés sans nombre, et dont il se plaint sans cesse, qui l'ont empêché non seulement de faire des expériences, mais même d'écrire, on restera étonné devant ce génie malheureux qui seul, au XIIIe siècle, et peut-être jusqu'à nos jours, a osé concevoir une scolastique fondée sur une science entièrement neuve, libérée de l'influence d'Aristote et uniquement justifiable de l'expérience et de la raison. »

Veut-on savoir par le détail les prévisions scientifiques de Roger Bacon, qu'on relise cette page du Père Gemelli [8] : « Deux siècles et demi avant Léonard de Vinci, dans la pauvreté de sa cellule, il prévoit la machine à voler, les navires à vapeur, les ponts immenses d'une seule arche ; deux siècles avant Colomb, dans le *Tractatus de Geographia* qui provoquait l'admiration de Humbolt, il écrit, à propos de la quantité des terres habitables ces mots que méditera Colomb : « pour découvrir la forme de la terre, il faut faire voile vers l'Ouest afin d'arriver à l'Est. » Quatre siècles environ avant Galilée, en affirmant que l'optique est la « fleur de la philosophie », il a l'intuition de la lentille astronomique, du télescope, du microscope. Il étudie les astres plus que l'astrologie, bien qu'il y croie comme on y croyait au moyen âge. En indiquant l'utilité des verres pour aider et corriger la vue, il invente les lunettes. Il est à la fois le prophète de la théorie des ondulations, des véhicules rapides sans chevaux, et le porte-étendard de la chimie. Son âme

7. Etienne Gilson, *op. cit.* Vol. II, chap. III, pp. 46 sq.
8. Gemelli, *op. cit.*, pp. 58 et 59.

franciscaine s'acharne à détourner l'alchimie de la recherche de l'or qui, follement, condamnait les mages à un travail épuisant et stérile autour des creusets vides et des alambics. Il l'oriente vers les découvertes utiles et s'efforce de la ramener à une science, la chimie, destinée, dit-il, « à expliquer la formation de tous les êtres vivants et de tous les minéraux, et à devenir le fondement de la médecine ».

Dans l'immense message de saint François au monde moderne, Roger Bacon est donc le héraut de la science expérimentale. Roger Bacon, homme d'observation scientifique, Duns Scot, homme de volonté, saint Bonaventure, homme d'inspiration, voilà trois grandes figures du franciscanisme au XIIIe siècle.

Raymond Lulle

Le bienheureux Raymond Lulle — le tertiaire de Majorque —, eut une vie mouvementée ; elle nous est connue par la *Vida Cœtania* dont le texte catalan est conservé au *British Museum*. Commentaires, paraphrases, interprétations ont conféré à cette existence un aspect légendaire [9]. (1235-1315)

Il était d'une famille noble qui lui donna une éducation morale et physique très soignée. Vers l'âge de quatorze ans, après avoir étudié les arts libéraux, il entra comme page à la cours du roi Jaime 1er et suivit le monarque dans ses voyages. Les lettres et la poésie des troubadours étaient en honneur au palais, mais le souverain lui-même donnait l'exemple d'une vie désordonnée. Raymond Lulle fut bientôt séduit par les plaisirs où se laissait entraîner la jeunesse noble. En 1257, il se maria et eut deux enfants. Cette union ne l'assagit guère. Comme les troubadours, il courtisait les dames et leur dédiait des poésies d'amour. Un biographe raconte qu'il avait poursuivi une génoise jusqu'en la cathédrale de Sainte-Eulalie, et que la dame ne put l'éloigner qu'en lui découvrant son sein dévoré par un cancer.

Malgré ses écarts, la grâce attendait Raymond Lulle ; le Christ en croix lui apparut. Cette illumination réorienta sa vie. Il se mit à élaborer les projets à la réalisation desquels il devait consacrer sa vie : amener les infidèles et les incrédules à la vérité. Pour atteindre cet idéal, il se proposa trois choses : rechercher le martyre, rédiger des écrits pour convertir les Arabes, faire construire un collège où les missionnaires appren-

9. Ephrem Longpré, O.F.M., pp. 1072-1442, tome 9, *Dictionnaire de Théologie*, Vacant & Mangenot.

draient la langue des infidèles. Ces résolutions s'harmonisaient bien avec les préoccupations du temps.

Trois mois durant, Lulle médita ses projets et fit retraite. Il fut alors touché par un sermon sur saint François et décida de suivre son exemple, en vendant une partie de ses biens. Ce geste accompli, il partit en pèlerinage aux sanctuaires d'Espagne. Il se mit ensuite à l'étude de la grammaire et des sciences, du latin et de l'arabe ; à cela l'aida un esclave sarrasin qui faillit l'assassiner.

Quelles furent ses études philosophiques et théologiques ? Il semble s'être initié à saint Augustin, saint Anselme et Richard de Saint-Victor. Ces divers travaux duraient depuis neuf ans, quand Raymond Lulle se retira au mont Randa pour se livrer complètement à la contemplation. Il eut ici une illumination divine qui lui montra la méthode qu'il devait adopter dans ses livres contre les infidèles, à savoir l'idée de la primauté absolue des attributs divins ou dignités et de leurs relations entre eux et le monde dont ils sont l'exemplaire infini. Sur ce, il se rendit au couvent cistercien de Santa Maria et y composa son *Ars Magna*, mécanisme logico-mathématique qui, par demandes et réponses, devait résoudre tout problème scientifique.

L'activité du converti fut bientôt connue du roi de Majorque qui fait examiner ses ouvrages, et particulièrement son *Liber contemplationis*, par un frère mineur. L'examen fut favorable. Il composa ensuite l'*Ars demonstrativa* et le lut publiquement. Il reçut ainsi le titre de maître. A cette occasion, il obtint du roi la fondation d'un collège de langues à Mirimar où, sous sa direction, treize frères mineurs étudièrent l'arabe.

Après un premier séjour à Montpellier, Lulle retourna à Majorque. Il n'est pas toujours facile de déterminer ses allées et venues. Mais il voyagea beaucoup et partit pour l'Afrique où ses prêches furent dénoncés au calife. Il fut même condamné à mort, mais, finalement libéré, il fut conduit en Italie à bord d'un navire génois. Débarqué à Naples, il acheva sa *Tabula generalis*. Son *De Articulis Fidei* fut présenté au pape Boniface VIII qui ne parut pas intéressé à la « sainte entreprise ». Un peu découragé, il composa son plus beau poème, le *Descornot*.

C'est à Paris qu'il se trouva aux prises avec l'averroïsme

dont les réfutations de saint Bonaventure et les condamnations de l'évêque de Paris, Etienne Tempier, n'avaient pu arrêter la crue montante. L'ouvrage capital de cette campagne fut la *Declaratio Raymondi per modum dialogi*. Comme la science n'est pas le seul moyen de gagner des victoires intellectuelles, Lulle voulut tenter la voie d'amour, et composa l'*Arbre de filosofia d'amor*. Il reprit aussi ses négociations avec Philippe Le Bel au sujet des croisades et de l'évangélisation du monde oriental, mais sans succès apparent. Et l'illustre majorquain de chanter ses déceptions en des poèmes lyriques.

Raymond Lulle avait soixante ans quand commença la période la plus active de sa carrière. Opuscules, poésies, romans, voyages, se succèdent avec frénésie. Il semblait infatigable. Sa campagne contre l'averroïsme multiplia ses écrits de combat. Son œuvre est colossale. Un de ses disciples a résumé ses 150 ouvrages en trois gros volumes. Sa *Petitio Raymundi in concilio generali* de Vienne obtint, entre autres résultats, la défense d'enseigner l'averroïsme dans les universités, la reprise de la croisade, la fusion des ordres militaires et la fondation de collèges de langues orientales. Victoire notable : le concile décréta l'érection de chaires de langue arabe à Paris, Oxford, Bologne et Salamanque.

En 1313, Lulle se trouvait à Majorque besognant toujours, mais l'octogénaire songea à mettre ordre à ses affaires. Derechef, il se rendit à Messine rencontrer le roi Frédéric II. Il passa ensuite à Tunis. C'est à Bougie, sur la côte algérienne, qu'il trouva une fin glorieuse : il fut saisi par la populace et blessé grièvement à coups de pierre. Laissé mourant sur la place publique, il fut recueilli par deux génois et ramené en Europe. Ils songèrent à le transporter à Gènes pour assurer à leur patrie les reliques d'un martyr, mais le vent dériva le navire vers la côte de Majorque, et, à l'aube, les yeux de Lulle virent émerger son île de la mer. On rapporte que, dans son agonie, il entretenait les deux génois de l'idée qu'il avait toujours eue : « Au-delà de la mer qui ceint l'Angleterre, la France et l'Espagne, en face de la rive que nous voyons et que nous connaissons, il y a un autre continent que nous ne voyons pas, que nous ne connaissons pas ... » L'un des deux marchands génois recueillit ces paroles et en transmit le souvenir dans sa famille : il s'appelait Etienne Colomb.

Son corps fut déposé dans l'église des Franciscains. En 1315, s'achevait la carrière de l'apôtre de l'Afrique, figure qui, après plus de six siècles et demi, hante encore les historiens du franciscanisme et de la philosophie médiévale.

Sa carrière fut extraordinairement prolifique. Le bienheureux Raymond Lulle est avec le franciscain Zamora le grand polygraphe espagnol du Moyen Age. Il improvisait ses systèmes comme Lope de Véga ses drames.

Ses œuvres comprennent (a) des encyclopédies. Ici le *Liber contemplationis* apparaît l'œuvre capitale de la mystique lullienne et, par son extension, l'un des ouvrages en prose les plus considérables que possède la littérature romane au 13e siècle. Citons l'*Arbor Scientiæ*, résumé de la pensée de Lulle, et *Principia Philosophiæ complexa*. (b) Parmi les œuvres littéraires, voici *Blaquerna* qui réalise, d'une manière primitive, les conditions du roman philosophique, *Felix et Libre de Cavalleria*. (c) Les œuvres philosophiques comportent 53 titres. (d) Les écrits théologiques et apologétiques comptent 61 ouvrages. (e) Quant aux ouvrages mystiques, on relève 12 titres. (f) Raymond Lulle est le patriarche de la poésie catalane : ses poésies, par la forme et les mètres, sont inspirés par la versification des troubadours : 15 titres. (g) On compte aussi 13 écrits proprement antiaverroïstes. (h) Le Docteur illuminé a laissé 9 écrits pédagogiques. (i) Quant aux ouvrages perdus ou douteux, il en a semé à tous les vents.

Compte tenu de ses pérégrinations, cette œuvre est proprement impressionnante et capable de faire pâlir celle de bien des docteurs et doyens de par le monde.

Le but apologétique poursuivi par Lulle le força d'employer de préférence la langue des pays où il voulait exercer son action : le catalan, l'arabe, le latin. Il est le scolastique populaire du Moyen Age. Il n'a pas recherché le savoir universel, mais ses livres constituent un ensemble remarquable de doctrines. Il souscrit aux thèses fondamentales de l'augustinisme médiéval et se meut dans le sillage de saint Anselme, des Victorins et de saint Bonaventure. On peut dire avec Etienne Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure*, p. 496) que « l'œuvre entière de Raymond Lulle est complètement inintelligible si l'on fait abstraction du symbolisme de saint Bonaventure et de sa doctrine des illuminations intellectuelles et

morales. » La critique de l'averroïsme latin est un des principaux objectifs de l'activité doctrinale de Lulle.

Son nom et sa doctrine ne sont pas tombés après lui dans l'oubli. La piété catholique s'est inclinée devant sa mémoire. Ce n'est pas dire que si la grandeur morale de Raymond Lulle a été généralement reconnue, même par l'Eglise, il en va de même de la valeur de ses doctrines. L'idée régionaliste si puissante à la fin du 19e siècle a ramené les esprits à Raymond Lulle et provoqué sa renaissance ; il faut saluer avec sympathie les études critiques qu'elle a provoquées. Sa poésie religieuse et sa métaphysique contemplative disputent la palme à saint Bonaventure. Le bienheureux tertiaire de Majorque est une des belles figures que firent rayonner l'augustinisme médiéval et l'influence de François d'Assise [10].

---

10. Ces commentaires sont plus que des résumés de lectures : des écrits retrouvés, des camarades évoqués parmi les Amis de Saint-François.

Ce groupe de Franciscanisants avait une existence active et bienfaisante au temps où je l'ai connu et quelque peu fréquenté. Il est né du Comité de la Librairie Saint-François pour la diffusion de la littérature franciscaine. Aux réunions mensuelles du Comité, *Le Message de saint François au monde moderne* de Gemelli fut l'objet de commentaires qui se prolongeaient après la séance régulière du Comité. C'est alors qu'un professeur de l'Ecole Normale Jacques-Cartier, Donat Durant, eut l'idée d'un cercle auquel il invita ses amis dans l'enseignement : J.-A Lacroix, Eug. Boisvert, J.-A. Samson, Wilfrid du Cap, Jules Massé ; plus tard font partie de ce cercle André Laurendeau, Paul Sauriol, Me Alfred Cinq-Mars, le Dr A. B. Lebel, Me Paul-Emile Côté, Hermas Bastien, Me German Théroux, Me J. A. MacKay, M. Plante, Bruno Beaulieu, Jacques Sarrazin.

A l'instar des *Amis de Saint-François* de France, ceux de Montréal élargirent bientôt leur champ d'action et de rayonnement ; c'est une véritable « chaire de franciscanisme » qu'ils organisèrent par la soirée-causerie, le théâtre, la radio, le livre. Entre 1926 et 1949, une vingtaine de conférences furent données et plusieurs publiées, celles en particulier d'Etienne Gilson, André Laurendeau, Mgr Philippe Perrier, Henri Ghéon, Joseph Folliet, du Père Ephrem Longpré, O.F.M.

A l'instigation des *Amis de Saint-François*, le MRT ou *Montreal Repertory Theatre* représenta avec éclat *La Vie profonde de saint François* de Henri Ghéon, à Montréal, Québec et Trois-Rivières. Le président des Amis, Donat Durand, composa plusieurs pièces : *Maggy*, représentée cinq cents fois ; *Luchesio*, cent cinquante fois ;

Matt Talbot, cent fois ; *Ça flambe, Le Message de Fatima, le Vampire, Sainte-Elisabeth*, etc.

L'Aumônier Ferdinand Coiteux, O.F.M., donna durant plusieurs années à la radio à partir du 18 mars 1938 des causeries inspirées par la pensée franciscaine qui forment actuellement plus de douze volumes de spiritualité.

Le point culminant de l'action des *Amis de Saint-François* fut peut-être, dans le cycle de la célébration du 3e centenaire de la fondation de Montréal en 1942, les huit manifestations (du 8 février au 20 juin 1942) pour commémorer le 250e anniversaire de l'établissement des Récollets à Montréal en 1692. (*Les Récollets et Montréal.* Aux Editions Franciscaines, 2080 ouest, Boul. Dorchester, Montréal, 1959).

La dernière manifestation à laquelle je participai, ce fut la conférence du R. P. Frédéric Bourgounioux, O.F.M., prédicateur du carême à Notre-Dame en 1948-49, que je présentai à l'auditorium de l'Université de Montréal, où il prononça une conférence, présidée par le Maire de Montréal, Camilien Houde, sur « Culture et humanisme ».

« *J'ai le grand honneur de vous présenter le Révérend Père Bergounioux.*

« *Chez le Père Bergounioux, cependant, ce n'est pas le prédicateur que je vous présente : celui que des milliers de fidèles chaque dimanche, aux mardis de ces dames et aux retraites pascales, ont entendu expliquer la parabole de « l'Enfant prodigue » dont le symbolisme s'est agrandi à la mesure des malheurs de notre temps. Ce n'est pas même le conférencier : celui qui a adressé la parole à travers la province dans les clubs sociaux, devant des associations de commerce, les groupements industriels et les cercles culturels. De toutes ces invitations, il n'en a refusé qu'en raison de cette imperfection qu'il ne pouvait être présent à deux endroits à la fois. Ce n'est pas non plus le professeur ou le géologue : celui que l'Université Laval a invité à enseigner à son excellente Ecole des Mines, puis l'Université de Montréal à sa Faculté des sciences, puis l'Ecole polytechnique, l'ACFAS, la Société d'Histoire naturelle, la radio, et qu'attendent les Universités d'Ottawa et de Toronto. Enfin, ce n'est pas l'écrivain et le collaborateur aux revues savantes où s'étudient les questions disputables et heureusement disputées ; celui qui a signé, entre 1935 et 1946, les sept ouvrages suivants* : Les fossiles - La France et le problème du pétrole - Science moderne et philosophie médiévale - les Premiers hommes - Harmonie du monde moderne - Esquisse d'une histoire de la vie - Progrès ou régression.

« *Celui que je vous présente, c'est le franciscain. A la ligne arcane où se rejoignent le prédicateur, le conférencier, le savant, l'écrivain, au-delà de l'éloquence sacrée, des qualités du causeur, de la technique la plus précise, du style le plus vivant, il y a le moine, le franciscanisme, la spiritualité de saint François. Voilà ce qui caractérise*

le style de sa vie, la doctrine de sa pensée et la source de son apostolat. Voilà l'explication ultime de son activité bienfaisante parmi nous, activité comme n'en a peut-être jamais déployée aucun prédicateur de Notre-Dame. Cette surabondance de contacts, d'initiatives, de conseils, d'exemples, prodiguée par un franciscain, réjouit grandement les Amis de saint François ! *Ils voient en ce rayonnement un témoignage de plus en faveur d'un mode de penser, d'aimer et d'agir auquel le fixisme a bien tort de n'attacher qu'une importance historique.*

« *En consentant à prononcer une conférence en cet amphithéâtre, le Père Bourgounioux nous aide à comprendre le titre qu'il a donné à sa causerie* : Culture et Humanisme. *Voilà deux mots qu'il importe périodiquement de définir. On les emploie à des fins si diverses, on s'en sert pour désigner des réalités si différentes que ces deux mots, comme les vieilles médailles ou les vieilles monnaies, finissent par perdre leur effigie. En écoutant le Père Bourgounioux sur ce thème essentiellement universitaire, nous aurons l'impression d'entendre par quelqu'un qui maintenant nous connaît et nous aime, un commentaire du* Message de saint François au monde moderne. »

(Cf. *La Revue franciscaine*, p. 623, juillet-août 1949).

BIBLIOGRAPHIE DE L'AUTEUR (suite)

Pour les années antérieures, référer aux pages 197–237 de *Ces Ecrivains qui nous habitent,* Beauchemin, 1969 et à *L'Information médicale et paramédicale,* bi-mensuel de Montréal, fondé en 1948.

1022 *Carl Rogers,* pp. 32–33, février 1969.
1023 *Suzor-Côté* (Etienne Robin), p. 22, février 1969.
1024 *A qui parlent-ils ?* (Rocan), p. 57, février 1969.
1025 *Alberto Moravia chez Mao,* pp. 30–32, mars 1969.
1026 *Saint-Exupéry en procès,* (Etienne Robin), p .25, mars 1969.
1027 *Visages de ma ville,* (Rocan), p. 51, mars 1969.
1028 *Un monstre sacré,* pp. 31–32, mars 1969.
1029 *Crépuscule d'avril,* (Rocan), p. 53, mars 1969.
1030 *Profil de l'assisté social,* (Etienne Robin), p. 28, mars 1969.
1031 *Plaisir et lectures,* pp. 31–32, avril 1969.
1032 *Le triomphe de l'échec,* (Etienne Robin), pp. 52–53, avril 1969.
1033 *Vacances de Pâques,* (Rocan), p. 23, avril 1969.
1034 *La leçon d'anatomie du professeur Tulp,* pp. 36–35, avril 1969.
1035 *Les rides de la main,* (Rocan), p. 30, avril 1969.
1036 *Lamartine parmi nous,* (Etienne Robin), p. 27, avril 1969.
1037 *Ecoute, homme blanc,* pp. 32–31, mai 1969.
1039 *Sainte-Beuve et la médecine,* (Rocan), p. 24, mai 1969.
1040 *Larbaud et Whitman,* (Etienne Robin), p. 28, mai 1969.
1041 *Walt Whitman,* pp. 24–22, mai 1969.
1042 *Comme l'esturgeon,* (Rocan), p. 38, mai 1969.
1043 *Le fantastique,* (Etienne Robin), p. 46, mai 1969.
1044 *Prêtrise et poésie,* pp. 32–31, juin 1969.
1045 *Aux personnes d'âge,* (Rocan), juin 1969.
1046 *Voltaire chez les Jésuites,* (Etienne Robin), pp. 20–21, juin 1969.
1046 *Le machiavélisme de Machiavel,* pp. 24–23, juin 1969.
1047 *La mode, phénomène humain,* (Rocan), pp. 22–23, juin 1969.
1048 *La prolificité littéraire,* (Etienne Robin), p. 17, juin 1969.
1049 *Jacques Offenbach,* pp. 20–18, juillet 1969.
1050 *Le pain quotidien,* (Rocan), p. 31, juillet 1969.

1051 *Eglises à vendre,* (Etienne Robin), p. 30, juillet 1969.
1052 *Marxisme et christianisme,* pp. 20–19, juillet 1969.
1053 *La veuve joyeuse,* (Rocan), p. 17, juillet 1969.
1054 *Herbert Marcuse,* (Etienne Robin), pp. 28–29, juillet 1969.
1055 *Dialogue des vivants et des morts,* pp. 24–23, août 1969.
1056 *André Gide,* (Rocan), p. 30, août 1969.
1057 *Les histoires littéraires,* (Etienne Robin), pp. 12–13, août 1969.
1058 *Un chef spirituel,* pp. 32–31, août 1969.
1059 *Henri Matisse,* (Etienne Robin), p. 20, août 1969.
1060 *Reniements,* (Rocan), p. 26, août 1969.
1061 *Cyrano de Bergerac,* pp. 32–31, septembre 1969.
1062 *Philémon et Baucis,* (Rocan), septembre 1969.
1063 *La symphonie fantastique,* (Etienne Robin), pp. 16–17, septembre 1969.
1064 *L'ascension du Mont-Analogue,* pp. 32–31, septembre 1969.
1065 *Les griffures du temps,* (Rocan), p. 35, septembre 1969.
1066 *Stephen Leacock,* (Etienne Robin), pp. 2–21, septembre 1969.
1067 *La baleine blanche,* pp. 32–31, octobre 1969.
1068 *Le refuge de la fantaisie,* (Etienne Robin), p. 30, octobre 1969.
1068 *Antoine de Saint-Exupéry,* pp. 80–79, octobre 1969.
1069 *La religion de nos aïeux,* (Rocan), p. 23, octobre 1969.
1070 *Le revers de la médaille,* (Etienne Robin), pp. 28–29, octobre 1969.
1071 *Ségalen l'inconnu,* (Rocan), p. 50, octobre 1969.
1072 *Les méditations de Lamartine,* pp. 56–55, novembre 1969.
1073 *Préférer l'usure à la rouille,* (Etienne Robin), pp. 30–31, novembre 1969.
1074 *Laurier en cours de justice,* (Rocan), p. 20, novembre 1969.
1075 *Un naturaliste,* (Etienne Robin), p. 22, novembre 1969.
1076 *Paul Bourget au Canada,* (Rocan), p. 53, novembre 1969.
1077 *La chute d'un ange,* pp. 32–31, novembre 1969.
1078 *Faire des hommes pour demain,* (Rocan), p. 49, décembre 1969.
1079 *Stèles fleuries,* (Etienne Robin), p. 51, décembre 1969.
1080 *Aimer Sainte-Beuve,* pp. 32–31, décembre 1969.
1081 *Ne jugez point,* pp. 32–31, décembre 1969.
1082 *Un autographe de Chateaubriand,* (Rocan), p. 44, décembre 1969.
1083 *Georges Goyau,* (Etienne Robin), p. 20, décembre 1969.

1084 *Flore de l'Anticosti-Minganie,* pp. 32–31, janvier 1970.
1085 *Ces livres, aux millions de lecteurs,* (Etienne Robin), p. 19, janvier 1970.

1086 *Mots d'enfants,* (Rocan), pp. 24–25, janvier 1970.
1087 *Sous le chêne de Vincennes,* pp. 28–27, janvier 1970.
1088 *Le grand écart,* (Rocan), p. 23, janvier 1970.
1089 *Les biens de ce monde,* (Etienne Robin), p. 42, janvier 1970.
1090 *Réflexions sur un livre,* pp. 32–30, février 1970.
1091 *Pour ou contre McLuhan,* (Etienne Robin), p. 58, février 1970.
1092 *Les apports étrangers,* (Rocan), p. 29, février 1970.
1093 *Connais-toi toi-même,* p. 48–47, février 1970.
1094 *Couleur du temps,* (Rocan), p. 14, février 1970.
1095 *Verlaine à l'hôpital,* (Etienne Robin), p. 40, février 1970.
1096 *Réalités montréalaises,* pp. 24–23, mars 1969.
1097 *Hommes de vérité,* (Etienne Robin), p. 40, mars 1970.
1098 *Les fonctions du loisir,* (Rocan), p. 19, mars 1970.
1099 *Beethoven,* pp. 28–27, mars 1970.
1100 *Les veines de la richesse,* (Rocan), p. 23, mars 1970.
1101. *Esquisse pour un portrait,* (Etienne Robin), pp. 18–19, mars 1970.
1102 *Un seigneur de nos lettres,* pp. 24–23, avril 1970.
1103 *Marivaudage,* (Rocan), p. 22, avril 1970.
1104 *Le cubisme au baptistère,* (Etienne Robin), p. 16, avril 1970.
1105 *Le roman inachevé de Dickens,* pp. 48–47, avril 1970.
1106 *L'acte magistral,* (Etienne Robin), p. 30, avril 1970.
1107 *Tête dure,* (Rocan), p. 25, avril 1970.
1108 *Le Veuillot canadien,* pp. 28–27, mai 1970.
1109 *Le sport,* (Etienne Robin), p. 26, mai 1970.
1110 *La fête des mères,* (Rocan), p. 48, mai 1970.
1111 *Le lyrisme du pot-au-feu,* pp. 44–45, mai 1970.
1112 *L'ambiguïté de l'histoire,* (Rocan), p. 16, mai 1970.
1113 *La prospective,* (Etienne Robin), pp. 52–53, mai 1970.
1114 *Un réquisitoire,* pp. 28–27, juin, 1970.
1115. *L'esprit de Rivarol,* (Rocan), p. 22, juin 1970.
1116 *Marie Calumet,* (Etienne Robin), p. 24, juin 1970.
1117 *Virgile,* pp. 32–31, juin 1970.
1118 *Montréal en 1781,* (Rocan), p. 23, juin 1970.
1119 *Lui connaît ça,* (Etienne Robin), pp. 29–30, juin 1970.
1120. *Etoffe du pays,* pp. 28–27, juillet 1970.
1121 *Sur deux tableaux,* (Etienne Robin), p. 43, juillet 1970.
1121 *La lampe à pétrole,* (Rocan), p. 30, juillet 1970.
1123 *Sous la glace des apparences,* pp. 28–27, juillet 1970.
1124 *A l'heure allemande,* (Etienne Robin), pp. 40–41, juillet 1970.
1125 *Ce qui ne tourne pas rond,* (Rocan), p. 19, juillet 1970.
1126 *Le prophète d'Allah,* pp. 28–27, août 1970.
1127 *Pauvre Margot,* (Rocan), p. 17, août 1970.
1128 *Le comte de Lautréamont,* pp. 36–35, août 1970.

1129 *Musique révolutionnaire,* (Rocan), p. 21, août 1970.
1130 *Courbet sans courbettes,* (Etienne Robin), p. 60, août 1970.
1131 *La bibliographie au Québec avant 1855,* (Etienne Robin), p. 27, août 1970.
1131 *La dialectique hégélienne,* pp. 18–19, septembre 1970.
1133 *Gai ! Gai ! marions-les !* (Rocan), p. 53, septembre 1970.
1134 *Littérature comparée,* (Etienne Robin), p. 26, septembre 1970.
1135 *Vladimir Ilitch Culianov,* pp. 32–31, septembre 1970.
1136 *Le romancier de la tendresse,* (Etienne Robin), p. 56, septembre 1970.
1137 *Erasme,* (Rocan), p. 38, septembre 1970.
1138 *Les sciences humaines,* pp. 32–31, octobre 1970.
1139 *Le cimetière marin,* (Rocan), p. 27, octobre 1970.
1140 *Bestiaire,* (Rocan), pp. 34–35, octobre 1970.
1141 *Après sa mort,* (Etienne Robin), pp. 78–79, octobre 1970.
1142 *L'avenir du livre,* (Rocan), p. 23, octobre 1970.
1143 *Maison Alexandre Dumas et Cie,* pp. 36–35, octobre 1970.
1144 *Le conte artiste,* pp. 52–51, novembre 1970.
1145 *Eros priapique,* (Rocan), p. 21, novembre 1970.
1146 *Rencontres avec moi-même,* (Robert Jurie), pp. 22–23, 33–34, novembre 1970.
1147 *Pierre-Joseph-Olivier Chauveau,* (Etienne Robin), pp. 42–43, novembre 1970.
1148 *Le scribe accroupi,* pp. 36–35, novembre 1970.
1149 *Déboussolés,* (Rocan), p. 21, novembre 1970.
1150 *Nous autres,* (Etienne Robin), pp. 18–19–20, novembre 1970.
1151 *Rencontres avec moi-même,* (Robert Jurie), pp. 32–33–34, novembre 1970.
1151 *L'évolutionnisme chez nous,* pp. 36–35, décembre 1970.
1153 *Maurice Denis,* (Etienne Robin), pp. 28–29, décembre 1970.
1154 *La Sainte-Catherine,* (Rocan), p. 20, décembre 1970.
1155 *Luiz Vaz de Camoëns,* pp. 24–23, décembre 1970.
1156 *Mon pays... c'est l'hiver,* (Rocan), p. 23, décembre 1970.
1157 *Le providentialisme de Routhier,* (Etienne Robin), pp. 38–39, décembre 1970.

1158 *Une carrière de savant,* pp. 32–31, janvier 1971.
1159 *Voix féminines,* (Etienne Robin), pp. 24–25, janvier 1971.
1160 *Sœur Anne ! Sœur Anne !,* (Rocan), pp. 20–21, janvier 1971.
1161 *Ombres chinoises,* pp. 32–30, janvier 1971.
1161 *La Gazette de Québec,* (Etienne Robin), p. 54, janvier 1971.
1163 *L'Or du Vatican,* (Rocan), pp. 28–29, janvier 1971.

1164 *Histoire de la Toundra,* pp. 32–31, février 1971.
1165 *Un animal raté,* (Etienne Robin), p. 26, février 1971.
1166 *L'embarquement pour Cythère,* (Rocan), p. 18, février 1971.
1167 *Mémoires d'une vie,* pp. 28–27, février 1971.
1168 *Prophètes de malheur,* (Etienne Robin), pp. 26–27, février 1971.
1169 *In vino veritas,* (Rocan), pp. 24–25, février 1971.
1170 *Discours de la méthode valérienne,* pp. 28–27, mars 1971.
1171 *L'honnête homme,* (Rocan), p. 26, mars 1971.
1172 *Peuple de nulle part,* (Etienne Robin), pp. 40–41, mars 1971.
1173 *Chien blanc,* pp. 36–35, mars 1971.
1174 *Le noctambule,* (Rocan), p. 26, mars 1971.
1175 *Compte à régler avec nous-mêmes,* (Etienne Robin), pp. 22–23, mars 1971.
1176 *Roman d'un jeune homme pauvre,* pp. 36–35, avril 1971.
1177 *Pastorale de bingo,* (Rocan), p. 40, avril 1971.
1178 *La société nue,* (Rocan), pp. 20–21, avril 1971.
1179 *Diagnostic des lettres françaises,* pp. 28–27, avril 1971.
1180 *Confession sans ferme propos,* (Rocan), p. 17, avril 1971.
1181 *Récits et légendes,* (Etienne Robin), pp. 20–21, avril 1971.
1182 *Albert Dürer,* pp. 28–27, mai 1971.
1183 *Piperie,* (Rocan), p. 22, mai 1971.
1184 *Negro spirituals,* (Etienne Robin), pp. 20–21, mai 1971.
1185 *Un chef-d'œuvre du réalisme,* pp. 32–31, mai 1971.
1186 *Le parisien Maigret,* (Etienne Robin), p. 26, mai 1971.
1187 *Au pied de la lettre,* (Rocan), p. 24, mai 1971.
1188 *Les bienheureux de la désolation,* pp. 24–23, juin 1971.
1189 *Du côté de chez Fides,* (Etienne Robin), p. 16, juin 1971.
1190 *Le bricolage,* (Etienne Robin), p. 48, juin 1971.
1191 *Simplement un enfant,* pp. 24–23, juin 1971.
1191 *Songe ou mensonge,* (Rocan), p. 18, juin 1971.
1193 *Requiem,* (Etienne Robin), p. 21, juin 1971.
1194 *Les tambours du néant,* pp. 24–23, juillet 1971.
1195 *Univers linguistique et sociologie,* (Rocan), p. 16, juillet 1971.
1196 *Le jardin de Babylone,* (Rocan), pp. 36–37, juillet 1971.
1197 *Sapience impériale,* pp. 20–19, juillet 1971.
1198 *Mémoire des hommes,* (Rocan), p. 13, juillet 1971.
1199 *Les fils de l'impossible,* (Etienne Robin), pp. 30–31, juillet 1971.
1200 *Philippe Aubert de Gaspé,* pp. 28–27, août 1971.
1201 *Trajectoire d'une vie,* (Etienne Robin), pp. 40–41, août 1971.
1202 *Le roman policier,* (Rocan), p. 20, août 1971.
1203 *Visages de Faust,* (Rocan), p. 15, août 1971.
1204 *A l'écoute de Bernanos,* (Etienne Robin), p. 20, août 1971.
1205 *Oleg Popov,* pp. 24–23, août 1971.

1206 *La famille Feydeau*, pp. 28–27, septembre 1971.
1207 *Un singulier bénédictin*, (Rocan), pp. 76–75, septembre 1971.
1208 *La littérature, qu'est-ce ?* (Etienne Robin), pp. 24–25, septembre 1971.
1209 *L'année Marcel Proust*, pp. 28–27, septembre 1971.
1210 *La protection de la nature*, (Rocan), p. 19, septembre 1971.
1211 *La recherche de Marcel Proust*, (Etienne Robin), pp. 46–47, septembre 1971.
1212 *Theologus Dantes*, pp. 28–27, octobre 1971.
1213 *L'année démographique*, (Etienne Robin), pp. 75–76, octobre 1971.
1214 *Le bruit ne fait pas de bien*, (Rocan), p. 70, octobre 1971.
1214 *Johannes Kepler*, pp. 28–27, octobre 1971.
1215 *Procès de littérature*, (Etienne Robin), pp. 45–46, octobre 1971.
1216 *Un Vendéen*, (Rocan), p. 71, octobre 1971.
1217 *La commune de 1871*, (Rocan), p. 23, novembre 1971.
1218 *Camille Saint-Saëns*, pp. 28–27, novembre 1971.
1219 *Des poètes qu'on ne lit plus*, (Etienne Robin), p. 42, novembre 1971.
1220 *Louis-Joseph Papineau*, pp. 24–23, novembre 1971.
1221 *Le sentiment religieux chez Flaubert*, (Rocan), p. 18, novembre 1971.
1222 *La lyre*, (Etienne Robin), pp. 20–21, novembre 1971.
1223 *Walter Scott*, pp. 28–27, décembre 1971.
1224 *Le sphinx Herman Melville*, (Etienne Robin), pp. 14–15, décembre 1971.
1225 *Du gigantisme au nanisme*, (Rocan), p. 45, décembre 1971.
1226 *Noël*, (Rocan), pp. 16–17, décembre 1971.
1227 *Georges Rouault*, (Etienne Robin), pp. 21–22, décembre 1971.
1228 *Mère d'Youville*, pp. 24–23, décembre 1971.

1229 *Pour l'amour du Québec*, pp. 64–63, janvier 1972.
1230 *La Salle des rêves*, (Etienne Robin), pp. 22–23, janvier 1972.
1231 *La sinistrose*, (Rocan), p. 27, janvier 1972.
1232 *Chez l'Oncle Sam*, pp. 28–27, janvier 1972.
1233 *Outre-quarante-cinquième*, (Etienne Robin), pp. 16–17, janvier 1972.
1234 *Le Barbier de Séville*, (Rocan), p. 43, janvier 1972.
1235 *Qu'as-tu fait de nous ?*, pp .28–27, février 1972.
1236 *La crise du milieu humain*, (Rocan), p. 38, février 1972.
1237 *Adorable marquise*, (Etienne Robin), pp. 62–63, février 1972.
1238 *Les Irlandais-Américains*, pp. 28–27, février 1972.

1239 *Opinion*, (Rocan), p. 45, février 1972.
1240 *Citation et commentaires*, (Etienne Robin), pp. 18–19, février 1972.
1241 *Bertrand Russell*, pp. 21–22, mars 1972.
1242 *La Kermesse irlandaise*, (Rocan), p. 75, mars 1972.
1243 *Oeuvres théâtrales*, (Etienne Robin), pp. 72–73, mars 1972.
1244 *Les Juifs américains*, pp. 36–35, mars 1972.
1245 *Propos de carême*, (Etienne Robin), pp. 22–23, mars 1972.
1246 *Ventre affamé n'a pas d'oreilles*, (Rocan), p. 22, mars 1972.
1247 *Mythe et réalité*, pp. 32–31, avril 1972.
1248 *L'infanticide différé*, (Rocan), pp. 44–45, avril 1972.
1249 *Zola, poète*, (Etienne Robin), pp. 47–48, avril 1972.
1250 *Les Italiens américains*, pp. 32–31, avril 1972.
1251 *Un troubadour*, (Etienne Robin), pp. 26–27, avril 1972.
1252 *L'éphébocratie*, (Rocan), p. 18, avril 1972.
1253 *La grande dame de notre histoire*, pp. 32–31, mai 1972.
1253 *Celui qui regardait passer les jours*, (Etienne Robin), pp. 57–58, mai 1972.
1254 *Longtemps, longtemps . . .*, (Rocan), p. 25, mai 1972.
1255 *La minorité chinoise aux U.S.A.*, pp. 32–31, mai 1972.
1256 *Vivre à l'instant l'instant*, (Rocan), p. 30, mai 1972.
1257 *Rachel la Grande*, (Etienne Robin), pp. 20–21, mai 1972.
1258 *Les mythes raciaux* (Etienne Robin), pp. 24–25, juin 1972.
1259 *La Laurentie en vers*, pp. 60–59, juin 1972.
1260 *La minorité Japonaise* aux U.S.A., pp. 36–35, juin 1972.
1261 *Monnaie flottante* (Rocan), p. 18, juin 1972.
1262 *Les abbesses* (Etienne Robin), p. 29, juin 1972.
1263 *Marie-Madeleine* (Rocan), p. 22, juin 1972.
1264 *Une spiritualité souriante*, pp. 24–25, juillet 1972.
1265 *L'Encyclopédie* (Etienne Robin), pp. 26–27, juillet 1972.
1266 *Les choses voient* (Rocan), p. 56, juillet 1972.
1267 *Pierre Biard*, pp. 32–31, juillet 1972.
1268 *L'arbre* (Rocan), p. 29, juillet 1972.
1269 *Poetae minores* (Etienne Robin), p. 36, juillet 1972.
1270 *Les intuitions de Pasteur*, pp. 32–31, août 1972.
1271 *L'illusion d'Eve* (Etienne Robin), pp. 30–31, août 1972.
1272 *Les saints et le vin* (Rocan), p. 23, août 1972.
1273 *Le dossier de l'Opus Dei*, pp. 32–31, août 1972.
1274 *Sœur Valentine Buisseret* (Rocan), p. 22, août 1972.
1274 *Les éditeurs belges* (Etienne Robin), pp. 18–19, août 1972.
1275 *Pierre le Grand*, pp. 36–35, septembre 1972.
1276 *Mauvaise conscience* (Rocan), p. 32, septembre 1972.
1277 *L'univers de Dostoïevski* (Etienne Robin), pp. 23–22, septembre 1972.

1278 *Henri Murger*, pp. 32–31, septembre 1972.
1279 *Erotisme et censure* (Rocan), p. 73, septembre 1972.
1280 *Trêve ou grêve des savants* (Etienne Robin), pp. 28–29, septembre 1972.
1281 *La ronde autour du monde*, pp. 28–27, octobre 1972.
1282 *Des courtisanes aux minettes* (Rocan), p. 52, octobre 1972.
1283 *Un chef-d'œuvre d'humour involontaire*, pp. 32–31, octobre 1972.
1284 *Les étangs à monstres* (Rocan), p. 46, octobre 1972.
1285 *Suis allé au bois* (Etienne Robin), p. 22, octobre 1972.
1286 *Cantilènes et ritournelles* (Rocan), pp. 22–23, octobre 1972.
1287 *Par la faute du grec*, pp. 36–35, novembre 1972.
1287 *Les érables* (Etienne Robin), p. 58, novembre 1972.
1288 *L'humour et le rire* (Rocan), p. 32, novembre 1972.
1289 *Maxime du Camp*, pp. 32–31, novembre 1972.
1290 *Jouets et jeux* (Rocan), p. 60, novembre 1972.
1291 *Un agitateur d'esprit* (Etienne Robin), p. 28, novembre 1972.
1292 *Le romantique de la pléiade* (Etienne Robin), p. 51, décembre 1972.
1293 *Décembre* (Rocan), p. 19, décembre 1972.
1294 *L'éternel gilet rouge*, pp. 28–27, décembre 1972.
1295 *Pierre Boucher* (Etienne Robin), pp. 46–47, décembre 1972.
1296 *Sous les griffes de Paul Léautaud*, pp. 26–27, décembre 1972.
1297 *La semaine d'espérance* (Rocan), p. 18, décembre 1972.

1298 *L'enfance de Péguy*, p. 22, janvier 1973.
1299 *Une vie en marge* (Etienne Robin), pp. 38–39, janvier 1973.
1300 *Le Dossier Molière* (Rocan), p. 17, janvier 1973.
1301 *Maltaverne*, pp. 32–33, janvier 1973.
1302 *Réflexions dans la nef* (Rocan), pp. 46–47, janvier 1973.
1303 *Confession déguisée* (Etienne Robin), pp. 52–53, janvier 1973.
1304 *Les Cahiers de la quinzaine*, pp. 28–27, février 1973.
1305 *Mystifications littéraires* (Etienne Robin), p. 50, février 1973.
1306 *Caractères du sous-développement* (Etienne Robin), p. 20, février 1973.
1307 *Nicolas Copernic*, p. 28–27, février 1973.
1308 *Les problèmes de culture* (Rocan), p. 19, février 1973.
1309 *La tension quotidienne* (Rocan), p. 49, février 1973.
1310 *Position de Péguy*, p. 63, mars 1973.
1311 *Revue des livres* (Robert Jurie), pp. 66–67, mars 1973.
1312 *La verte Erin* (Rocan), p. 46, mars 1973.
1313 *Thèse ou problème* (Etienne Robin), pp. 71–72, mars 1973.

1314 *Les Noirs dans la civilisation américaine*, pp. 52–51, mars 1973.
1315 *La greffe* (Rocan), p. 62, mars 1973.
1316 *Musicien du nationalisme*, pp. 32–31, avril 1973.
1317 *Entre nous* (Etienne Robin), p. 26, avril 1973.
1318 *Pierre Loti à New York* (Rocan), avril 1973.
1319 *Pierre Loti*, pp. 72–71, avril 1973.
1320 *Le rire des mots* (Rocan), p. 18, avril 1973.
1321 *L'éphémère* (Etienne Robin), p. 45, avril 1973.
1322 *Culture, langage, sexualité...* (Robert Jurie), p. 27, avril 1973.
1323 *Le tombeau de Barrès*, pp. 28–27, mai 1973.
1324 *Le sang d'Atys* (Etienne Robin), p. 24, mai 1973.
1325 *La dent dure* (Rocan), p. 16, mai 1973.
1326 *La fuite des cerveaux*, pp. 28–27, mai 1973.
1327 *La violette* (Rocan), p. 19, mai 1973.
1328 *Aimez-vous les cenelles ?* (Etienne Robin), p. 62, mai 1973.
1329 *L'an 2000 et les futurologues*, pp. 56–55, juin 1973.
1330 *Le congrès* (Rocan), p. 22, juin 1973.
1331 *Les périples de la drogue* (Etienne Robin), pp. 44–45, juin 1973.
1332 *Janus* (Rocan), p. 26, juin 1973.
1333 *Un géomètre de douze ans*, pp. 56–55, juin 1973.
1334 *Les fougères* (Etienne Robin), p. 26, juin 1973.
1335 *Le Caravage* (Etienne Robin), p. 26, juin 1973.
1336 *Les pseudonymes* (Etienne Robin), p. 56, juillet 1973.
1337 *Les provinciales*, pp. 28–27, juillet 1973.
1338 *Que veulent-elles ?* (Rocan), p. 35, juillet 1973.
1339 *Le vin et l'inspiration* (Rocan), p. 48, juillet 1973.
1340 *Combat pour la vie* (Etienne Robin), p. 40, juillet 1973.
1341 *John Stuart Mill*, pp. 44–43, août 1973.
1342 *Les Abkhasiens* (Rocan), pp. 12–13, août 1973.
1343 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 40, août 1973.
1344 *Pierre Loti à l'Académie* (Etienne Robin), p. 38, 1973.
1345 *Pascal et Renan*, pp. 28–27, août 1973.
1346 *Edward Jenner* (Etienne Robin), p. 45, août 1973.
1347 *Jeanne Mance* (Rocan), p. 23, août 1973.
1348 *Le docteur Alexis Carrel*, pp. 28–27, septembre 1973.
1349 *Katherine Mansfield* (Etienne Robin), p. 24, septembre 1973.
1350 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 23, septembre 1973.
1351 *Katherine Mansfield et Francis Carco* (Rocan), p. 25, septembre 1973.
1352 *La reconnaissance de la rate*, pp. 36–35, septembre 1973.
1353 *L'ancêtre de Molière* (Etienne Robin), p. 33, septembre 1973.
1354 *L'esprit d'enfance* (Rocan), p. 21, septembre 1973.

1354 *Introduction à Colette*, pp. 24–23, octobre 1973.
1355 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 62, octobre 1973.
1356 *L'actualité de Colette centenaire* (Etienne Robin), p. 16, octobre 1973.
1357 *L'expérience du regard* (Rocan), p. 14, octobre 1973.
1358 *Henri Barbusse et « Le Feu »*, pp. 28–27, octobre 1973.
1359 *Les étoiles-fantômes* (Rocan), p. 19, octobre 1973.
1360 *Les amours jaunes* (Etienne Robin), pp. 60–61, octobre 1973.
1361 *Voix canadiennes* (Etienne Robin), pp. 26–27, novembre 1973.
1362 *Sido et Willy dans la vie de Colette*, pp. 28–27, novembre 1973.
1363 *Le sensualisme de Colette*, pp. 20–19, novembre 1973.
1364 *En quête de vérité* (Etienne Robin), p. 28, novembre 1973.
1365 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 61, novembre 1973.
1366 *Misogynie de vieux garçons* (Rocan), p. 18, novembre 1973.
1367 *Assassiné par sa légende*, pp. 32–31, décembre 1973.
1368 *Une ombre sur un mur* (Etienne Robin), p. 48, décembre 1973.
1369 *La fête* (Rocan), p. 18, décembre 1973.
1370 *Cadeau d'espoir et d'espérance* (Rocan), p. 24, décembre 1973.
1371 *Une édition de prestige* (Robert Jurie), p. 39, décembre 1973.
1372 *Amulette ou parure ?* (Etienne Robin), p. 40, décembre 1973.
1373 *L'art et le style chez Colette*, p. 42–43, décembre 1973.

1374 *Conduite et habitudes*, pp. 28–27, janvier 1974.
1375 *La toison d'or de l'Arctique* (Rocan), p. 44, janvier 1974.
1375 *Charles Guérin* (Etienne Robin), p. 46, janvier 1974.
1376 *Effets et rôles de l'habitude*, pp. 32–31, janvier 1974.
1377 *Travaux et communications* (Etienne Robin), p. 48, janvier 1974.
1378 *Au penseur inconnu* (Rocan), p. 19, janvier 1974.
1379 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 50, février 1974.
1380 *Les malentendus du comique* (Rocan), pp. 16–17, février 1974.
1381 *La sagesse Kantienne*, pp. 32–31, février 1974.
1382 *Ninon de Lanclos* (Etienne Robin), p. 26, février 1974.
1383 *Journaliste et sociologue*, pp. 32–31, février 1974.
1384 *Les inadaptés* (Rocan), p. 31, février 1974.
1385 *Alice Toklas* (Etienne Robin), p. 19, février 1974.
1386 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 52, février 1974.
1387 *La spiritualité ignatienne* (Robert Jurie), p. 51, février 1974.
1388 *Thomas d'Aquin*, pp. 32–31, mars 1973.
1389 *L'Ethique à Nicomaque* (Rocan), p. 32, mars 1974.
1390 *La relève américaine* (Etienne Robin), p. 29, mars 1974.
1391 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 22, mars 1974.

1392 *Old Vic et Sadler's Wells*, pp. 36–35 ,mars 1974.
1393 *Prédictions* (Rocan), p. 21, mars 1974.
1394 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 25, mars 1974.
1395 *Poésie latine chrétienne* (Etienne Robin), p. 33, mars 1974.
1396 *Olivar Asselin*, pp. 36–35, avril 1974.
1397 *Une vocation contrariée* (Etienne Robin), p. 20, avril 1974.
1398 *Un paradis en Irlande* (Rocan), p. 25, avril 1974.
1399 *Monsieur Gurdjieff*, pp. 28–27, avril 1974.
1400 *La route meurtrière* (Rocan), p. 18, avril 1974.
1401 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 27, avril 1974.
1402 *Le sens de la souffrance* (Etienne Robin), p. 21, avril 1974.
1403 *L'Ame solitaire*, pp. 60–59, mai 1974.
1404 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 59, mai 1974.
1405 *Le fleuve du temps* (Rocan), p. 18, mai 1974.
1406 *La critique et l'écrivain* (Etienne Robin), p. 24, mai 1974.
1407 *Littérature orale, littérature écrite* (Robert Jurie), p. 63, mai 1974.
1408 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 63, mai 1974.
1409 *Un ouvrage d'apaisement* (Robert Jurie), p. 27, mai 1974.
1410 *Gertrude Stein*, pp. 28–27, mai 1974.
1411 *Les cibles du rire* (Rocan), p. 38, mai 1974.
1412 *Le Walt Disney européen* (Etienne Robin), p. 14, mai 1974.
1413 *L'aventure humaine*, pp. 45–44, juin 1974.
1414 *Les vertus nécessaires* (Etienne Robin), juin 1974.
1415 *Meunier, tu dors...* (Rocan), p. 16, juin 1974.
1416 *Joseph Conrad*, pp. 23–24, juin 1974.
1417 *La nouveauté* (Rocan), p. 37, juin 1974.
1418 *Meunier, tu dors...* (Rocan), juin 1974.
1419 *Qu'est-ce qu'un roman ?* (Etienne Robin), p. 23, juin 1974.
1420 *Romancier ou historien*, pp. 36–35, juillet 1974.
1421 *La philosophie démystifiée* (Rocan), pp. 10–11, juillet 1974.
1422 *Quatuor* (Etienne Robin), pp. 18–19, juillet 1974.
1423 *Les amours de l'écritoire*, pp. 24–23, juillet 1974.
1424 *La vie libertine en Nouvelle-France* (Etienne Robin), p. 23, juillet 1974.
1425 *La santé et le milieu* (Rocan), p. 38, juillet 1974.
1426 *D'un livre à l'autre* (Robert Jurie), p. 43, juillet 1974.

Table des matières

Avant-propos 11

PREMIÈRE PARTIE

LA SAGESSE DES MAITRES

1. Thomisme et psychologie pédagogique 17
2. Le mystère de la connaissance 45
3. Jacques Maritain 65

DEUXIÈME PARTIE

LA SAGESSE DE L'ACTION

4. L'américanisation par la philosophie 81
5. Les tâches de l'éducation 97
6. Le désordre actuel 105

TROISIÈME PARTIE

LA SAGESSE DU COEUR

7. René Descartes 125
8. Le franciscanisme 139
   - Saint Bonaventure 141
   - Jean Duns Scot 153
   - Roger Bacon 159
   - Raymond Lulle 165

Appendice 173

Bibliographie de l'auteur (suite) 173

Imprimerie des Editions Paulines
250 nord, boul. St-François, Sherbrooke, Québec, Canada

Imprimé au Canada

Printed in Canada

VISAGES DE LA SAGESSE

La jeunesse étudiante, me dit-on, suit d'autres pistes que le thomisme, pour nous clarté illuminant le cosmos des idées. Vouloir tout embrasser en un système cohérant ne nous empêchait pas d'explorer les voies de traverse et les menus raccourcis de la pensée. Au moins nous n'avions pas à nous demander : « D'où venons-nous ? » ni : « Où allons-nous ? ». Si nous ne sommes pas allés très loin, ce n'était pas dû au manque de souffle, mais à l'impossibilité pour un laïc de faire carrière dans l'enseignement de la philosophie. L'évolution a changé tout cela pour les jeunes d'aujourd'hui. Comme les aînés se réjouissent de leur sort !

Il leur reste maintenant à justifier leur ascension par des œuvres sans lesquelles on montre beaucoup de prétention ou d'outrecuidance en se dénommant philosophes. Le devoir de ceux qui reprochaient à leurs devanciers de se consoler en disant que la philosophie se portait chez nous aussi bien que le théâtre ou le roman, est de faire éclore la pensée philosophique par une ascèse et une audace capables de nous débarrasser de notre peur.

ÉDITIONS PAULINES & A. D. É.

Maquette : *Jean-Denis Fleury*