QUESTIONS D'ENSEIGNEMENT

DE

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Par le Père Paul GENY

Professeur à l'Université Grégorienne.

PARIS

Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur

117, rue de Rennes, 117

—

1913

Imprimi potest.

Romae, 31 decembris 1912.

OCTAVIUS TURCHI, S. J.,

PRAEPOS. PROV. ROMANAE.

IMPRIMATUR

FR. ALBERTUS LEPIDI, O. P.,

S. P. AP. MAG.

IMPRIMATUR

FRANCISCUS FABERI,

VIC. URBIS ADSESSOR

PRÉFACE

Les études réunies dans ce volume sont assez diverses de genre, d'allure, et aussi d'importance. Elles ont cependant été toutes inspirées par un même désir, celui d'apporter une modeste contribution au progrès de la philosophie néo-scolastique [1].

Mais pourquoi parler de philosophie scolastique, et non de philosophie tout court ? — Nous pourrions répondre simplement qu'étant « d'Église », c'est celle-là précisément que nous avons à enseigner. Ce serait vrai, mais peu satisfaisant. Aussi nous empressons-nous d'ajouter que cette philosophie jouit à nos yeux d'une incontestable supériorité. D'abord elle présente à l'esprit un corps de doctrines complet, où l'hypothèse a d'ailleurs sa large place, et dont le dogmatisme n'a d'autre base que ces affirmations impérieuses de la raison qui s'appellent les premiers principes : bref ce n'est pas la rigidité du cadavre, mais la souplesse de l'organisme vivant. Puis n'ayant aucune prévention, elle ne refuse aucun moyen d'information : elle consulte les anciens et ne

1. C'est cette unité même qui a fait juger opportun de les réunir en volume, après qu'elles avaient paru en diverses Revues. Elles ont été d'ailleurs modifiées en plus d'un point et complétées par quelques Appendices.

rougit pas d'avouer que le péripatétisme d'Aristote, épuré et développé par saint Thomas d'Aquin, lui paraît fournir les cadres de la bonne métaphysique ; d'autre part elle suit attentivement le mouvement actuel de la science et en insère facilement dans sa synthèse les résultats certains.

Il est vrai qu'elle parle volontiers, aujourd'hui encore, un langage très spécial, le latin, ou pour mieux dire, son latin à elle. Les difficultés de ce système sont faciles à signaler; mais en voit-on assez les avantages? Non seulement il assure le résultat pratique d'un enseignement « catholique » ; mais, pour rester sur le terrain philosophique, il permet d'entrer sans effort dans la mentalité ancienne et par conséquent de rester en continuité avec la tradition, il habitue à la rigueur, il donne à la philosophie la précision d'une science, et la préserve d'un envahissement par la littérature.

Qu'on ne croie pas d'ailleurs que la formation scolastique soit une sorte de préparation en vase clos : ni l'élève ne pourrait s'y soumettre, ni le maître ne serait d'humeur à s'y résoudre. Chez l'élève quelle foi se laisserait claquemurer entre cloisons étanches, interdire de regarder et de comprendre ? Quiconque a fréquenté un peu intimement les deux jeunesses, la jeunesse cléricale et l'autre, peut en témoigner : les exigences de la raison, le désir de ne pas se payer de mots, bref la vraie liberté de l'esprit se trouvent surtout *du côté de la première. Et quant au maître, qui lui aussi a soif de savoir, comment accepterait-il de se priver d'une documentation fraîche, savoureuse? Il y a sans doute des exceptions : certains esprits restent et resteront à jamais fermés ; d'autres, pour s'être trop fermés d'abord, n'ont*

pas emporté de leur formation scolastique une conviction assez sereine, ils sont victimes de la première tempête et passant d'un extrême à l'autre vont grossir les rangs des modernistes; enfin il y a des originaux que l'ancien seul attire et intéresse. Mais où n'y a-t-il pas des exceptions ? Il reste que les conditions même de la lutte contre ce qu'ils estiment des erreurs, obligent les néo-scolastiques à suivre le mouvement intellectuel de leur temps. Et c'est bien ce qu'ils font. Que l'on compare leurs bibliothèques avec celles de leurs collègues, professeurs de philosophie moderne : d'un côté on trouvera les écrits scolastiques avec un nombre au moins égal d'ouvrages « modernes », de l'autre, que trouvera-t-on en fait d'ouvrages scolastiques? rien ou presque rien, et la valeur du choix ne suppléera pas au nombre.

Nous parlerons donc de scolastique ; mais pourquoi de néo-scolastique? Pour désigner cette philosophie qui, selon les directions des Souverains Pontifes, Léon XIII et Pie X, prétend garder de la sagesse d'autrefois tout ce qu'elle contenait de bon et enrichir ce fonds de toutes les acquisitions des âges postérieurs, plus précisément encore, cette philosophie qui d'une part remonte le cours des siècles pour retrouver le péripatétisme scolastique dans toute sa pureté primitive, d'autre part travaille à corriger et à compléter ce système, bref cette philosophie qui est à la fois une renaissance et une adaptation de la scolastique.

Qu'il y ait eu lieu à une renaissance scolastique, c'est chose bien connue, et l'histoire en est déjà en partie écrite. La philosophie enseignée dans les écoles cléricales languissait, il y a quarante ans, du même mal que

ce spiritualisme classique dont elle ne s'était que trop rapprochée. Le spiritualisme classique est mort ; l'Église, qui a des promesses de vie éternelle, a trouvé dans son propre passé de quoi rajeunir sa philosophie. La crise ontologiste avait montré la nécessité de se tenir au sage intellectualisme des anciens ; le Concile du Vatican insista plus qu'on n'avait jamais fait sur les droits de la raison humaine. En 1879, l'Encyclique Aeterni Patris *vint provoquer un retour plus complet encore aux doctrines d'autrefois et désormais la restauration inaugurée par les Liberatore, les Sanseverino, les Kleutgen, les Cornoldi, s'étendit à toutes les Universités catholiques et à tous les Séminaires. La fondation de l'Institut supérieur de Louvain donna bientôt à ce mouvement une allure conquérante, et le spectacle de ce groupe de travailleurs très informés, très sûrs de leurs bases, et d'autant plus intrépides dans leurs recherches, força l'attention des moins bienveillants. La renaissance scolastique devenait un fait devant lequel il fallait s'incliner.*

Cette renaissance s'est développée comme le font toutes les renaissances : on a demandé à l'ancien, dans l'espèce au péripatétisme, des principes, une doctrine, mais on n'a cru ni devoir ni pouvoir s'y limiter. On voulait vivre, donc être de son temps, lui prendre tout ce qu'il avait de bon, tenir compte de tous les vrais progrès réalisés. La position était belle : ceux même qui ne veulent plus du péripatétisme reconnaissent qu'il est le mode normal de la pensée humaine, que ses principes sont les assises mêmes de l'esprit, qu'il tient le milieu entre idéalisme et empirisme, entre panthéisme et matérialisme. Il ne s'agissait donc que d'épurer parfois les formules, en les passant à une critique plus sévère, de les enrichir

souvent, en les conduisant à travers la prodigieuse moisson de faits et de théories qui constitue la science moderne ; certaines solutions de détail étaient à écarter, des problèmes nouveaux réclamaient l'attention.

Le programme a-t-il été rempli? Qui voudra se donner la peine de lire attentivement un cours de Philosophie scolastique, celui de Louvain par exemple, ou celui de Stonyhurst, ou encore ceux de Mgr Gutberlet, de Lehmen, pour ne citer que des essais de vulgarisation en langues modernes, devra reconnaître qu'il n'est pas de question, de celles qui préoccupent aujourd'hui les philosophes, à laquelle la néo-scolastique n'apporte sa solution, tantôt thèse se présentant comme certaine, tantôt hypothèse étayée de raisons sérieuses. Jamais il ne verra l'autorité humaine invoquée autrement que pour orienter la recherche, jamais non plus de construction à priori. Répétons ici encore : s'il fallait comparer au point de vue de la rigueur et des exigences du raisonnement, de la clarté et de la simplicité du langage, la philosophie néo-scolastique avec les autres qui aujourd'hui se disputent l'empire des esprits, la scolastique, issue directement de la mentalité gréco-latine, n'aurait pas à appréhender le résultat.

Le progrès n'a pas été cherché seulement dans les doctrines, il l'a été aussi dans les méthodes. L'Église s'est toujours beaucoup préoccupée de perfectionner sa pédagogie; pour elle, l'enseignement philosophique est chose très pratique : il s'agit de former des hommes instruits, capables de raisonner leur foi et de la défendre, capables aussi d'agrandir le domaine de nos connaissances : les satisfactions de la science ne sont-elles pas, pour saint

Thomas comme pour Aristote, les jouissances les plus nobles, les plus dignes d'occuper l'activité humaine ? A ce motif se joint celui, plus prosaïque, de la nécessité. L'enseignement catholique ne dispose pas des puissants budgets que les États peuvent prélever pour leurs établissements d'instruction, il doit aller à l'économie ; or le meilleur moyen de réduire les dépenses, en hommes et en matériel d'étude, c'est de faire donner aux efforts le maximum de rendement, c'est d'augmenter la valeur pédagogique. Aussi bien des problèmes sont posés, d'un caractère immédiatement pratique : durée et distribution des cours, choix et ordre des matières, organisation des exercices pratiques. C'est à des questions de ce genre qu'essaient de répondre les études réunies dans ce volume.

Puissent ces quelques pages contribuer à faire mieux connaître la philosophie scolastique à ceux qui conservent encore des préjugés à son égard, et en même temps aider ceux qui l'étudient ou l'enseignent à pénétrer davantage la valeur de ses doctrines et de ces méthodes : c'est le double but que l'auteur s'est proposé.

Rome, 17 Novembre 1912.

I

L'enseignement de la métaphysique scolastique.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE HISTORIQUE

L'encyclique *Pascendi* a ramené l'attention sur le retour à la philosophie scolastique, si instamment recommandé par Léon XIII; les erreurs qui envahissaient le domaine positif des sciences sacrées ayant leur source dans des conceptions philosophiques dangereuses, il était évidemment nécessaire avant tout d'assainir la philosophie. D'autre part, Pie X, comme Léon XIII, demande, et le bon sens dictait cette conduite, qu'on adapte la philosophie ancienne aux exigences actuelles, qu'on en dégage les principes et qu'on les applique aux faits dont le progrès des sciences a enrichi la connaissance humaine.

Or, en cette matière de l'*adaptation* de la philosophie ancienne, si l'on a déjà beaucoup fait, il semble que l'on pourrait beaucoup faire encore. Chaque année voit paraître quelques nouveaux « manuels » auxquels les comptes rendus décernent l'éloge d'allier à la pureté de la doctrine traditionnelle une connaissance plus parfaite et une appréciation plus juste des théories contemporaines ; et, souvent, ce ne sont pas là formules de pure courtoisie. On peut se demander pourtant si la confection des manuels ne gagnerait pas à être accompagnée, dirigée, vivifiée par des études

plus générales de pédagogie philosophique, qui auraient pour but de chercher à améliorer, non la preuve de telle thèse, la solution de tel problème, l'ordonnance de telle question, l'exposé ou la réfutation de telle théorie, mais l'allure générale, et, pour tout dire, la *méthode* de l'enseignement scolastique. Pour préciser encore davantage, il ne s'agirait proprement ni de détails d'ordre trop pratique, comme le procédé même de la classe, par commentaire d'un texte ou cours dicté[1], ou la langue dans laquelle doit être enseignée la philosophie scolastique[2], — ce sont là questions qui ne pourront jamais recevoir de solution uniforme ; — ni d'études ayant plutôt pour but de faire connaître à ceux qui les ignorent et en médisent les caractères et les avantages de la méthode traditionnelle[3], — travaux très utiles, à coup sûr, mais qui maintiennent ce qui est, sans l'améliorer. — Il y aurait autre chose à faire. On pourrait, par exemple, en des monographies diverses, utiliser les remarquables résultats obtenus de nos jours par l'étude du développement des systèmes : certaines thèses, replacées dans leur cadre historique, apparaîtraient peut-être d'une portée tout autre, ou plus grande ou moindre, que ne le fait croire l'enseignement actuel, bénéficiant d'une « tradition » dont les titres seraient à reviser.

1. Cf. sur ce point des vues intéressantes et suggestives dans la *Revue de philosophie*, 1902, p. 149, B. E., *Cours ou manuel*.

2. Cette question a été traitée avec beaucoup d'ampleur dans la *Revue néoscolastique*, par M. H. Meuffels, 1902, p. 199; 1903, p. 24, 372; et par M. Domet de Vorges, 1903, p. 253.

3. Voir l'*Introduction à la philosophie scolastique*, de M. De Wulf, et les articles du R. P. Richard dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 167, 416, 564, etc.

C'est d'une pareille revision que je voudrais aujourd'hui essayer de donner l'idée, en la faisant porter non sur une question particulière, mais sur l'*ordre* suivi dans l'enseignement scolastique. S'attarder à prouver que l'ordre d'exposition a une grande importance, dans une discipline où la cohérence est la plus nécessaire qualité, serait superflu ; qui ne sait que l'ordre suivi est très souvent caractéristique de la tendance la plus intime d'un système? Le principe d'identité chez Parménide, l'appel à l'idée chez Platon, le *cogito ergo sum* de Descartes, la notion de la substance chez Spinoza, l'idée de Hégel, l'Être des ontologistes, autant de points de départ qui commandent toute une philosophie. Et si une rigidité parfaite est signe de mort pour un enseignement comme pour un organisme ; si, d'autre part, on peut dire qu'en philosophie plus qu'en aucune autre science, tout est dans tout, et qu'un ordre parfaitement logique, n'obligeant à aucune redite, à aucun postulat provisoire, à aucun retour en arrière, est impossible ; si, même, on peut imaginer plusieurs ordres également avantageux, il n'en reste pas moins vrai que certaines considérations peuvent avoir une valeur absolue, et donc que la discussion sur ce point peut être fructueuse et opportune.

La division très ancienne de la philosophie en philosophie rationnelle (ou logique), philosophie réelle et philosophie morale, est encore assez communément admise, et l'ordre qu'elle entraîne assez généralement suivi : la logique est mise en avant comme « art de penser », comme instrument d'acquisition du savoir ; la morale est une application, une pratique de la vie,

qui couronne heureusement la recherche spéculative. La critique de la connaissance, d'introduction relativement récente, est moins facile à caser : ceux qui la considèrent comme une simple réfutation de systèmes faux, une simple justification du bon sens, la mettent volontiers en appendice à la logique, comme une sorte de médecine de l'esprit, préventive ou curative, selon que le doute n'a pas encore, ou a déjà fait son œuvre; d'autres, qui trouvent le problème plus complexe, ne pensent pas que cette critique puisse se faire avant une étude complète de la théorie de la connaissance : ils préfèrent la renvoyer à la fin de la psychologie. Cette question a déjà été souvent débattue, sans avoir encore reçu de solution satisfaisante[1]. Je voudrais en signaler une autre qui touche à la précédente par certains côtés et qui, pour être moins discutée, n'en est pas moins importante : c'est celle de la place assignée à l'*Ontologie*. On sait que la *Philosophie première* d'Aristote, appelée depuis *Métaphysique*, formait, après la *Mathématique* et la *Physique*, le couronnement de la philosophie réelle, et avait un double objet : d'une part, les caractères communs aux êtres matériels et immatériels, substance, qua-

1. Dans cette très brève revue des problèmes que peut soulever l'ordre de l'enseignement, je ne mentionne pas les divergences relatives à la psychologie : beaucoup préfèrent que la partie analytique, observation et expérimentation, en soit mise au seuil même de la philosophie; la question me paraît n'être qu'un cas particulier de cette autre : quelle place faut-il donner aux sciences positives dans la formation philosophique? D'aucuns pensent, en effet, que c'est par un simple retard, en somme assez accidentel, que la psychologie « positive » n'a pas suivi ses sœurs, chimie, physique, biologie, dans leur émancipation; au reste, elle est en train de les rejoindre, et d'un pas rapide, semble-t-il.

lité, relation, cause..,; d'autre part, les êtres immatériels, âme humaine, au moins dans ses opérations supérieures, esprits purs, Dieu. Aristote ne séparait pas ces deux études, et leur appliquait même le terme commun de *théologie*; le moyen âge l'imita et c'est beaucoup plus tard, à une époque que j'essayerai de préciser, que la partie générale de la métaphysique, détachée sous le nom d'*ontologie*, fut placée immédiatement après la logique, avant la cosmologie, la psychologie et la théologie. Ce changement, qui est aujourd'hui presque universellement admis, a-t-il été heureux? c'est là une grosse question.

« Grosse question » : le mot étonnera, fera sourire peut-être, et pourtant je n'ai nulle envie de le retirer. Qu'on me permette de l'expliquer, en pardonnant ce que l'explication aura de trop personnel. Ce problème, qui, en effet, n'est guère agité de nos jours, s'est posé à moi au cours même de l'enseignement; trouvant une vraie difficulté à traiter devant des débutants, des « Logiciens » de la veille, d'âge respectable pourtant, les premières questions de l'ontologie, à leur en faire comprendre la véritable portée, à leur montrer comment elles se posent, de quels faits elles relèvent et quels problèmes elles sont appelées à résoudre, à leur en caractériser le degré de certitude au milieu de la bigarrure des systèmes, constatant que cette difficulté ne tenait pas à des circonstances spéciales, mais qu'elle se retrouvait dans d'autres milieux, qu'il était même assez communément reçu qu'un élève ne comprenait pas l'ontologie avant de l'avoir reprise et appliquée en théodicée, j'ai été naturellement amené

à soupçonner là quelque erreur ou quelque malentendu, et à interroger l'histoire[1].

Or, l'histoire m'a paru faire d'intéressantes et suggestives révélations : la « Question de l'ontologie », déjà posée au moyen âge, a été chaudement discutée au XVIIe siècle, c'est-à-dire au temps où, après la renaissance qui suivit le concile de Trente, la scolastique subissait un nouveau déclin ; et si l'ordre actuel, qui place l'ontologie aussitôt après la logique, a supplanté l'autre et conquis la presque unanimité des suffrages, ce fut le triomphe de deux tendances, toutes deux fort suspectes, l'une, ancienne, à mêler intimement la logique et la métaphysique, l'autre, développée surtout au temps du cartésianisme, à préférer toujours la méthode synthétique et déductive. Ces tendances une fois dégagées et mises en évidence, il y aura à les examiner en elles-mêmes, à les contrôler d'après l'esprit général de la philosophie scolastique et celui de la science actuelle, à les apprécier par rapport aux nécessités pratiques de l'enseignement. Les considérations historiques par lesquelles nous allons commencer, pourront donc donner occasion à un examen critique.

Que le lecteur veuille bien se rappeler et voir planer sur tout le débat ce que j'ai dit plus haut au sujet de l'ordre suivi dans les systèmes philosophiques : s'il n'en commande pas la tendance, déductive ou inductive, il la manifeste assurément, et donc il est,

1. J'y étais d'ailleus rencouragé par les protestations, rares, il est vrai, mais formelles, d'auteurs récents, contre l'ordre qui se donne comme traditionnel. On lira plus loin les déclarations du jésuite Tilmann Pesch et du R. P. Hugon, O. P.

dans une certaine mesure, sinon facteur, du moins critère de vérité. Or, l'ontologie est un recueil de thèses, des plus générales, sur l'être, l'acte, l'essence, l'unité, l'individualité, la substance, l'accident, la cause, l'infini... ; les mettre avant ou après l'étude des faits, c'est inviter à faire davantage appel à la déduction ou à l'induction : en termes plus précis, c'est favoriser le dogmatisme ou l'empirisme ; les trop rapprocher de la logique, c'est s'exposer peut-être à ne pas prendre une base assez solide dans l'expérience, à commettre des passages illégitimes du concept à la chose, et les en trop éloigner, c'est s'interdire le précieux secours de notions précises et de principes nets. Appel trop fréquent à la déduction, et mélange indiscret de logique et d'ontologie : qui ne reconnaît là les deux accusations que le moderne positivisme formule le plus volontiers contre la scolastique ! Défaut d'idées claires et de méthode sûre : on sait combien Descartes, Leibniz et Wolff urgèrent ces griefs. N'y a-t-il pas là de quoi motiver une recherche minutieuse et un examen approfondi !

I

La question de la place à donner à l'ontologie était, avons-nous dit, déjà posée au moyen âge. Mais quoi ! le Maître que l'on suivait en tout (là où la foi n'était pas intéressée), Aristote ne l'avait-il pas tranchée ? Oui et non, peut-on répondre. Oui, l'ordre fixé par Aristote pour l'enseignement est assez nettement accusé, et c'est l'ordre même que, d'après une criti-

que vraiment prudente, le Stagirite suivit dans la composition de ses ouvrages [1] : il faut aller du πρότερον πρὸς ἡμᾶς au πρότερον φύσει, et pour cela mettre la physique avant la philosophie première, le moins abstrait avant le plus abstrait [2] ; quant à la logique, c'est un *instrument* dont il faut avant toute recherche théorique se rendre l'usage facile.

Et pourtant non, toute ambiguïté n'est pas écartée, si nous nous reportons à l'orientation générale et au progrès de la pensée des grands socratiques. La logique est leur œuvre, mais elle a été à la fois le résultat de leurs efforts et la cause de leurs succès. Le problème physique du devenir avait été le premier posé dans le monde grec, et, pendant longtemps, passionnément discuté, il avait fait presque tous les frais de la spéculation philosophique. C'est pour soutenir leur

1. Nous n'en sommes pas réduits, pour appuyer cette affirmation, à alléguer la dénomination de « métaphysique », dont on peut fort bien laisser la paternité à Andronicus de Rhodes. Pour établir la chronologie des ouvrages d'Aristote, la critique interne utilise les textes assez nombreux où l'auteur renvoie à ses autres ouvrages; les renseignements ainsi fournis ne sont pas toujours concordants, il est vrai, ce qui semble indiquer que, jusqu'à la fin de sa vie, Aristote a retouché les diverses parties de son œuvre; mais il est certaines de ces indications qui méritent une attention spéciale, celles où l'auteur renvoie à un ouvrage qui n'est pas encore composé : tel v. g. *Phys.*, I, 9, 192 a, 36 : τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι (de quelle nature est la forme), ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω, et *Anal. post.*, II, 12, 95 b, 11 : μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως (c'est évidemment la φυσικὴ ἀκρόασις) δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν. Pour la place à donner à la logique dans l'enseignement, cf. *Met.* IV, 3, 1005 b, 4.

2. Cela n'empêche pas que l'intelligence ne connaisse d'abord les choses sous les aspects les plus universels : l'ordre d'étude scientifique n'est pas l'ordre d'acquisition des idées.

solution radicale déconcertante de l' « universel repos » que les Éléates avaient jeté sur le marché philosophique les raisonnements captieux et subtils que les sophistes développèrent avec tant de complaisance ; c'est pour échapper à l'immobilité éléate, aussi bien qu'au flux universel d'Héraclite, que Platon, imitant Socrate, se livra à ses pénétrantes analyses d'idées qui constituent une logique en même temps qu'une métaphysique. Aristote reprit le dualisme platonicien, mais en replaçant l'idée dans la matière ; à cette conception du double élément, l'un permanent, déterminable, l'autre adventice, déterminant, constitutif de tout être soumis au devenir, ou, pour l'appeler de son nom propre, à cette distinction de la puissance et de l'acte, Aristote ramène tout, et la logique elle aussi en devient un cas particulier : de même que l'esssence est forme par rapport à la matière dans l'être concret, de même la différence spécifique l'est par rapport au genre, la copule par rapport aux termes de la proposition, la conséquence par rapport aux prémisses du syllogisme ; et ainsi les rapports mutuels d'enveloppement des concepts, des propositions, des raisonnements, sont soumis à l'universelle loi, contenus dans l'universelle formule ; la théorie de la science est elle-même ramenée à la recherche d'une cause, c'est-à-dire, en fin de compte, d'une forme déterminant une matière, d'un acte complétant une puissance. Comment, dès lors, comprendre la logique sans être d'abord initié à la théorie qui y trouve son emploi et qui n'est qu'une explication du problème du devenir ? Et ce problème lui-même, si c'est la physique qui le pose, ne la déborde-t-il

pas? Le mouvement, c'est-à-dire le passage de la puissance à l'acte, ne se conçoit-il que dans le monde corporel, et dès lors la question fondamentale n'est-elle pas une question de métaphysique [1]?

Il était facile de prévoir combien cette intime connexion de l'ensemble rendrait malaisé, périlleux même, tout fractionnement opéré pour satisfaire aux exigences de l'enseignement. Et, de fait, on discuta longtemps sur le véritable objet du livre des *Catégories* : s'agissait-il des mots, ou des choses? était-ce un traité de logique ou de métaphysique [2]? La difficulté des *Derniers analytiques* devint légendaire [3]; que

1. Et, de fait, les deux premiers livres de la φυσικὴ ἀκρόασις traitent le problème du devenir dans toute sa généralité; ils ne diffèrent ni par le fond ni par la méthode des livres qui forment la métaphysique.

2. Tolet énumère jusqu'à cinq opinions : « Alexander (Alexandre d'Aphrodise) et Simplicius existimarunt hic agi de vocibus simplicibus... Alia fuit sententia Eustratii et Averrois et aliorum, hic agi de rebus, non autem de vocibus... Tertia sententia fuit Porphyrii, ut videtur, et aliorum qui nec de rebus nec vocibus sed conceptibus existimarunt esse... Quarta sententia fuit Ammonii qui de vocibus hic tractari ut per conceptus rerum significativae sunt asserit, vel de rebus ut mediis conceptibus per voces explicantur... Nominales ad voces et nomina omnia referunt, ut solent... » Et il ajoute la sienne. *Logica*, Coloniae Agr. 1583. In Praedicamenta, Praeludia, p. 79. Quelques lignes plus bas, il se pose même la question suivante : « An liber Praedicamentorum ad logicum an ad metaphysicum pertineat », et il répond par une distinction; c'est donc que la question n'est pas si claire.

3. Voici par exemple, ce qu'en dit Dominique Soto : « At vero, ut est omnium finis (hic liber, le dernier de la logique), ita est omnium abditissimus et obscurissimus. Enim vero Aristoteles cum in aliis plerisque, tum praesertim in hoc opere (quod et Themistius confitetur) consulto visus est obscuritatem affectasse : adeo ut cum in hunc usum editum fuerit ut ad alias scientias viam sterneret atque pararet, invium ipsum ac propemodum

dire de la *Métaphysique*, où vient encore s'ajouter le désordre d'une compilation formée, très vraisemblablement, d'emprunts à des ouvrages divers[1] ?

Quel ordre fallait-il donc suivre dans la *lectio* des ouvrages d'Aristote ? Le moyen âge n'eut pas de choix à faire. Jusqu'au XIIe siècle, sa bibliothèque philosophique ne comporta guère que quelques traités de logique, et même les livres les plus intéressants de l'Organon ne vinrent qu'après 1141 former la *Logica nova*[2] ; aussi la philosophie proprement dite ne figurait pas parmi les *artes liberales*, la logique seule avait place, sous le nom de *Dialectica*, parmi les *artes sermocinales* du *trivium*. Mais cette logique avait passé de bonne heure ses limites naturelles. On a peut-être trop exagéré l'importance de la phrase fameuse du premier chapitre de l'*Isagoge*, qui posait sous sa forme la plus scabreuse, et sans d'ailleurs la résoudre, la question du réalisme des universaux. Les spéculations théologiques sur la Trinité, l'Incarnation, le péché originel devaient forcément amener les théologiens au problème des « natures », et la remarquable activité intellectuelle de cette époque ne pou-

inaccessibile habeatur. Quo factum est ut hujus aetatis dialectici, literam intentionemque Aristotelis posthabentes, materiam potius notitiarum huc accersant quam libros Posteriorum exponant. » (*In Porph. Isag., Arist. Categ. librosque de Demonstratione absolutissima commentaria*, p. 256, G, Venise, 1587.)

1. Cette opinion, aujourd'hui universellement admise, ne fut pas inconnue des scolastiques. Fonseca nous dit, à propos du second livre de la *Métaphysique*, que « Franciscus Beatus, Sadoleto cardinali patrono », y voyait le début du second livre de la *Physique*. (*Comm. in Metaph. Arist.*, t. I, p. 376. Romae, 1577.)

2. Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[2], p. 149 *sqq.* Louvain, 1905.

vait pas ne pas rencontrer ce problème qui est au fond de tout[1].

Les circonstances firent, il est vrai, qu'il se posa mal, et que la question exclusivement métaphysique de la pluralité des êtres au sein d'une même espèce, se mêla à la question logique de l'applicabilité d'un même concept à plusieurs êtres. La logique fut ainsi indûment alourdie, et elle le resta après même que la physique et la métaphysique d'Aristote furent connues et commencèrent à être expliquées dans la Faculté des arts [2]. Et ce qui était un simple fait devint une nécessité, du moins à Paris, quand, peu après cette réapparition, physique et métaphysique furent interdites dans l'enseignement ; la logique dut résoudre seule les problèmes classiques. Mais, on le sait, l'interdiction ne fut ni universelle, ni de longue durée [3].

Il ne faudrait pas croire, du reste, qu'on ait attendu les ouvrages d'Aristote pour disserter, dans les écoles, de physique et de métaphysique. De récents travaux

1. Cf. De Wulf, *le Problème des universaux dans son développement historique du Xe au XIIIe siècle*, dans *Arch. für Gesch. der Philos, IX*, 1896, 4, et *op. cit.*, p. 163 *sqq*.

2. C'est-à-dire quelques années avant 1210. Cf. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 71, note 14. Paris, 1889.

3. Du moins l'autorité ne poussa pas loin ses exigences. Sur l'attitude de l'Eglise vis-à-vis d'Aristote au cours du XIIIe siècle, cf. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* [2], p. 18, note, p. 21 *sqq.*, Louvain 1911. Notons aussi l'observation du P. Mandonnet *op. cit.* p. 17, note, que la métaphysique est alors comprise dans l'expression *scientia naturalis, physica*; il se réfère à Albert le Grand, *Topic.*, lib. I, t. IV, cap. II.

ont bien montré [1] comment les principaux problèmes proprement philosophiques s'étaient posés graduellement à partir du VIIe siècle et formaient à la fin du XIIe un ensemble déjà remarquable, qu'on ne considérait plus comme un simple développement de la dialectique, mais comme l'objet d'une discipline spéciale, supérieure aux sept *artes liberales*, inférieure à la théologie [2].

Nous voici au XIIIe siècle. Quels étaient alors l'ordre suivi et l'importance respective accordée aux diverses parties de la philosophie ? Il n'est pas facile de le préciser. A Paris, par exemple, les cours étaient nombreux et chaque étudiant devait, sous la conduite du maître auquel il se confiait, se tracer à lui-même

1. Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 136 *sqq.*, p. 147 *sqq.*; Hilarin de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre franciscain*, p. 463 *sqq.*, trad. franç. Paris, 1908.

2. Que cet élargissement des vieux cadres ait introduit un certain désordre, une lettre de Pierre de Blois (1160) le montre en termes pittoresques : on passe trop vite sur les éléments, et l'on veut discuter sur toutes choses : « Quidam antequam disciplinis elementaribus imbuantur, docentur inquirere de puncto, de linea, de superficie, de quantitate anime, de fato, de pronitate nature, de casu et libero arbitrio, de materia et motu, de principiis corporum, de progressu multitudinis et magnitudinis sectione, quid sit tempus, quid inane, quid locus, de eodem et de diverso, de dividuo et individuo, de substantia et forma vocis, de essentia universalium, de ortu usuque et fine virtutum, de causis rerum, de refluxione oceani, de ortu Nili, de variis latentis nature secretis, de variis figuris causarum, que in contractibus vel quasi contractibus, maleficiis vel quasi meleficiis oriuntur, de primis rerum iniciis, et aliis quampluribus que plenioris scientie fundamentum et eminentiores exigunt intellectus. » Denifle, *op. cit.*, p. 28. Ce prurit de développer démesurément la dialectique et d'y introduire les questions les plus étrangères, les plus difficiles aussi, durera aussi longtemps que le moyen âge.

un plan; l'Université se préoccupa, du moins, de fixer la durée des diverses prélections. Un statut de 1255 le fait dans le plus grand détail; il s'agissait de conjurer un grave danger « *novum et inestimabile periculum quod in facultate nostra* (la Faculté des arts) *imminebat* » : certains maîtres terminaient trop vite leurs cours; on décide donc que, en supposant les cours ouverts à la Saint-Rémi (1er octobre), la *Logica Vetus* (« *librum Porfirii, praedicamentorum, periarmenias, divisionum et thopicorum Boecii, excepto quarto* ») se terminera pour l'Annonciation (25 mars), la *Grammaire* (« *Priscianum minorem et majorem* ») avec la *Logica nova* (« *topica et elenchos, priora et posteriora* ») à la même époque, l'*Éthique* (« *Ethicas quantum ad quatuor libros* ») en douze semaines, les *sex principia* (de Gilbert de la Porrée), avec le *barbarisme* (le troisième livre de l'*Ars major* de Donat) et le *de accentu* (de Priscien) en six semaines, la *Physique* avec la *Métaphysique* et le *de animalibus*, pour la fête de saint Jean-Baptiste, le *de cœlo et mundo*, avec le premier et le quatrième livre des *Météores*, pour l'Ascension, etc. [1].

Voici des renseignements plus précis qui, pour appartenir au début du siècle suivant, n'en accusent que mieux l'évolution qui s'opère. Dans l'ordre des Frères prêcheurs qui fit tant pour l'organisation des études, les chapitres de Saint-Girons (1321) et de Limoges (1327) élaborent un plan pour les *studia*, maisons où se donnait la formation supérieure réservée

1. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 277 *sqq.* « Statutum facultatis artium de modo docendi et regendi in artibus, deque libris qui legendi essent. »

aux futurs *lectores :* au *Studium artium* s'enseignera la logique, en deux ans; au *Studium naturalium*, qui durera trois ans, les textes expliqués seront, en première année, *Liber Physicorum* (cours principal), *Liber Ethicorum* et *De cœlo et mundo* (cours secondaire); en seconde année, *Liber Mathematice* (cours principal), *Liber Ethicorum* et *Metrice* (cours secondaire); en troisième année, *Liber de Anima, de sensu et sensato, de Memoria et de Reminiscentia* (cours principal); *Liber Ethicorum* et *de Generatione* (cours secondaire); l'ordonnance ajoute qu'on ne devra rien omettre de ce programme: *Et legantur omnes integraliter et perfecte*. Il n'est pas fait mention explicite de la métaphysique [1]. Le chapitre général de 1325 renverse la proportion: il exige trois ans de logique et deux ans de philosophie naturelle [2].

La question de l'ordre à suivre dans l'enseignement avait été rencontrée et traitée explicitement par les grands docteurs du XIIIe siècle. Comme ils se rallient tous à l'avis émis par Aristote, il suffira de consulter saint Thomas. Il veut qu'on débute par la logique, non qu'elle soit plus facile, mais parce qu'elle est l'instrument de toute science [3]; il faut

1. Les textes sont cités par Mgr Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères prêcheurs au XIIIe et au XIVe siècle*, p. 63 *sqq.* et p. 71. Paris, Toulouse, 1884.

2. Denifle, *op. cit.*, t. II, p. 282.

3. « Dicendum quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo a Logica incipere : non quia ipsa sit facilior ceteris ; habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis; sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent,

mettre la physique avant la métaphysique, parce qu'ici rien n'empêche de suivre l'ordre naturel, qui nous fait aller du moins abstrait au plus abstrait [1]. Ce dernier point, qui nous intéresse spécialement, est ainsi réglé en maint endroit [2]; il y a pourtant un texte formellement contraire, si net qu'il peut paraître une contradiction; et, de fait, il est parfois allégué par les partisans de l'ordre nouveau [3]. Au début de son commentaire sur le *de physico auditu*, saint Thomas veut indiquer la raison d'être de ce livre, qui est véritablement une « physique générale », et que le moyen âge paraît avoir unanimement considéré comme l'introduction obligée à l'étude de la nature. Voici l'explication proposée : « Les généralités devant être exposées tout d'abord et à part, afin qu'on ne soit pas obligé de les répéter plusieurs fois à propos des cas particuliers, il a été nécessaire de placer, au début de la science de la nature, un livre où l'on traiterait de l'être soumis au changement en général, de même qu'au principe de toutes les sciences on met la philosophie première, qui traite de ce qui regarde l'être en tant qu'être [4]. »

in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primum scire modum scientiae quam scientiam ipsam, ut dicitur 2 Metaph. » *Sup. Boeth. de Trinit.*, q. 6, a. 1, sol. 2, ad. 3.

1. « Dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia pervenire. » *Ibid.*, a. 1, corp.

2. Citons encore *C. Gent.*, I, 5.

3. Par exemple, le R. P. De Maria, *Philos. peripatetico-schol.*, t. I, p. 323. Romae, 1892.

4. « Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune prius et seorsum determinanda sunt, ne ea oporteat multoties pertrac-

Que peut-on conclure de ce texte, manifestement opposé, pour ce qui concerne la métaphysique, à toute la tradition et à la pratique même du Docteur angélique? Pas autre chose que la grande et belle idée sur laquelle les scolastiques reviennent avec complaisance quand ils traitent du rôle de la métaphysique: cette science couronne les autres, non seulement en menant l'homme du spectacle des créatures à la connaissance du Créateur, mais encore en montrant la solidité des fondements, notions et principes, sur lesquels les autres sciences avaient bâti; cette solidité pouvait et devait être supposée au début, mais le philosophe qui a parcouru une première fois tout le cycle et qui veut faire la synthèse de ce qu'il a acquis, peut et doit construire d'abord une métaphysique; en d'autres termes, et pour résoudre la difficulté par une distinction, dans l'ordre de la connaissance parfaite, la métaphysique vient la première, mais elle doit être la dernière dans l'ordre de première acquisition [1].

Combien, dans la synthèse thomiste, étaient étroitement unies logique et métaphysique, il ne faut, pour

tando omnes partes illius repetere, necessarium fuit quod praemitteretur unus liber in scientia naturali, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi, sicut omnibus scientiis praemittitur Philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens. » In lib. I *Phys.*, lect. 1.

1. On trouvera la question traitée et ainsi résolue v. g. dans Fonseca *In Metaph.*, 1577, l. I, c. III, q. 5, sect 4, p. 429 *sqq.*, dans les Conimbricenses *In Phys. Proœm.* q. 5, a. 3, col. 42. Cologne, 1602. Mastrius se pose la même objection au sujet d'un texte de Scot, et répond de même, *Cursus phil., Metaph., Disp.* I, q. 3, n. 57, t. IV, p. 16. Venise, 1727.

s'en convaincre, que lire les opuscules de notre Docteur : la solution des problèmes les plus ardus de l'ontologie y est souvent ramenée à une question de logique, par exemple à la question des rapports du genre et de la différence ; même on est parfois embarrassé pour dire s'il s'agit de concepts ou de choses, et on se demande s'il n'y a pas certains passages un peu brusques de l'ordre idéal à l'ordre réel, de l'abstrait au concret. Les questions de *distinctions* en particulier souffrent de cette équivoque, et le terme même de *distinctio realis* (qui n'appartient peut-être pas à la langue de saint Thomas, mais qui ne tarda pas à s'introduire) laisse planer une incertitude. D'aucuns prétendent qu'il ne s'agirait que de réalités métaphysiques, que la *distinctio realis* ne serait qu'une distinction adéquate de concepts, celle que la scolastique postérieure appellera *distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto*. Que la question même se soit posée, cela montre combien est difficile à délimiter la frontière qui sépare les deux domaines[1].

1. Le témoignage de Roger Bacon vaut aussi la peine qu'on s'y arrête, bien qu'il faille, pour l'apprécier exactement, tenir compte de l'exagération habituelle de ses critiques et du caractère quelque peu tumultueux de ses projets de réforme. Il dit à propos d'Alexandre de Halès : « Ipse ignoravit has scientias nunc vulgatas, scilicet naturalem philosophiam et metaphysicam : in quibus est tota gloria studii modernorum. Sed sine illis logica sciri non potest, ut patet omnibus qui sciunt has scientias. Nam decem libri metaphysicae sunt de eisdem, de quibus logica tractat. Et naturalis philosophia in multis communicat logicae, et in aliis contradicit crudeliter, quae contradictiones sciri non possunt sine logica. » (*Opus minus*, ed. Brewer, p. 326; l'*Opus minus* fut envoyé au pape Clément IV en 1267.) Cette « Logique » dont parle Bacon, qui ne peut être possédée qu'après une étude de la

II

Jusqu'au XVIIe siècle, l'ordre de l'enseignement reste ce que nous l'avons vu ; le commentaire d'Aristote est d'ailleurs le seul procédé admis dans les études « classiques ». Voici, à titre d'exemple plus spécialement important, la distribution des matières imposée aux professeurs de philosophie par la *Réformation de l'Université de Paris* sous Henri IV en 1598 : le cours devra être complet en deux ans; en première année, on expliquera le matin la logique, et le soir la morale ; en seconde année, le matin (outre une première classe consacrée aux mathématiques), la physique, et le soir, la métaphysique[1]. Remarquons

physique et même de la métaphysique, est la fameuse dialectique, considérée encore à cette époque par un grand nombre, comme résumant et synthétisant toutes les connaissances d'ordre naturel, et appelée à résoudre les questions les plus ardues; on sait combien Bacon a réclamé en faveur de l'expérience qui devrait toujours précéder la théorie.

1. « Primo anno, matutinis horis, libros logicos interpretentur, a categoriis ducto initio, quibus subjungent librum de interpretatione et priorum Analyticorum quinque priora capita : mox adjungent octo libros Topicorum, ut formae ratiocinandi materia proxime cohaereat : postremo duos libros de Demonstratione omnium accuratissime interpretentur : Porphyrii institutiones initio percurrant et delibent : horis pomeridianis libros Aristotelis Ethicos exponant.

» Secundo anno Aristotelis physica mane interpretentur : post meridiem Metaphysica; si fieri potest, integra, saltem horum primum, quartum et undecim[um] libros, magna cura et diligentia explicent : hora sexta matutina sphaeram, cum aliquot Euclidis libris praelegant.

la portion congrue faite à la métaphysique : les cours du soir en seconde année ; la logique était encore en grand honneur : l'occamisme avait fortement marqué de son empreinte l'enseignement parisien[1].

» Aristotelis disputationes adversus veteres Physicos, in quibus ingenii summa subtilitas elucet, accurate examinentur, rejectis inanibus quaestiunculis, quas olim barbari invexerant, et ab humaniore politioreque sæculo explosas, asperi durique homines non ita pridem refricare et redintegrare sunt conati. » (*Réformation de l'Université de Paris.* Statuta Facultatis artium, n. 39, 40, 41, Paris, 1667, p. 34 *sqq.*). Voici quel était l'horaire : de six heures à sept heures (en été de cinq heures à six heures) classe ; de huit heures à dix heures, classe ; de dix heures à onze heures, dispute ; de midi à une heure, classe ; de trois heures à cinq heures, classe ; de cinq heures à six heures, dispute ; de sept heures à huit heures, répétition ; le mardi et le jeudi, la classe de trois heures ne durait qu'une heure et la répétition n'avait pas lieu. (*Ibid.*, n. 98.)

1. L'étendue de ce travail ne permet que d'y signaler les questions. Au sujet de l'occamisme qui, on le sait, prétendait ramener la plupart des questions de métaphysique à des questions de logique, si le lecteur voulait avoir une idée de la confusion des deux domaines qu'il entraîna, qu'il lise le très court traité de Gerson, intitulé *De concordia metaphysicae cum logica*, écrit au plus fort des controverses « terministes ». (*Opera Gersonii cancellarii*, ed. Ellies du Pin, t. IV, col. 821 *sqq.* La Haye, 1728.) Mon plan ne m'amènera pas non plus à parler des antiscolastiques de la Renaissance, dont le témoignage serait intéressant à consulter et dont l'influence fut considérable sur les destinées de la métaphysique. On sait les plaintes de Lous Vivès dans son *De causis corruptarum artium* contre l'intrusion de la métaphysique en dialectique ; celle-ci, d'après lui, devrait être une logique formelle claire et sûre, elle devrait être jointe à la rhétorique et insister sur la théorie de l'invention et du jugement. Par contre, François Bacon trouvera qu'il est surtout besoin d'une philosophie première, « science universelle qui soit la mère commune de toutes les autres », qui est encore à fonder : « En effet, je trouve bien un certain fatras, une masse indigeste de matériaux tirés de la théologie naturelle, de la logique, de quelques parties de la phy-

Mais, l'*Isagoge* de Porphyre et les *Catégories* d'Aristote ne formaient-ils pas, au début même de la logique, une ontologie en raccourci? ces deux traités ne soulèvent-ils pas les questions des universaux, des degrés métaphysiques, de la substance, de la qualité, de la relation, de l'action...? Il est vrai, nous l'avons déjà constaté, l'opuscule de Porphyre posait la question du « réalisme », et la détermination exacte du sujet des *Catégories* n'était pas chose sur laquelle on s'entendît. Il y avait là une occasion trop belle pour les professeurs de dialectique de sortir de leur humble sphère, de quitter l'humiliant voisinage de Priscien et de Donat, et de prendre leur essor vers les régions de la plus haute métaphysique. Nous allons apprendre de témoins du temps le dommage qui en résultait pour l'enseignement[1].

Dominique Soto, dont les *Commentaires* sont le meilleur ouvrage de logique du milieu du XVIe siècle, se plaint, en abordant le traité des Prédicaments, d'être obligé de traiter la question de l'universel; elle devrait être réservée à la métaphysique; mais, dit-il, « il n'y a plus moyen aujourd'hui de satisfaire les

sique, comme de celles qui ont pour objet les principes de l'âme, masse qu'à l'aide de cette pompe de style, propre aux hommes qui aiment à s'admirer eux-mêmes, l'on a placée comme au sommet des sciences. Quant à nous... » (*De dignitate et augmento scientiarum*, l. III, c. 1. Trad. Riaux. Paris, 1852, t. I, p. 204.)

1. Et, qu'on le remarque, nous ne parlons que de l'enseignement en général; le désordre était tout spécialement grave dans le clan terministe, pour lequel la science ne portant que sur des noms, la logique absorbait tout, et dans l'école scotiste, où les traités des *Formalités* atteignaient alors les extrêmes limites de la subtilité.

dialecticiens, si on n'aborde en logique les questions de métaphysique[1] ». Fonseca nous déclare qu'il trouve déplorable l'introduction en logique des matières de métaphysique : on les voit souvent traitées, pour une grande part, au seuil même de la philosophie, non sans un grave détriment pour la jeunesse ; il avait commencé à rédiger des commentaires sur les *Catégories* et l'*Isagoge*, mais s'étant aperçu qu'à traiter brièvement ces matières et à n'y dire que les choses faciles (les seules qui y soient à leur place), il ne contenterait pas les lecteurs habitués à de longs et subtils développements, à moins de pouvoir les renvoyer à des traités plus complets, il a résolu d'interrompre et de publier d'abord une métaphysique[2].

De semblables plaintes reviennent, presque à chaque instant, sous la plume des Jésuites qui furent consultés pour l'organisation des études de l'Ordre. Ces documents méritent de nous arrêter, non seulement

1. « Si integrum nobis fuisset (quemadmodum nos admonet Porphyrius de universalibus) in dialectica quaestiones tantum dialecticas disputare, nihil hic de universalium existentia meminisse fuisset opus. At vero quia res Dialectica eo hac tempestate processit ut dialecticis satis jam nequaquam facere possimus nisi metaphysicarum quaestionum a quibus Porphyrius abstinet, nonnihil attingamus, operae pretium duximus inde rem exordiri. » (*Op. cit.*, q. 1, sup. Prologum Porphyrii, p. 28.)

2. *Op. cit.* Préface. Fonseca ajoute une autre raison qu'il a eue de commencer par la métaphysique : le triste état dans lequel était cette étude. « Praecipua pars haec Philosophiae a Philosophis pene deserta erat, a Theologis autem in ipsis Theologiae commentariis obiter carptimque explicabatur. » C'est bien en effet à ce résultat que devait aboutir la manie de traiter prématurément les questions ontologiques : en logique on les effleurait sans les comprendre ; plus tard, elles avaient perdu tout attrait.

à cause de leur exactitude et de leur précision[1], mais parce que les hommes qui les rédigèrent, formés dans les plus fameuses universités des divers pays d'Europe[2], peuvent, à bon droit, être considérés comme résumant les aspirations et les désirs des professeurs de l'époque. En cela, comme en d'autres choses, la Compagnie de Jésus bénéficia de ce qui, à d'autres points de vue, était un vrai déficit : elle n'avait pas de passé, pas de tradition ; elle pouvait profiter d'expériences faites par les autres, choisir et combiner ce qui lui paraissait le meilleur dans les diverses organisations existantes.

Voici quelques-uns des avis exprimés au Général Aquaviva, par les professeurs du collège romain. Pereira estime qu'il ne faut pas traiter en logique la question des universaux, mais seulement en dire quelques mots, juste assez pour qu'on puisse comprendre sous leur aspect logique les « prédicables » (c'est-à-dire les modes d'attribution de prédicat à sujet) ; de même, pour tout ce qui concerne prédicables et prédicaments, on devrait bannir toute question métaphysique[3]. Torres est au moins aussi strict

1. Les consultations adressées au général Aquaviva ont été en grande partie publiées dans les *Monumenta Societatis Jesu historica, Monumenta paedagogica*. Madrid, 1901. Le premier projet (1586) et les deux principales éditions du *Ratio studiorum* (1599-1832) ont été reproduits par le P. Pachtler dans les *Monumenta Germaniae paedagogica, vol. V. Ratio studiorum et Institutiones scholasticae S. J.*, t. II, Berlin, 1887.

2. Tolet avait été l'élève du dominicain Soto, à Salamanque ; Ledesma avait étudié à Salamanque, Paris et Louvain, etc.

3. « Le questioni che si potrano trattare nella logica : Mi pare che si lascino le questioni de universalibus, toccando solamente qualque cosa, quanto basta per intendere li predicabili logical-

et considère les quelques mots qui seraient dits en logique sur les universaux comme une concession aux désirs des élèves[1]. Mariana mentionne aussi l'analogie de l'être comme ne devant être traitée qu'à la fin du cours de philosophie, à cause de sa difficulté; il insiste pour qu'en logique on ne charge pas trop les esprits, et pour que la métaphysique, gardée pour la fin, soit traitée à loisir[2]. Acosta, après de semblables indications, termine sa note en remarquant que le départ des questions de métaphysique est très difficile à faire[3]. Tolet paraît prendre plus facilement son parti des habitudes de l'époque[4].

Entre temps, quelle était la pratique dans les mai-

mente : similmente nelli predicabili e predicamenti si lascino quasi tutte le questioni metaphysiche. » (*Monum. S. J., M. paed.*, p. 515.)

1. « Quaestiones de universalibus videntur in libros metaphisicorum rejiciendae, vel si discipuli earum viderentur cupidi et sperareturfructus ad multa alia intelligenda, breviter solvendae [in Porphyrio] viderentur. » (*Ibid.*, p. 511.) L'analogie de l'être et le principe d'individuation sont mis en métaphysique.

2. « [Praedicabilia :]... Quaestiones de secundas intentiones y universales ninguna, pues por su difficultad y por ser proprias de la metaphysica se tratarán mejor allá... [Praedicamenta :]... Pero en lo de analogia entis puede el maestro dezir su opinion con una breve declaracion : lo demás por su difficultad dexallo para la metaphysica... [Metaphysica]... cui expositioni opere precium erit multum temporis tribuere, ut non cursim sed pedetentim singula suis in locis pertractentur. » (*Ibid.*, p. 493.)

3. « Videat ergo qui cursum artium docet quomodo integram hanc scientiam [la métaphysique] tradat impermixtam aliis: nam hoc ipsum hic agere et hanc scientiam modo disponere et ejus quaestiones, longam perscrutationem requirit. » (*Ibid.*, p. 510.)

4. « In Porphyrio quaestiones logicae aliquot disputentur, quae circa definitionum examen insurgunt ; idem fiat in praedicamentis, et aliqua quae ex metaphysica ad ipsorum explanationem adduci solent. » (*Monum. S. J., M. paed.* p. 492.)

sons d'enseignement de la Compagnie? Voici un règlement de Ledesma pour le collège romain : une année de logique, une année et demie donnée à la philosophie naturelle, et les six derniers mois (ou les quatre derniers, s'il y a deux classes par jour) à la métaphysique[1].

Le projet de *Ratio studiorum* de 1586 est un écho fidèle des voix que nous venons d'entendre : toujours le souci domine de ne pas charger la logique, de la simplifier, de la débarrasser de toute métaphysique, en lui laissant pourtant une année bien pleine[2]. Enfin, le texte définitif (1599), qui eut force de loi jusqu'en 1832, impose cette distinction des matières[3].

Le sentiment des nécessités pratiques de l'enseignement qui guida la rédaction de ce plan, détermina aussi, vers le même temps, l'apparition d'ouvrages

1. De ratione et ordinatione studiorum in collegio Romano, *ibid.*, p. 461.

2. Comme livre d'introduction (*Summula*), on pourrait prendre le petit traité de Fonseca (*Institutiones dialecticae*), « quia latior, clarior, accommodatior Aristoteli, et sine tricis quae et inutiles sunt et deterrent tirones, » et même on pourrait abréger encore. Qu'on n'hésite pas à consacrer deux mois à cette introduction : « quia tirones magna egent explicatione, et satis magnum tempus logicae supererit, si metaphysicalia resecentur. » (Pachtler, *op. cit.*, p. 131.) Et voici des indications plus précises : « Disputationes Universalium differant in metaphysicam, contenti tironibus tradere earum disputationum breves definitiones sub interrogandi disputandique caractere. De Praedicamentis etiam faciliora quaedam, quae fere attinguntur ab Aristotele, explicent, caetera metaphysico relinquant. » Pachtler, *op. cit.*, p. 138.)

3. « Plenam de universalibus disputationem differat in metaphysicam, contentus hic mediocrem quamdam eorum notitiam tradere. De praedicamentis etiam faciliora proponat, quae fere attinguntur ab Aristotele, cetera in postremum rejiciat annum. » (*Règles du professeur de logique*, *ibid.*, p. 332.)

originaux qui ne sont plus de simples commentaires, mais de véritables traités où la doctrine traditionnelle, souvent peu modifiée, est exposée dans d'autres cadres. L'un des premiers est le *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* de Pereira : l'auteur, dans un préambule sur les diverses sciences, rencontre la question de la place à assigner à la métaphysique ; il y avait déjà, paraît-il, des réformateurs[1] qui demandaient qu'on intervertît l'ordre, pour les mêmes raisons que nous verrons invoquées plus tard ; Pereira trouve leurs réclamations sans aucun fondement[2].

Il nie qu'on ne puisse traiter scientifiquement les autres sciences, sans avoir d'abord étudié les généralités de la philosophie première ; et il renvoie aux pages précédentes, où il a montré que la métaphy-

1. Quels étaient-ils ? Nos auteurs, suivant l'usage du temps, sont très sobres d'indications : « Quidam recentes », disent-ils, ou encore « quidam neoterici », ce qui ne va pas sans une nuance assez défavorable ; quelques-uns citent Ant. Mirandulanus, *De sing. cert.*, lib. XV et *sqq.* Ces *neoterici* devaient être de ces philosophes de la Renaissance qui pensaient découvrir et révéler au monde non seulement le vrai Platon, mais aussi le vrai Aristote, auquel les scolastiques n'auraient rien compris. On sait que cette thèse naïve est encore celle de Brucker dans son *Historia critica philosophiae*, t. IV, part. I. Leipzig, 1766.

2. « Quod autem quidam aiunt, metaphysicam etiam ordine doctrinae priorem esse caeteris disciplinis, propterea quod quae aliis scientiis subjecta sunt non possint scientifice percipi sine cognitione rerum metaphysicarum (quae per omnes res pertinent atque pervadunt et quae sunt superiora et per se dicuntur de subjectis aliarum scientiarum, cujusmodi sunt transcendentia, decem praedicamenta, etc.) nullius momenti est... ». *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, p. 33 B, lib. I, cap. XVII. Romæ, 1576.

sique ne *prouvait* pas les premiers principes de la physique, mais les confirmait seulement et les défendait contre des attaques sophistiques.

Suarez, dans ses *Disputationes metaphysicae* (1597), tient le même langage. Il est vrai, dit-il, si l'on considère l'ordre d'enseignement idéal (*si ordo doctrinae spectetur secundum se*), la métaphysique doit venir la première : car elle confirme d'une certaine manière les principes de toutes les sciences; elle explique les caractères transcendentaux de l'être, sans la connaissance desquels on ne peut guère traiter à fond de quoi que ce soit dans aucune science; enfin (notons bien cet aveu), elle est dans une connexion toute spéciale avec la logique, et c'est peut-être pour cette raison qu'elle est aujourd'hui traitée en grande partie par les logiciens, qui ne la distinguent pas de leur science. En pratique pourtant, la solution traditionnelle est la bonne ; saint Thomas, après Avicenne, en a indiqué la raison : les réalités les plus éloignées de la matière, qui sont *de soi* les plus intelligibles, ne nous sont connues, *à nous*, que grâce au devenir physique ; de même, les caractères les plus universels et les plus abstraits, qui sont *de soi* les plus faciles à constater, ne *nous* sont souvent accessibles que par l'intermédiaire du singulier et du sensible. Donc, pour nous, il n'est pas indispensable de commencer par la métaphysique[1].

1. « Fatendum est, si ordo doctrinae spectetur secundum se, metaphysicam esse caeteris priorem... Nihilominus tamen ratione nostri modi cognoscendi, haec scientia postremum locum sibi vindicavit, ut constat ex usu omnium... Et ratio est quam tetigit D. Thomas, in *I Metaph.*, cap. 1. lect. 2, et *Avicen*, lib. I, suae

Le lecteur aura certainement remarqué la manière dont Suarez nuance son adhésion à l'ordre classique : il est *souvent* plus facile de connaître d'abord le moins abstrait, il n'est *pas indispensable* de mettre la métaphysique au début... Ces restrictions paraissent s'accuser encore dans les lignes qui suivent, et aboutir à un compromis : il y a certains principes et certaines notions de métaphysique dont la connaissance est requise pour l'étude des autres sciences[1]. Mais, qu'on le remarque, il suffit pour cette connaissance de la force native de l'intelligence. Au reste, veut-on être pleinement rassuré ? Que l'on tourne quelques feuillets, et l'on verra que Suarez ne prétend pas changer ce qui se fait : se demandant si la métaphysique traite des instruments du savoir, il répond : évidemment non, car alors il la faudrait mettre en tête de la philosophie avec la dialectique, « ce qui est absolument faux et contraire au sentiment comme à la pratique de tous[2] ».

Metaph., cap. III, quia res quae a materia abstrahunt secundum esse, licet secundum se sint maxime intelligibiles, a nobis tamen non inveniuntur nisi per motum, ut constat ex 12 *Metaph.* Et similiter rationes entis universalissimae et abstractissimae, quamvis secundum se sint notiores, praesertim quoad quaestionem an sint, tamen quid sint, et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur, et saepe incipere oportet a particularibus et sensibilibus.., Unde, loquendo de ordine quoad nos, non semper necesse est hanc scientiam praemitti. » (*Disput. metaph.* Disp. I, sect. IV, n. 13, p. 29. Paris, 1866.) L'ouvrage parut à Salamanque en 1597.

1. « Semper tamen supponuntur aliqua principia hujus scientiae, vel termini metaphysici, quatenus aliquo modo cognosci possunt virtute naturalis luminis intellectus, et prout satis est ad discurrendum et progrediendum in aliis scientiis, quamvis non tam exacte et perfecte, sicut fit comparata hac scientia. » (*Ibid.*)

2. « Quod est plane falsum, et contra omnium sensum et usum. » (*Ibid.*, p. 35, n. 30.)

Et pourtant, il ne paraît pas douteux que les *Disputationes metaphysicae* n'aient exercé une sérieuse influence sur le déplacement de la métaphysique et la constitution de la moderne « ontologie », que nous allons bientôt rencontrer. Cette synthèse si puissante, si vaste, si harmonieusement fondue de toutes les grandes questions de la philosophie scolastique, parut apporter le remède au désordre, à la confusion, et être, au moins comme cadre, l'idéal vers lequel tous devaient tendre [1]. Idéal, oui, mais qui requiert des

1. M. De Wulf caractérise l'ouvrage en ces termes : « Ce n'est plus un commentaire, mais un traité original sur l'être, ses catégories, ses causes, où de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes à résoudre et des solutions proposées. » (*Op. cit.*, p. 527.) Il semble même, et ceci est à noter, que la métaphysique de Suarez soit bientôt devenue l'ouvrage auquel les philosophes les moins traditionnels allaient de préférence demander une initiation scolastique; c'est ainsi qu'il fut, au XVIIe siècle, très étudié par les protestants d'Allemagne. On sait que Luther avait d'abord englobé dans un même anathème le pape et Aristote; la rapide décadence des études et les instances de Mélanchton firent lever l'excommunication pour le péripatétisme : on étudia la dialectique, l'éthique, la physique. Et comme les questions métaphysiques se posaient bon gré, mal gré, comme elles donnaient un grand éclat à l'enseignement des jésuites d'Allemagne, il fallut bien les reprendre; on les travailla surtout dans Suarez : dès le début du XVIIe siècle, à Rostock, Jungius le lit assidûment; en 1654, Heereboord l'appelle *omnium metaphysicorum papa atque princeps* et trouve que tous les traités de métaphysique qui ont paru depuis ont été extraits de son ouvrage ; durant ce siècle, en beaucoup d'universités protestantes, Suarez jouit de la même estime qu'avait obtenue Mélanchton. (Cf. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. III^10, p. 35. Berlin, 1907). Ce sont là détails dont il faudra nous souvenir, quand nous aurons à considérer le rôle de Wolff dans l'évolution de la métaphysique. De nos jours encore, et sans doute aussi pour ses qua-

conditions toutes spéciales. Ecoutons Suarez lui-même nous raconter la genèse de son ouvrage [1]. Il était alors occupé à écrire ses commentaires sur la Somme théologique ; constatant que la métaphysique, qui joue un si grand rôle dans le haut enseignement théologique, n'est présentée dans les cours que d'une manière fragmentaire, et même fort incomplète, il juge nécessaire d'en composer pour ses lecteurs une synthèse vaste et approfondie. C'est donc à des étudiants en théologie qu'il s'adresse, et c'est à une revision de toutes les grandes questions de la philosophie qu'il les convie : il suivra le plan qui lui paraît le plus adapté à ce but, prenant soin seulement de dresser une sorte de table de concordance [2], qui permette de recourir aux traités classiques. De son plan à lui, voici les grandes arêtes : l'être, ses attributs transcendentaux, ses causes, ses divisions ; c'est la structure même de l'ontologie qu'on enseigne aujourd'hui.

Avec les *Disputationes* de Suarez, nous arrivons au XVIIe siècle. Les commentaires d'Aristote se font rares [3], les *Cursus* les remplacent, et bien que

lités d'ordre et de synthèse, Suarez est le plus étudié de tous les scolastiques, et par les philosophes de toute école. M. Domet de Vorges, qui laisse souvent ses opinions, déclare pourtant, dans son *Abrégé de métaphysique* (Paris, 1906, 2 in-8°; cf. déjà *Essai de métaphysique positive*; Paris, 1883), ne pas trouver de cadre meilleur que celui des *Disputationes*.

1. Préface des *Disputationes metaphysicae*.

2. C'est le quatrième des cinq *Indices* qui accompagnent l'ouvrage.

3. Déjà Fonseca reconnaît l'infériorité du *Commentaire* au point de vue de la clarté et de la rapidité dans l'enseignement ; s'il s'y assujettit, c'est parce qu'il ne trouve d'autre moyen d'obliger

l'ordre général reste celui d'autrefois, cette forme nouvelle permet une allure plus didactique, où l'esprit de synthèse surtout trouve son compte [1] ; on va même jusqu'à démembrer saint Thomas et Scot, pour les assujettir au cadre scolaire [2]. Mais pourquoi s'arrêter en si bon chemin ? ne serait-il pas bien plus synthétique encore de détacher de la métaphysique ce qui concerne les notions les plus universelles : être, existence, substance, accident, cause, et de les mettre avant la physique où ces notions trouvent leur application ? Le jésuite Hurtado, dont la philosophie eut un grand et durable succès, soutient que ce déplacement s'impose [3] ; de Rhodes, un autre jésuite, en est également convaincu : « car, dit-il, la métaphysique est en toute vérité la philosophie *première,* non seulement de par

élèves et professeurs à garder le contact direct avec Aristote, le maître par excellence. Préface des *Comm. in Met.* Sylv. Maurus n'insère plus de *Quaestiones* dans son *Commentaire*, qui n'est pas un livre de cours, mais un ouvrage à consulter, à la manière de nos commentaires modernes.

1. Il y a même des *Disputationes metaphysicae* sur le modèle de l'ouvrage de Suarez : telles celles de Pasqualigo : *Disp. met. quibus quae ad primam philosophiam spectant accurate exponuntur* (Romae, 1634). Les *Disquisitiones metaphysicae*, qui portent le nom du jésuite Gabriel Vasquez, ne sont que des extraits de ses Commentaires théologiques, réunis sous ce titre après sa mort.

2. Tel l'ouvrage d'Alamannus, *Summa Philosophia ex variis libris D. Thomae Aquinatis Doct. Ang. in ordinem cursus philosophici accommodata* a Cosmo Alamanno, S. J., Paris, 1640.

3. *Universa Philosophia* a Petro Hurtado de Mendoza, S. J. Lyon, 1624. *Métaph.* Disp. I, Sect. IX, p. 729. Après avoir exposé l'ordre qu'il *faudrait* suivre, Hurtado ajoute : « Quod si hunc ordinem servavi, id feci ne praecedentium linguas in me commoverem, quia semper carpunt quae ipsi non fecere, non alia ratione nisi quia ipsi non fecere. »

son nom ou sa dignité, mais aussi de par sa nécessité ; elle contient, en effet, les principes généraux des sciences, et l'ignorance de ces principes cause, dans les autres disciplines, d'incroyables erreurs[1] ». Pourtant, il n'ose tenter la réforme, « de crainte que les étudiants novices ne soient épouvantés par ce changement d'ordre[2]».

Que devenait, au milieu de ces fluctuations, l'enseignement de la métaphysique ? Il est permis de le conjecturer d'une réflexion assez piquante de Maurus ; après avoir dit que l'ordre naturel à suivre dans l'enseignement est : 1° logique, 2° mathématique, 3° physique, 4° métaphysique, c'est-à-dire l'ordre péripatéticien, il ajoute : « Du moins c'est là l'ordre idéal, que les circonstances pourront faire modifier. Ainsi, comme les jeunes gens de notre époque désirent terminer rapidement leurs études, l'usage s'est introduit de voir en même temps, après la logique, physique et mathématique, en y intercalant, selon l'occurrence et la connexion des matières, les questions de métaphysique[3]. » L'auteur, on le sait, était professeur au Collège romain.

1. *Cursus Philosophiae*. Lyon, 1671. Proœmium. « Quia illa prima omnino est Philosophia, non solum nomine aut dignitate, sed etiam necessitate ; continet enim principia generalia scientiarum, cujus ignorantia incredibiles in aliis scientiis tradendis errores parit. » (*Cursus Philosophiae*. Lyon, 1671. Proœmium.)

2. «Ne...Tyronibus terrorem afferat immutatio illa ordinis.»(*Ibid.*)

3. Hic tamen ordo debet servari per se, per accidens enim poterit alius ordo servari. Ideo quia hac aetate Juvenes optant cito a studiis expediri, receptus est mos ut post logicam tradatur simul physica et mathematica, quaestiones vero metaphysicae logicis ac physicis admiscentur juxta opportunitatem et connexionem materiarum. » (*Quaestiones philosophicae*, lib. I, q. VII: rééd. Le Mans, 1875, t. I, p. 165.

L'ouvrage de Maurus est de 1670. En 1678 paraît, après la mort des auteurs, le volumineux *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* des fransciscains Mastrius et Bellutus ; nulle part, peut-être, la thèse classique sur l'ordre d'enseignement de la métaphysique n'est développée avec plus d'ampleur et de solidité ; il y a déjà des contradicteurs, et l'on fait une étude spéciale des objections de Hurtado et d'Aversa. La solution est toujours demandée à la distinction entre science de première acquisition et science parfaite : dans celle-ci seule, l'ordre synthétique peut faire valoir ses droits[1]. A l'objection que la métaphysique est nécessaire pour l'étude du reste de la philosophie, on répond par une négation pure et simple : le physicien n'a pas plus besoin de connaître l'essence de l'unité ou de la personne, que le mathématicien de savoir si la ligne est substance ou quantité. Enfin, comment admettre que la tradition se soit trompée si longtemps sur un point de telle importance[2]?

1. « Utique servando ordinem naturae ac in ordine distincte concipiendi, metaphysica caeteras omnes scientias praecedere debet, quia nulla scientia ante metaphysicam distincte novit principia sua et naturam sui objecti, sed tantum post metaphysicam hanc distinctam cognitionem assequitur; attamen servando ordinem doctrinae, qui attendi debet penes commoditatem nostri captus et faciliorem nostrum intelligendi modum, qui regulariter a sensibus incipit, et in ordine confuse concipiendi, est posterior... » (*Cursus philosoph. Metaph.* Disp. I, quaest. 3, t. VI, p. 16, n. 58. Venise, 1727.)

2. « Quomodo enim per tot saecula,.. prius tradita fuit semper physica quam metaphysica, nisi facilius ipsa perciperetur? et argumentum ab experientia ductum valde urget in hac materia. » (*Ibid.*, p. 17, n. 58.)

III

Hélas ! bien débile devenait l'argument de tradition, étant donné l'endroit d'où partaient principalement les coups. Nous sommes en plein XVIIe siècle, à l'époque des Galilée, des Torricelli, des Pascal, des Mersenne, des Descartes, et, en même temps qu'une nouvelle science, une nouvelle philosophie se fonde. Science nouvelle et philosophie nouvelle exercèrent une influence profonde sur la scolastique. On a parlé du « malentendu des scolastiques et des hommes de science au XVIIe siècle » et on y a vu la cause du mépris dans lequel tomba alors la philosophie des écoles catholiques [1]. La thèse est certainement vraie pour une part, mais peut-être la question est-elle plus complexe. Il y eut en effet une fraction très notable de philosophes *scolastiques*, prêtres et religieux chargés de donner l'enseignement officiel dans les universités et les collèges, qui, dès le début, suivirent avec sympathie, avec intérêt, avec passion même, l'essor de la science nouvelle et cherchèrent à en faire bénéficier la philosophie traditionnelle, Il y a là un chapitre de l'histoire de la scolastique qui est encore à écrire. On connaît les noms et les travaux des Clavius, Schreiner, Dechasles, Grégoire de Saint-Vincent, qui illustrèrent la science catholique ; on connaît l'œuvre et les tribulations de ceux qui, comme André, quittèrent le péripatétisme pour s'attacher à Descartes ou à Malebranche ; on parle moins des Fabri, Maignan, Aversa,

1. De Wulf, *op. cit.*, le dernier paragraphe de l'ouvrage porte ce titre.

du Hamel..., qui eurent le double mérite d'introduire dans leur « Physique » les résultats obtenus sur le mouvement, le vide, la lumière, la circulation du sang, l'anatomie des organes sensoriels, etc. [1], et d'essayer de reviser à leur lumière les principes de la métaphysique péripatéticienne. Ils parlent de Descartes avec beaucoup de sympathie et d'admiration, mais distinguent dans son œuvre les faits indiscutables et les théories hasardées [2]; par contre, ils sont sévères, et, à

1. Pour être écrite en latin, leur *Physique* n'en est pas moins tout à fait à jour; souvent même, ils ajoutent dans leurs éditions subséquentes des appendices relatant les dernières expériences signalées au monde savant, ou faites par eux-mêmes. C'est là, on le sait, la véritable tradition péripatéticienne; Aristote avait été un naturaliste remarquable; les docteurs du moyen âge s'étaient initiés aux mathématiques et à l'alchimie de leur temps; la renaissance scolastique fit une large part aux sciences; en 1599, le Ratio studiorum S. J. sent le besoin de recommander au professeur de psychologie d'éviter l'excès : « Expositis sensoriis, non digrediatur in Anatomiam et caetera quae medicorum sunt. » (Pachtler, *op. cit.*. p. 337.) Ailleurs c'est un vrai luxe de figures, de planches gravées qui font connaître les derniers résultats. On le voit, en réclamant une place dans l'enseignement scolastique, les sciences, non seulement les mathématiques ou la physique, mais la chimie et la biologie font valoir un droit.

2. Ce n'est pas à dire qu'ils soient eux-mêmes toujours assez prudents. Au contraire, ils font au péripatétisme des modifications qui l'altèrent profondément, et, semble-t-il, en énervent des parties importantes. En particulier, plusieurs conçoivent la forme substantielle comme une simple résultante, une proportion, une harmonie. Ils préparèrent certainement le triomphe du cartésianisme qu'ils combattaient. Leur cas est pourtant remarquable : ils ont une sérieuse initiation scolastique, vivent dans des milieux scolastiques, y sont très estimés; il n'y eut donc pas entre les deux « mentalités » cette absence de communication qu'on pourrait croire, et il faut chercher d'autres causes à la décadence du péripatétisme. Peut-être l'évolution de l'enseignement de la métaphysique y eut-elle non seulement une part, mais une très grande part.

juste titre, certes, pour ceux de leurs collègues qui refusent systématiquement de s'initier aux progrès de la science [1].

A ces penseurs originaux, amis à la fois de la tradition et du progrès, dont ce n'est pas le lieu d'exposer la doctrine [2], demandons du moins leur idée

1. Voici ce que dit Maignan dans la préface de la philosophie naturelle, troisième partie de son *Cursus* : « Equidem nescio quo malo saeculorum, sic scholae physicae parum assueverint sensatis experimentis physicis et totae sint in metaphysicis praecisisque subtilitatibus, formalitatibus, abstractionibus, et abstractionum abstractionibus, ut non defuerit qui propositas e physicis conclusiones defendens, arguenti a contraria experientia satis facili ac trita, responderit *Nego experientiam*. Expedita solutio, sed viderint alii an satis solida. Vidi ipse, qui saepius rogatus a me perhumaniter, constanter tamen renuit spectare suis oculis luculentissimam [experientiam] frigoris aquam rarefacientis, et caloris e contra densantis eamdem, experimentum suae jamdiu exceptae animo, necnon a se tenaciter defensae opinioni contrarium. » (*Cursus*, p. 127. Lyon, 1673.)

2. Voici seulement un mot de biographie sur ceux que nous rencontrerons sur notre route. *Honoré Fabri*, né vers 1607, dans le diocèse de Belley, entra dans la Compagnie de Jésus, professa avec grand éclat la philosophie et les mathématiques à Lyon, fut appelé à Rome pour y être théologien de la Sacrée Pénitencerie, et y mourut en 1688 ; il a laissé de nombreux ouvrages scientifiques, philosophiques et théologiques. Dans son *Tractatus de Homine*, il revendique contre Harvey la priorité de la découverte de la circulation du sang ; la comparaison des dates ne justifie pas sa prétention, mais il est probable qu'il trouva ce phénomène peu après Harvey, sans avoir rien entendu de la découverte de celui-ci. — *Emmanuel Maignan*, né à Toulouse en 1601, entra dans l'Ordre des Minimes et mourut en 1676 ; ses succès précoces en mathématiques lui valurent une vraie célébrité. Outre son *Cursus philosophiae* (1652), il composa de nombreux ouvrages de théologie, où il se montra passablement hardi ; sa *Dissertatio theologica de usu licito pecuniae*, parue en 1763 et mise à l'Index l'année suivante, défendait, sans les précautions nécesssaires, la licéité du prêt à intérêt. Il est surtout célèbre par sa théorie des espèces

sur l'ordre à suivre en philosophie. Voici, suivant Fabri, l'ordre le meilleur : 1° géométrie et arithmétique élémentaires ; 2° logique artificielle ; 3° métaphysique élémentaire ou logique générale ; 4° physique ; 5° le reste des mathématiques ; 6° théologie naturelle ; 7° métaphysique démonstrative ; 8° éthique. La *métaphysique élémentaire* ne fait que définir, diviser, expliquer les concepts les plus universels [1] ; la *métaphysique démonstrative* en scrute la nature et les propriétés [2]. Fabri est sévère pour les professeurs

eucharistiques, qui ne seraient qu'une action produite sur nos sens (on voit que ses tendances le rapprochaient de Descartes) ; il prétend bien montrer que la tradition n'exige pas davantage et fait preuve d'une science théologique peu commune. — *Raphaël Aversa*, né à Sanseverino, entra chez les Clercs Réguliers Mineurs, fut cinq fois supérieur général de son Ordre et mourut en 1657 ; théologien très estimé, il avait commencé par des travaux de philosophie ; sa *Logica* est de 1623 (Roma, in-4), sa *Philosophia* parut en 1625-1627 (2 in-4). — *Jean-Baptiste du Hamel*, né à Vire, en 1624, fut d'abord oratorien, puis quitta cette congrégation pour accepter une cure ; il mourut en 1706 ; mathématicien, philosophe, théologien, exégète distingué, il a laissé dans toutes ces matières d'importants travaux (les *Mémoires de Trévoux*, 1706, t. II, p. 618, en donnent la liste et en font grand éloge). Ce fut lui qui donna à Colbert l'idée de fonder l'Académie des sciences, et il en fut le premier secrétaire (de 1666 à 1697). Sa *Philosophia vetus et nova* (1678) eut un grand succès en France et en Allemagne ; respectueuse de la tradition, elle accueillait avec sympathie les tendances nouvelles ; c'est elle qu'on désigne fréquemment sous le nom de *Philosophia Burgundica*.

1. Ceux-ci sont au nombre de quinze : « ratio objectiva, ratio universalis, ratio entis, ratio substantiae, ratio accidentis, ratio respectus vel ordinis, ratio qualitatis, ratio causae, ratio actionis, loci, temporis, motus, quantitatis vel extensionis, oppositionis, negationis. »

2. *Philosophiae tomus primus qui complectitur scientiarum methodum sex libris explicatam*, p. 13. Cet essai de méthodologie, non seule-

de métaphysique ; exposant les difficultés de cette étude, il dit : « D'abord, il n'y a à peu près pas de sentier tracé : qui donc a, jusqu'à présent, démontré quoi que ce soit en métaphysique ? » Et plus loin : « Le quatrième obstacle, c'est qu'en métaphysique, les philosophes ne cessent de disputer sur les définitions elles-mêmes ; ils se tiennent presque toujours dans la sphère du possible ; quelques-uns, dans l'enseignement de la métaphysique, ne gardent aucun ordre, en sorte que les questions de la fin viennent souvent avant celles du début ou du milieu ; on multiplie les questions inutiles sur l'être de raison, la relation, les universaux ; enfin on démembre la métaphysique pour en donner une part à la logique et l'autre à la physique [1]. »

En 1650, Aversa, après une *Logique* donne une *Philosophia, Metaphysicam Physicamque complectens* ; ce titre inusité est expliqué dans la préface : l'auteur a fait une innovation, il a détaché de la métaphysique, pour la mettre avant la physique, la partie générale [2].

ment générale, mais spéciale, contient des vues originales ; l'idée même d'un pareil ouvrage est toute nouvelle. Ce premier volume de son cours ne fut pas publié par Fabri, mais par un de ses élèves, Pierre Mousnier (Lyon, 1646).

1. « Primum, est invius quasi trames : quis enim hactenus in metaphysicis aliquid demonstravit ? Quartum impedimentum in eo positum est quod in rebus metaphysicis de ipsis definitionibus Philosophi continuo disputent ; quod de possibilibus fere semper agant ; quod aliqui metaphysicam perturbato ordine tradant, ex quo fit postrema primis et mediis aliquando praemitti ; quod multae inutiles quaestiones de ente rationis, relatione, universalibus agitent ; denique quod metaphysicam quasi discerpant, eamque partim logicae, partim physicae tribuant. » (*Ibid.*, p. 102 *sqq.*)

2. En voici la matière : « De Ente in communi et cum illo de omnibus eamdem communitatem participantibus, includendo

Ailleurs, il remarque que la distinction entre physique et métaphysique est peu nette ; ceux qui veulent les traiter séparément sont obligés de faire un choix arbitraire, mettant en physique des questions que les autres renvoient avec autant de raison en métaphysique, v. g. le mouvement, les causes ; et, malgré cela, ils n'évitent pas les répétitions inutiles [1].

Maignan, dans son *Cursus*, place après la dialectique la *Philosophia entis, alias Metaphysica :* on la réservait autrefois, dit-il, pour la fin du cours, mais depuis que les docteurs catholiques ont renvoyé à la théologie tout ce qui concerne Dieu et les anges, et que la métaphysique ne comprend plus que ce qui concerne l'être en général, il n'y a plus de raison de ne pas la mettre avant la physique. Sans doute, elle a été obtenue après celle-ci, abstraite d'elle, mais puisque enfin elle est trouvée, pourquoi ne pas commencer par elle? l'ordre de la recherche et l'ordre de l'enseignement sont inverses l'un de l'autre ; aller du simple au composé est plus commode, plus court, plus facile : pourquoi priver l'élève de ces avantages? Et il déclare ouvertement que sa métaphysique lui servira de clef, pour arracher à la nature ses secrets [2].

etiam principia causasque... prima insuper entis genera. » (*Philosophia*. Préface. Bologne, 1650.)

1. *Philosophia*, p. 26 *sqq*.

2. « Igitur haec est ratio quae me movit ut eam Philosophiae partem, quae solet vocari metaphysica, vocarem ego philosophiam entis; ac eamdem philosophiae naturae seu illi quae vocari solet physica praemitterem, quasi prophysicam, non metaphysicam. Et vero, ut hoc etiam addam, ea mihi futura est physicae vera clavis, ejus nimirum arcana ut reserat, id est patefaciat in rebus quid vere sit physicum ac reale, quid logicum, quid intentionale, quid imaginarium, quid modum sapiat conci-

On peut difficilement rêver plus de confiance en la synthèse.

Le mot de *Philosophia entis* que, en 1673, Maignan dit former lui-même, est bien proche du mot *Ontologia*. Et, de fait, voici ce dernier qui apparaît en 1681 dans la *Philosophia vetus et nova* de du Hamel [1]. Le titre de l'ouvrage a son sens précis : la *Philosophia vetus*, c'est la « philosophia contentiosa, in scholis trita » ; la *Philosophia nova*, c'est la « philosophia quae experientia et observationibus constat » : il les faut unir. Dans sa première édition (1678), du Hamel avait suivi l'ordre ancien ; dans la seconde, il met la métaphysique (ses trois parties, qu'il appelle *Ontologia*, *Ætiologia*, *Theologia*), après la logique et avant la physique. Pourquoi ? parce que logique et métaphysique traitent des matières si voisines qu'une déli-

piendi nostrum, quid modum ipsum essendi rerum. » (*Cursus philosophiae. Pars secunda.* Préface, p. 51. Lyon, 1673.)

1. C'est à du Hamel qu'il faut, ce me semble, attribuer la paternité de ce nom et son introduction dans l'enseignement. Wolff, qu'on en donne souvent comme l'auteur, et dont l'*Ontologia* ne parut qu'en 1730, ne fit que le populariser. Leibniz le connaît déjà, et l'emploie au moins une fois, mais sans paraître y attacher d'importance (Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 512. Paris, 1903) : «... Ontologiam, seu scientiam de Aliquo et Nihilo, Ente et non Ente, Re et Modo rei, Substantia et Accidente »; le fragment n'est pas daté. Hagemann (*Elemente der Philosophie*, t. II, *Metaphysik*[5], p. 8. Fribourg, 1893) le fait remonter à Joh. Clauberg, philosophe allemand, qui répandit dans son pays les idées de Descartes et que Leibniz trouvait plus clair que le maître lui-même; mais son ouvrage est intitulé *Ontosophia : Principia Philosophiae sive Ontosophia et scientia prima de iis quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur.* Duisbourg, 1656. Ces recherches d'un mot nouveau pour désigner une science nouvelle, du moins quant à sa place et à son rôle, sont assez caractéristiques.

mitation de frontières est impossible ; l'essai qu'on en a fait a été malheureux : « La meilleure part de la dialectique, bien plus, la physique tout entière sont entrées dans la métaphysique ; en sorte que cette science générale qu'on appelle aussi philosophie première, détrônée par ces autres disciplines, est contrainte d'errer un peu partout. C'est pour les esprits des étudiants une source de confusion et même d'ennui : partout on les embarrasse de questions métaphysiques, éloignées du concret [1] ? » Et voici le remède : la métaphysique étant la plus difficile des sciences, il y faut, plus que partout ailleurs, suivre la marche *recta et naturalis*, c'est-à-dire la synthèse, qui procède par « assemblages » de notions, qui va du simple au composé, commence par les idées les plus universelles pour aboutir aux plus complexes [2].

Chose curieuse ! cet emploi du procédé synthétique dans l'enseignement est appuyé sur le même principe d'où l'ancien péripatétisme avait tiré la conclusion opposée : la métaphysique est la plus difficile des sciences ; donc, avaient dit Aristote et saint Thomas, ne la proposons pas aux commençants ; faisons-la trouver au terme d'une analyse laborieuse, moins laborieuse sans doute, moins embarrassée de marches

1. « Nam pars dialecticae melior imo physica ipsa tota in metaphysicam abiit : adeo ut scientia illa generalis, quae prima quoque philosophia dicitur, sede sua pulsa per alias disciplinas vagari cogatur. Quod sane magnum discentium ingeniis confusionem, imo et molestiam affert : cum ubique metaphysicae et a sensibus remotae quaestiones obtrudantur. » (*Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata, in Regia Burgundia olim pertractata...* Editio novissima juxta exemplar Parisiense 1681. Nuremberg, 1682. Préface.)

2. Op. *cit.*, *Metaph. Quaest. proœm.*, t. I, p. 257.

et de contremarches, moins livrée aux hasards de la recherche, que celle des initiateurs, mais qui lui ressemble, mais qui soit aussi une véritable « chasse à la vérité »; la descente facile aura son heure, et d'ailleurs ne sera facile qu'autant que le disciple se sera familiarisé par une longue pratique avec ces notions abstraites par lesquelles il devra passer pour rejoindre le concret.

La préférence donnée à la marche synthétique, et en particulier l'insertion d'une *Ontologie* entre la logique et la physique, sont, au XVIIIe siècle, points acquis, qu'on adopte à peu près universellement, et que l'opinion publique considère comme définitifs. Disons tout de suite que la métaphysique n'y gagne pas. Devenue un simple recueil de notions abstraites, une série de théorèmes posés dans l'abstrait, elle se voit accusée de stérilité et d'apriorisme. Wolff pourra écrire en 1730 : « Il n'y a rien aujourd'hui d'aussi méprisé que l'ontologie [1]. »

Réussira-t-il lui-même à la réhabiliter? Bien au contraire; il achève de couper les racines par lesquelles la vieille métaphysique plongeait dans l'expérience et en tirait toute sa sève. Sa division désormais classique de la philosophie exclut la partie expérimentale de la physique, pour former de la partie rationnelle, sous les noms de cosmologie et de psy-

1. *Philosophia prima seu Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnes cognitionis humanae principia continentur*, p. 1. Proleg. § 1. Francfort-Leipzick, 1730. « Vix aliud hodie contemtius est nomen quam Ontologiae. Postquam enim sterilis Scholasticorum tractatio philosophiae partem utilissimam eamque fundamentalem in contemtionem adduxit, qui per praecipitantiam statuunt, eam prorsus rejecerunt non sine detrimento scientiarum. »

chologie, les deux premières sections de la « métaphysique spéciale » ; celles-ci sont présentées comme des sciences déductives, comme un développement *more geometrico* de la métaphysique générale ou ontologie ; et cette dernière, d'où part-elle? de principes *posés*. Viennent les idéologues français et les idéalistes allemands, tous constructifs et aprioristes à l'envi, et la philosophie se mouvra dans le vide. Franck, malgré ses attaches cartésiennes, a pu écrire, dans son dictionnaire, après avoir donné Wolff comme le créateur de l'ontologie : « Ainsi détachée du monde réel et de tout ce qui peut donner à ses résultats un intérêt sérieux, l'ontologie n'est plus que la science de l'être en général, c'est-à-dire de l'être abstrait, non de l'être absolu. Au lieu de rechercher dans les objets particuliers que nous pouvons connaître, ou dans les idées précises que nous avons de ces objets, ce qu'il y a d'universel et de nécessaire, pour s'élever de là à un être nécessaire, elle commence par les abstractions et ne sort point de ce cercle ; elle s'occupe du possible, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de la substance, de l'accident, de la cause, etc., sans rechercher s'il existe quelque part rien de pareil, et par quelle condition de notre nature, par quelles lois de notre intelligence nous sommes forcés d'y croire. Une telle science ne repose sur aucune base solide et n'a d'autre effet que de discréditer la métaphysique, avec laquelle on est naturellement tenté de la confondre. C'est ce qui est arrivé [1]... » A la fin du XVIIIe siècle, la philosophie scolastique elle-même méritait ces sévères critiques.

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Ontologie.

Et voilà ce qu'il en avait coûté d'introduire sans discrétion la méthode synthétique dans l'enseignement.

IV

Le XIXe siècle va sentir durement ce déficit. Quand l'Église, sortie des troubles qui l'avaient si fortement agitée, peut songer à réformer ses écoles, elle cherche à renouveler son enseignement. Les premières tentatives sont malheureuses : prisonnière des moules cartésiens, la philosophie catholique essaie du traditionalisme, de l'ontologisme ; heureusement, elle s'en dégage bientôt et, dès lors, tend par un mouvement constant, toujours plus accusé, à mesure qu'il se montre plus fécond, à se replacer intégralement dans le courant péripatéticien. Elle y est amenée, non pas tant, comme le pourrait faire croire un examen superficiel des faits, par l'attachement au passé ou par des directions autoritaires, que par la logique interne des choses : les spéculations idéalistes l'ont lassée comme tout le monde, mais tandis que le positivisme ne voit pour les remplacer que la préoccupation terre à terre d'aligner des faits, elle retrouve, dans le péripatétisme, un égal souci de l'expérience et du raisonnement, un cadre ferme où les connaissances nouvelles viennent comme naturellement prendre leur place.

Pourtant, des moules dont elle se libère, elle garde quelque chose et, en particulier, l'ordre synthétique introduit dans l'enseignement y est resté très généra-

lement en faveur[1]. Consultons seulement quelques auteurs plus caractéristiques. Le R. P. Lepidi, dont l'ouvrage conserve après trente années une véritable originalité (et le mérite n'est pas mince, car nous voici en pleine « tradition »), expose ainsi ses raisons de commencer par la logique et l'ontologie, malgré leur difficulté toute spéciale : « Dans l'enseignement, il faut commencer par ce que le reste présuppose nécessairement. » Or, c'est le cas pour l'ontologie comme pour la logique. « L'ontologie générale, traitant de l'être universel et des premiers principes dont toute autre science suppose la connaissance, doit précéder les autres parties de la philosophie, qui traitent chacune de quelque être particulier[2]. »

1. Ce n'est pas exagérer, je crois, qu'attribuer au second *Ratio Studiorum* de la Compagnie de Jésus (promulgué sous le généralat du P. Roothan, 1832) une grande importance dans cette survivance de l'ordre du XVIIe siècle. Élaboré avant la restauration franchement scolastique de la philosophie qui eut lieu sous Pie IX et Léon XIII, il ne la fait pas encore entrevoir ; le choix et l'ordre des questions ont une saveur cartésienne assez prononcée ; l'ontologie y figure, cela va sans dire, aussitôt après la logique. Une ordonnance du P. Beckx vint, en 1858, abroger certaines concessions faites à l'esprit du temps et que la pratique avait fait juger dommageables, mais elle ne modifia pas l'ordre ; elle rappela même que cet ordre était obligatoire, au moins dans ses grandes lignes. « Etsi non teneatur [lector] singulas quaestiones eodem plane ordine, quo supra positae sunt, explicare, caveat tamen ne temere eas permisceat, nec sibi licitum putet, quae uni anno adsignata sunt, in alium transferre. » (*Ratio atque institutio studiorum S. J.*, p. 152. Turonibus, 1876.) Aussi les nombreux manuels composés depuis lors par des jésuites ont-ils plutôt cherché à améliorer le contenu des questions que leur ordonnance.

2. « In disciplinis tradendis cognitiones earum rerum sunt priori loco tractandae, quae aliis necessario praesupponuntur...

Le P. Tilmann Pesch veut réagir contre l'introduction de l' « ontologie », qu'il estime un fruit bâtard des compromissions avec le cartésianisme[1]; mais, en fait, il en met si bien la substance dans sa logique majeure, que les éditeurs du *Cursus Lacensis* n'ont pas cru devoir ajouter une métaphysique générale. Le R. P. De Maria, dont on connaît pourtant le zèle pour la restauration du thomisme, veut une ontologie aussitôt après la logique, et la réclame au nom de la tendance déductive, qui lui paraît la seule bonne, la seule en harmonie avec la psychologie thomiste[2].

Ontologia generalis, quippe quae de ente universali ac de primis principiis rerum quorum cognitio cognitioni omnium aliorum praesupponitur, omnes alias partes philosophiae, quae sunt de ente aliquo particulari, ipsa praecedat necesse est. » (*Elementa philosophiae christianae*, t. I, p. 12 *sqq.* Paris-Louvain, 1875.)

1. « ... Partem illam, quam « Ontologiam » dicunt, quam in philosophiam introduxerunt Cartesiani atque Leibniziani, propter falsam suam de cognitione humana theoriam. » Et il ajoute en note : « Metaphysicam (cujus pars est Ontologia) in exitu demum philosophiae realis tradendam esse, uno ore docuerunt Aristotelici. » (*Institutiones logicales*, t. I. Praef., p. IX. Fribourg, 1888.)

2. « Cum enim generales notiones, et universalia principia quae considerantur in hac scientia, sint fundamentum particularium contractarumque notionum ac principiorum quae ad caeteras scientias pertinent, haec debent prius explicari in ea disciplina, quae communia omnibus tractat tanquam propria sibi; secus contra rectam disciplinarum tradendarum rationem, vel principia particularia aliarum scientiarum naturali destituerentur fundamento, vel multoties repetenda forent quae ad superiorem et communem scientiam pertinent. Intellectus quippe humanus ab universalioribus tanquam nobis magis notis ad particularia suo quodam itinere progreditur (*Phys.*, l. I, text. 1); ideoque non potest de ente mobili, vel de ente quanto disserere, nisi prius ea cognoverit quae pertinent ad ens in communi, seu ad ens inquantum ens. Hanc Philosophi doctrinam ex ipsis naturae fontibus expressam enarrans Aquinas monuit, omnibus scientiis

Tout récemment enfin, nous vient, d'un thomiste non moins déclaré, une opinion absolument contraire : le R. P. Hugon, O. P., dont le *Cursus philosophiae thomisticae* a été naguère terminé, indique ainsi son plan : logique, philosophie naturelle, métaphysique psychologique, métaphysique ontologique (pour la théologie naturelle et l'éthique, l'auteur renvoie à l'étude directe de saint Thomas qu'il ne veut que préparer)[1]. Et voici la justification de l'ordre suivi : « La métaphysique traite de choses fort difficiles et qui n'ont plus rien de matériel. Or, l'ordre naturel est que nous partions du concret et du sensible, plus à notre portée, pour nous élever ensuite à l'abstrait et à l'invisible. La philosophie naturelle doit donc précéder la métaphysique. Il est vrai que bien des notions d'ontologie sont nécessaires dans les autres parties de la philosophie, et, à cause de cela, nombre d'auteurs placent l'ontologie après la logique; mais ces notions peuvent être données brièvement au cours des divers traités, sans qu'il soit nécessaire de parcourir toute la métaphysique[2]. » C'est l'argument an-

esse praemittendam *Philosophiam primam*, in qua determinatur de his quae sunt communia entis inquantum ens. » (*Phys.*, lib. I, text. 1.) *Philosophia peripatetico-scholastica*, t. I, p. 323. Rome, 1892). Nous avons vu plus haut que le texte de saint Thomas sur lequel s'appuie ici le R. P. De Maria avait reçu des scolastiques une tout autre interprétation, qui, en effet, paraît seule s'accorder avec la théorie et la pratique du saint docteur.

1. *Logica*, Praef., p. VII *sqq*. Paris, 1904.

2. « Utrum vero metaphysica praecedere an subsequi debeat Philosophiam naturalem respondet D. Thomas (*C. G. I*, 4). « Metaphysica, quae circa divina « versatur, inter omnes Philosophiae partes *est ultima addiscenda*. » Metaphysica namque est de objectis difficillimis et ab omni materia remotis. Naturalis autem ordo postulat ut per concreta et sensibilia, quae sunt nobis

cien, mais qui peut-être n'avait jamais été si bien mis en valeur.

Terminons là notre enquête[1]. Les dernières citations montrent qu'aujourd'hui encore, on discute sur la place à faire à la métaphysique générale, qu'on ne regarde pas la question comme épuisée, que l'expérience n'a, pas plus que la théorie, imposé une solution, qu'il y a donc lieu de chercher encore, et qu'il faudrait peut-être, pour cela, remonter plus haut qu'on n'a fait. Nous avons vu combien, de par l'histoire même, la difficulté est complexe. La philosophie d'Aristote est dans son fond toute pénétrée de métaphysique, et celle-ci y réclame une place dès le début ; la répartition des traités souligne cette connexion intime ; avec le moyen âge, la renaissance scolastique tient pourtant à la distinction et, semble-t-il, aperçoit de plus en plus le danger d'une pratique contraire. Mais quand on essaie de mettre de l'ordre dans les questions, et de donner satisfaction aux esprits friands de rigueur géométrique, on est amené à réunir le vieux traité des Prédicaments, le second livre de la *Physique*, et les passages similaires de la *Métaphysique* ; il en sort une « ontologie » qui, pour venir trop tôt dans le cours de la philoso-

notiora, ad abstracta et invisibilia assurgamus. Philosophia igitur naturalis praecedere debet metaphysicam. Multae quidem notiones ontologiae praerequiruntur caeteris philosophiae partibus, quapropter ontologia a multis immediate post Logicam ponitur; attamen istae notiones possunt breviter indicari in ipso tractationis decursu, quin necesse sit totam scire metaphysicam; plenior autem et profundior tractatus reservabitur in ultimo loco. » (*Op. cit.*, p. 12.)

1. Voir à l'Appendice l'importante contribution que fournit à notre thèse l'Ecole de Louvain.

phie, est formaliste et vide. La néo-scolastique du XIXe siècle y fait rentrer des questions importantes qui avaient cessé d'être étudiées, mais sans lui restituer encore une base positive, expérimentale, et surtout sans prendre le soin de préparer les esprits à cette subtile abstraction. Que faire donc? et quelles seraient les conditions possibles d'une restauration féconde, réalisant la devise *Vetera novis augere*? Il y a là, on le voit, une étude à faire, étude longue et difficile, puisqu'il faudrait déterminer, d'une façon précise, la genèse et la mutuelle dépendance des principales questions de l'ontologie.

SECONDE PARTIE

ÉTUDE CRITIQUE

Les recherches historiques qui précèdent nous ont fait plutôt tourner autour du problème que pénétrer dans son intérieur ; il est temps d'en prendre une connaissance plus complète. Jugeons-le tel qu'il se pose *pour nous*, c'est-à-dire examinons les difficultés que présente l'ontologie, telle qu'elle est aujourd'hui à peu près universellement enseignée, immédiatement après la logique, dialectique et critériologie[1]. On y distingue trois grandes parties : l'être et ses propriétés transcendantes, ses grandes divisions, ses causes. Dans la première partie, une première section traite du concept d'être : on examine quelle est son unité, son

1. Il n'est pas inutile à notre sujet de remarquer que cette division de la logique, aujourd'hui assez répandue, ne répond pas à l'ancienne, dont parfois elle garde les termes, logique mineure et logique majeure. La *Logica minor*, appelée aussi *Summulae*, était un simple recueil de *notions* données sans aucune discussion ; la *Logica major* reprenait, sous formes de questions, les difficultés que ces notions soulèvent sur la nature et l'objet de la logique, sur les prédicables et prédicaments, sur le syllogisme, et surtout sur la démonstration ; on y traitait évidemment de la vérité et de l'erreur, mais du point de vue méthodologique, beaucoup plus que du point de vue critériologique. Le problème des universaux était même souvent, comme nous avons vu, renvoyé à la métaphysique.

rapport avec les différences qui en restreignent l'extension, son caractère univoque ou analogique : on joint souvent à cette étude quelques mots sur l'être de raison, qui mérite à peine le nom d'être, et sur les principes qui découlent immédiatement de la notion d'être, contradiction, identité, milieu exclu. Dans la seconde section, consacrée aux attributs transcendantaux de l'être, l'unité seule offre des difficultés sérieuses : elle fournit l'occasion de parler de l'identité et de son opposé, la distinction, avec leurs multiples espèces ; on y annexe souvent la question de la distinction des degrés métaphysiques d'un même être, et le problème de l'individuation ; sur la vérité et la bonté ontologiques, on se borne à quelques mots. La seconde partie rencontre deux grandes divisions de l'être, puissance et acte, catégories ; les notions sur la puissance et l'acte introduisent deux questions : 1° des deux *états* de l'être, simple possibilité et actualité, que faut-il penser du premier ? qu'est-ce qui le constitue et qu'est-ce qui le fonde ? 2° aux deux concepts d'essence et d'existence, dans l'être contingent, correspond-il deux réalités, l'une, puissance, qui reçoive et limite ; l'autre, acte, qui soit reçue et limitée ? Quant aux catégories, l'ontologie ne peut les étudier toutes, puisqu'elle s'interdit ce qui est spécial aux êtres matériels ; après avoir prouvé qu'il faut distinguer parmi les êtres des substances et des accidents, on fait une étude particulière de la substance, avec son complément naturel, la personne, et des deux accidents de qualité et de relation. La troisième partie, après quelques notions générales sur les causes, traite spécialement de la cause efficiente et de la cause

finale. Enfin on ajoute souvent une quatrième partie, où, sous le titre de « Perfection de l'être », on groupe des notions, d'ailleurs assez peu homogènes, sur l'ordre, l'infini, le beau.

De ce rapide regard d'ensemble, se dégage, semble-t-il, une impression bien nette, celle d'un profond étonnement, de voir un aussi grand nombre de questions, des plus difficiles de toute la philosophie, proposées aux commençants. Ils sortent de la logique où ils n'ont guère fait que fourbir leurs armes, prendre un premier contact avec la terminologie classique, démonter le mécanisme du raisonnement; je me trompe, souvent ils ont vu défiler déjà, en logique critique, une longue série d'objections contre la philosophie traditionnelle, qu'on accuse de réalisme exagéré et de dogmatisme naïf. Les réponses, données avant une théorie bien complète de la connaissance, leur ont peut-être paru ou peu claires ou peu convaincantes. Et les voici poussés vers les sommets les plus ardus, vers les notions les plus abstraites, vers les thèses les plus subtiles, sans même qu'ils aient dans leur imagination abondance d'exemples, de comparaisons, de schèmes empruntés aux sciences positives, pour suppléer à l'absence du concret! Voici les conséquences, elles sont graves : dans les esprits dociles, une teinte de découragement; dans d'autres, plus indépendants, de la défiance; chez tous une compréhension très imparfaite, rudimentaire même, de questions importantes qu'ailleurs (en théologie naturelle surtout) on utilisera, sans les traiter à nouveau [1].

1. Je saisis cette occasion de prévenir une objection très sérieuse. On dit : il y a une réelle utilité à ce que les élèves de

Enfin, puisque nous sommes sur le terrain pédagogique, où les détails pratiques ont leur importance, les premiers essais d'argumentation, faits sur des thèses trop difficiles, trop imparfaitement comprises, ne portent pas leur fruit et ne donnent pas cette habitude de la forme qui seule permet d'en tirer un heureux parti pour l'éducation de l'esprit et l'étude de la vérité.

Aussi bien, si la plus grande facilité était la seule considération dont il fallût tenir compte pour déterminer l'ordre de l'enseignement, la question serait vite tranchée. Mais les anciens eux-mêmes, qui en prenaient plus souci que nous, y ajoutaient un autre principe, celui de la nécessité, qui veut qu'on mette en tête les questions dont le reste dépend. C'est pour cette raison qu'ils commençaient par la logique, tout en reconnaissant sa grande difficulté ; pour cette raison aussi, à l'occasion des deux premiers livres de la *Physique* d'Aristote, ils donnaient une théorie générale des causes. Or, n'est-ce pas en suivant cette même tendance que les scolastiques postérieurs ont abouti à l'ontologie constituée et placée comme nous la trouvons aujourd'hui ?

philosophie prennent de bonne heure un premier contact avec les grandes thèses métaphysiques ; ils ne les pénétreront pas à fond, mais ils ne seront pas non plus sans y rien comprendre, et ces notions, tout imparfaites qu'elles seront, rendront plus facile et plus fructueuse une reprise approfondie des questions. L'objection est présentée au nom de l'expérience ; j'y réponds au nom d'une autre expérience : en fait, ces questions ne seront pas reprises ; on les rappellera brièvement, quand on en aura besoin, et on renverra à l'ontologie. Et comme le nombre des sujets d'étude ne fera que croître avec le temps, cette tendance à ne pas reprendre les questions déjà touchées ira en s'accusant toujours.

Voilà la question nettement posée, et il semble bien que quiconque n'est ni constructif à outrance, ni sans expérience de l'enseignement, se ralliera au principe suivant de solution : il faut mettre au début de la philosophie réelle toutes les notions métaphysiques, et celles-là seulement, qui ont une véritable utilité pour la suite du cours. Mais quelles sont ces notions ? toutes celles qui ont trouvé place dans l'ontologie en font-elles partie ? Je réponds hardiment : non, et je prétends que les unes peuvent sans inconvénient, que d'autres doivent nécessairement être renvoyées après la philosophie naturelle et qu'un petit nombre seulement seraient avec quelque utilité rattachées à la logique ou mises au début de la cosmologie. Je vais d'abord essayer de faire ce départ, en reprenant les questions dans l'ordre indiqué plus haut et en cherchant à déterminer leurs liens de mutuelle dépendance [1] ; il sera peut-être possible ensuite de dégager de cette critique quelques conclusions d'ordre immédiatement pratique.

I

Au seuil même de l'ontologie, nous avons trouvé les deux difficiles et importantes questions du concept

1. Que le lecteur veuille bien pardonner les détails où il me faudra parfois entrer ; en matière de réformes, il n'est rien qui inspire défiance autant que le vague des idées émises : on se demande si, à l'usage, bien des projets ne paraîtraient pas d'exécution impossible, ou d'avantage minime ; de plus, ici, le défaut de cohésion et d'homogénéité de l'ontologie ne se révèle pleinement qu'à un examen attentif, presque minutieux.

d'être et de l'unité individuelle. Il n'est pas besoin d'y regarder de très près pour apercevoir leur parenté étroite avec la question fondamentale des universaux. Ce sont, en effet, les deux degrés extrêmes de l'échelle de Porphyre, du moins ceux que le logicien novice serait tenté d'y ajouter : en haut la note d'être, de compréhension minima et d'extension maxima, enfermant sous elle, sinon l'être nécessaire et l'être contingent, du moins les deux divisions de celui-ci, substance et accident; en bas, l'individuation, qui réduit encore et porte à son minimum absolu l'extension de l'espèce infime. Mais voici qu'à compléter ainsi le tableau, on se trouve acculé à de bien étranges conséquences : si l'être est un concept universel comme les autres, un « genre », par quoi est-il différencié? Par autre chose que de l'être? Qu'est-ce donc qui, n'étant pas de l'être, peut introduire une différence réelle dans l'être? Par de l'être? Mais alors, qu'est-ce que ce genre qui contient déjà ce qui servira à le diversifier? C'est cette *aporie* toute logique qui détermina jadis Parménide à professer son monisme radical ; et si, pour en sortir, on refuse d'admettre un concept d'être véritablement un, si l'on professe une sorte de nominalisme restreint à ce seul mot, éviterat-on l'agnosticisme, quand il s'agira de parler de Dieu, puisqu'on se sera privé de tout moyen terme permettant de passer des créatures au créateur? Au bas de la série de Porphyre mettre l'individuation mènerait à une difficulté analogue; comment y voir un degré métaphysique? comment admettre que cette insaisissable *haeccéité*, que nous affirmons, mais sans avoir directement prise sur elle, peut être l'objet

d'une « précision » parfaite, être perçue isolée sans aucun caractère spécifique ou générique ? Et d'ailleurs, par le fait même qu'elle est la frontière qui sépare l'abstrait du concret, peut-elle être encore l'objet d'un concept universel ? n'échappe-t-elle pas, ne doit-elle pas échapper à cet instrument d'abstraction qu'est notre intelligence ? Enfin, par un autre côté encore, par la question des *distinctions*, le chapitre de l'unité touche à celui des universaux.

Mais, dira-t-on, voilà qui montre précisément combien est naturelle la transition entre la logique et l'ontologie ! — Oui, si l'on considère que la question des universaux, comme on la traite aujourd'hui, est à sa place. Mais on se rappelle à ce sujet les protestations des scolastiques ; il nous faut donc étendre jusqu'à elle notre critique[1]. Chose curieuse ! on la pose encore comme au moyen âge : nominalisme ou réalisme ? et on répond, après avoir passé en revue bien des systèmes : ni nominalisme rigide, ni même conceptualisme, ni réalisme exagéré, ni même formalisme, mais réalisme modéré, ou explication par l'*abstraction*. Et pourtant l'histoire de la philosophie n'a-t-elle pas démontré que pour avoir mal posé la question et l'avoir maladroitement mêlée à des problèmes théologiques, le haut moyen âge s'était divisé

1. Si quelqu'un avait la naïveté de voir dans la question des universaux une question oiseuse, périmée, d'importance purement historique, il faudrait l'inviter à lire ce qu'on en écrit aujourd'hui encore dans des milieux fort peu scolastiques, par exemple les lignes de M. Dauriac rappelées dans la *Revue de philosophie*, 1908, t. I, p. 449.

en réalistes et non-réalistes [1] ; que pour avoir mal compris le réalisme modéré du XIIIe siècle, Occam avait imaginé son conceptualisme ; que pour prendre ombrage de ce même réalisme bien des philosophes ont de nos jours encore, pour le nominalisme, une indulgence qu'il ne mérite pas?

Il importe de distinguer, au sujet des universaux, une question logique, une question psychologique et une question métaphysique. La première est celle-ci : y a-t-il des concepts universels, c'est-à-dire des connaissances portant chacune sur plusieurs choses? et c'est là uniquement une question de fait ; elle se tranche par une immédiate constatation, ou, si l'on veut, un appel au *mot* commun, qui suppose la perception dans les choses de caractères semblables, regardés seuls par l'esprit [2]. Cette première question pourrait déjà être appelée psychologique, puisqu'elle fait appel à l'observation, mais il vaut mieux réserver une telle qualification à celle qui recherche dans le détail, *comment* se fait cette opération de l'esprit qui atteint les caractères semblables seuls, qui les isole

1. On peut considérer comme des points définitivement acquis que le « nominalisme » de Roscelin n'a jamais existé, et que le « conceptualisme » d'Abélard ne diffère pas du réalisme modéré de saint Thomas. (Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* [3], p. 171 *sqq.*, 203 *sqq.* Louvain, 1905.)

2. Il est piquant de trouver dans Taine (*De l'intelligence*, 1re part., liv. I., chap. II., t. I, p. 24 *sqq.* Paris, 1870) les meilleurs arguments qui aient jamais été donnés contre le nominalisme. Il montre, avec sa limpidité ordinaire, et par des arguments tout « positifs » que le mot commun recouvre certainement quelque chose d'autre que des images; quand il refuse énergiquement de voir dans ce quelque chose un « concept » et invoque une « tendance » qui n'explique rien, il est visible qu'il redoute une « concrétisation de l'abstrait ».

dans sa considération, cette « abstraction » : est-ce tendance, attention élective, valeur potentielle d'un substitut, illumination d'une image ? pure affaire de psychologie, sans grand retentissement métaphysique, si l'on n'y met d'avance, à dessein, ce qu'on veut retrouver plus tard[1].

La question métaphysipue est autrement profonde ; étant donné le fait de l'existence de concepts universels abstraits, qu'est-ce que suppose dans les choses cette perception par nous de caractères semblables ? la présence de tels caractères, sans doute ; mais encore? quelle est la raison, le fondement de cette unité dans la pluralité ? serait-ce que tous les « individus semblables » ne sont en réalité que les multiples reflets ou les multiples accidents d'un même être unique[2]? ou qu'ils participent à des types absolus, subsistants ? ou qu'ils sont la réalisation fragmentaire d'une idée unique chez un unique auteur ? Voici seulement la question du réalisme qui se pose. Or, commande-t-elle la suite de l'ontologie et les deux premières parties de la métaphysique spéciale ? Ou n'est-elle pas plutôt l'essor qui emportera l'esprit vers le Créateur ? n'est-ce pas sous un de ses aspects la preuve métaphysique de l'existence de

1. C'est ainsi que le livre de M. Ribot sur *l'Évolution des idées générales* (Paris, 1897) s'adapte, à peu près entièrement, à toute métaphysique que l'on voudra.

2. Cette première hypothèse n'est concevable qu'à la faveur d'une terminologie très imprécise, et c'est ainsi, semble-t-il, que Guillaume de Champeaux fut amené à la soutenir au premier stade de son évolution ; ses autres explications par l'*inexistence* et l'*indifférence*, dont le scotisme hérita, vont logiquement à rejoindre la théorie d'Abélard et de saint Thomas ; ce sont là nuances qui ont leur place dans une étude historique du problème, mais qui ne font que compliquer inutilement une exposition didactique.

Dieu et la théorie de l'exemplarisme? Et la traiter en logique ne va-t-il pas à lui accorder à la fois trop et trop peu de relief?

Supposons donc que la logique, débarrassée de ce qui revient à la psychologie ou à la métaphysique, continue son étude des concepts universels[1]. Après

1. J'ai dit en commençant ce travail que je ne traiterais pas de la place à assigner à la critériologie. Il me faut ici entrer dans quelques détails pour montrer que cette omission est possible et légitime. Il s'agit toujours, dans l'étude logique des universaux, du *concept objectif*, c'est-à-dire du concept considéré non comme l'opération qui aboutit à une « espèce » expresse produite et conservée dans l'intelligence, mais en tant qu'on peut désigner par ce mot l'*objet* auquel se termine le regard de l'esprit durant cette opération. *Objectum, id quod jacet ob oculos*, c'est ce qui est connu, atteint; les objets des concepts universels, ce sont les notes, les caractères qui forment les matériaux sur lesquels l'esprit juge et raisonne. Si l'on demande d'où ces notes sont tirées, il faut répondre : des intuitions sensibles, ce mot étant pris, lui aussi, dans son acception objective, et désignant ce à quoi se termine le regard du sens, externe ou interne. Que si l'on va plus loin et si l'on demande à quoi se termine le regard, si la *chose* a véritablement une existence à soi, ou si elle est une création ou un « moulage », c'est alors, mais alors seulement, qu'il faut opter pour ou contre l'idéalisme. Rien n'empêche, par conséquent, de renvoyer la critériologie à la fin de la psychologie; l'ontologie même garderait un sens avant cette étude : on y est dans le *réel* ; sans doute, le réel n'a pas encore été défini, ou, du moins, on n'a pas encore examiné les objections faites à la conception vulgaire et instinctive de la « chose », mais cela n'est pas plus nécessaire pour parler de substances, de modes, de relations, que pour parler de triangles, ou de phosphore, ou de lépidoptères ; les uns ne sont pas moins réels que les autres, et, comme les premiers, les seconds sont des produits d'abstraction : *le* phosphore n'existe pas, il existe *des* morceaux de phosphore; de même *la* substance n'existe pas, ni même cette substance qui s'appelle *l'*homme, mais il existe *des* hommes, *des* substances, et je les *vois* tout autant que je vois des morceaux de phosphore;

avoir constaté leur existence, elle sera amenée naturellement à traiter des lois de leur *emboîtement*, c'est-à-dire des rapports d'extension et de compréhension, bref des genres et des espèces, Ce sera le cas d'étudier, et il le faut faire tout à loisir, la distinction conceptuelle, tant adéquate (*distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto*) qu'inadéquate (*distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento imperfecto*); celle-ci sera facilement introduite par la considération des mots non strictement univoques (comme ceux qui désignent les concepts universels ordinaires), mais analogues, qui expriment une ressemblance mêlée de dissemblance [1]. Le terrain sera ainsi tout préparé pour l'étude du concept d'être, et l'anomalie qu'il présente, rentrant dans une classe plus générale, sera mieux comprise.

l'abstraction métaphysique est poussée plus loin, voilà tout. En pratique, est-il opportun de différer ainsi le problème critique ? Peut-être cela dépend-il des milieux. D'une façon générale, le mieux, me semble t-il, serait de développer en logique, à l'écart de toute théorie, le contenu de la notion de connaissance, en en disant juste assez pour donner un sens aux mots vérité, évidence, certitude, puis de faire aussitôt, sans attendre la fin de la psychologie, l'examen des objections contre l'objectivisme du bon sens, auquel se tiennent et le péripatétisme et la science positive.

1. Et pour le dire en passant, quelque parti qu'on prenne pour le cas particulier du concept d'être, qu'on l'étudie en logique ou en ontologie, n'est-il pas très regrettable que la question si importante de l'*analogie* soit souvent présentée simplement par manière d'état de question, pour expliquer un mot d'une thèse ? Les élèves y voient une terminologie dont les vicissitudes prouveraient l'arbitraire, et surtout ils ne soupçonnent pas de quel usage est l'analogie dans les raisonnements ; c'est pourtant un des chapitres les plus importants de la méthodologie. Mgr Chollet donne une idée de la fécondité de cette question dans son article *Analogie* du *Dictionnaire de théologie catholique*.

Mais si rien n'empêche de laisser ici l'analogie de l'être, peut-on en donner en ce lieu plus qu'une démonstration *a priori*, tirée de l'extension universelle de ce concept, c'est-à-dire, de ce que, ses différences étant elles-mêmes de l'être, il vérifie la définition de l'analogie? C'est l'argument dit « de transcendance ». Peut-on y joindre, comme font beaucoup d'auteurs, l'argument « de dépendance », qui montre, *a posteriori*, que, de fait, Dieu et la créature, la substance et l'accident, diffèrent dans leur fond même, dans la manière d'exercer l'acte d'être, en sorte qu'on ne peut abstraire de Dieu aucune note (pas même celle d'être) qui ne soit tout imprégnée « d'aséité », de la substance aucune note que ne teinte la « perséité », etc.? C'est l'argument de dépendance ; Suarez, il est vrai, l'utilise de préférence, mais seulement lorsqu'il en vient à traiter *ex professo* de Dieu ou de l'accident : et alors, en effet, rien n'est plus à propos : après avoir montré dans l'accident un être véritable, on ajoute comme correctif et pour diminuer le scandale, qu'il ne mérite le nom d'être que dans un sens *analogue*, que tout son être à lui est de déterminer (secondairement) un autre être, un être au sens plein du mot, une substance[1]. De même, après avoir montré

1. Ce sont les formules scolastiques connues : « accidentis esse est inesse, accidens non tam est ens quam entis, accidens non habet essentiam nisi secundum quid, accidens dat substantiae aliquod esse secundarium... » Ces formules méditées à la lumière de l'analogie dissiperaient la plupart des difficultés que, depuis Descartes, les philosophes ont trouvées dans les « accidents » scolastiques. Les fait-on assez valoir et réagit-on assez contre la conception de l'accident, « fine pellicule » ou « mince couche de peinture, » dont parle Mgr Mercier? *Ontologie* [3], p. 2778 *sqq.* Louvain, 1902.)

en Dieu l'être indépendant, parfait, l'être sans restriction, bref l'Être (*Ipsum Esse*), on montre qu'ici encore il faut réagir contre une nouvelle illusion du langage, que Lui seul mérite pleinement le nom d'être, que la substance créée elle-même n'est un être que par participation et avec restriction, bref, d'une manière *analogue* ; et ici encore, rien n'est plus utile pour faire comprendre, autant que notre intelligence en est capable, l'absolue transcendance de Dieu et l'imperfection radicale de nos manières de parler de Lui. Et, d'autre part, ces applications seules montrent bien la portée ontologique de cette analogie de l'être, que l'étude logique du concept n'avait fait que conclure sans l'utiliser [1]. Mais qui ne voit que l'argument de dépendance suppose admise l'existence des accidents et de l'*Ipsum Esse ?* est-il opportun de faire faire de ces actes de foi provisoires, dans une philosophie qui vise à baser une apologétique ? Puis donc que, comme nous l'avons vu, quelques mots suffisent, dans le traité des concepts universels, pour

1. Une simple indication même de cette utilisation est prématurée. Le R. P. Frick dans son *Ontologia*, qui fait partie de l'excellent *Cursus philosophicus in usum scholarum*, publié par les jésuites allemands, termine sa thèse de l'analogie de l'être par ces quelques lignes du cardinal Franzelin : « Haec vindicatio diversitatis in ipsa *entis* ratione inter Deum, et quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio *pantheismi* cujusque formae. » (Frick, *Ontologia* [3], n. 43, p. 33. Schol. 7, Fribourg en Br., 1904.) C'est pure énigme pour les débutants, et l'on voudrait pouvoir assurer que l'énigme a disparu pour les *relegentes* ; prétend-on, d'ailleurs, donner l'analogie de l'être comme une véritable réfutation du panthéisme (et alors quels panthéistes convaincra-t-elle ?), ou n'est-elle pas simplement une réponse à l'une des principales objections du panthéisme ?

montrer l'anomalie du concept d'être, par des raisons purement logiques, ne serait-il pas sage de s'en contenter en ce lieu?

Une observation semblable trouverait ici sa place au sujet du concept de l'individuation, analogue lui aussi, et, du point de vue logique, à peu près pour les mêmes raisons. Pierre et Paul se ressemblent en ce qu'ils sont tous deux des individus ; d'autre part, c'est par son individuation que chacun diffère de l'autre : voici donc encore un principe de ressemblance qui est en même temps principe de dissemblance, bref une analogie. Quant à la question *ontologique* de l'individuation, elle est l'une des moins facilement abordables avant la métaphysique spéciale. Elle comprend, comme on sait, les deux problèmes de l'individuation *absolue* et de l'individuation *relative*, le premier cherchant le principe *constitutif* de l'individuation d'un être quelconque, le second étudiant le fondement, la raison de possibilité d'une pluralité d'êtres dans une même espèce. Or, Suarez et, après lui, nombre d'auteurs[1] protestent contre ceux qui les veulent résoudre du même coup ; invoquer, dit-il, la *materia signata* (ou l'*haeccéité*) comme principe *constitutif* de l'individuation des substances composées, c'est supposer que l'autre élément constitutif ainsi individué ne l'est pas *de soi*, donc est, de soi, universel ; c'est donc admettre l'universel *a parte rei*. Les thomistes anciens disent généralement, sans distinguer les deux questions : l'individuation a un principe différent dans les substances matérielles et

1. Cf. par exemple Schiffini, *Principia philisophica* [2], n. 361, p. 313, Augustae Taurinorum, 1892.

dans les formes séparées ; dans les premières, c'est la matière, dans les secondes, c'est la forme elle-même ; et cette manière de parler est, nul ne l'ignore, celle de saint Thomas, ainsi que du plus profond de ses commentateurs, Cajétan. Dès lors, force est au professeur d'ontologie de discuter l'individuation par la matière, c'est-à-dire de sortir de l'ontologie. Aussi constate-t-on que cette question laisse dans l'esprit des élèves une idée assez confuse.

Et pourtant n'a-t-elle pas une grande portée ? n'est-elle pas le point le plus délicat du raccord à établir entre l'universel et le singulier, entre l'abstrait et le concret ? ne fournit-elle pas l'occasion la plus favorable d'examiner le reproche sans cesse adressé à la scolastique de « réifier » des concepts ? La forme, dit Aristote, et après lui saint Thomas, ne peut être de soi principe de division, de limitation ; si donc un autre principe, de soi divisible, la matière, ne vient pas permettre la division, la forme réalisée sera un degré d'être posé dans l'existence, et cette réalisation sera nécessairement unique. Suarez, après Alexandre de Halès, juge le principe vrai, de la forme abstraite, telle qu'elle est dans le concept, universalisée, non de la forme concrète qui, dit-il, a dans son entité même, finie comme celle de toute créature, la raison de sa limite et de sa distinction. Qui a raison ? Le fond de cette question, comme de toute question métaphysique, ne serait-il pas à chercher dans cette autre : quel rapport y a-t-il entre la distinction conceptuelle adéquate et la distinction réelle ? pour que l'esprit puisse d'une même chose tirer deux concepts adéquatement distincts, quelle pluralité est requise dans la

chose ? pluralité actuelle, de réalités ou de formalités, ou seulement pluralité virtuelle ?

On le voit, nous sommes ici au sommet d'où se partagent les eaux de trois grands fleuves, le thomisme, le scotisme, le suarézianisme [1]. Or, pour être abordée trop tôt, cette question ne reçoit généralement dans les cours que de maigres développements, à propos des universaux, ou de l'unité transcendantale ; le scotisme en particulier y est assez dédaigneusement écarté, alors que les recherches pénétrantes qu'il a provoquées seraient des plus propres à faire sentir la difficulté du problème [2].

Mais, objectera-t-on, si cette question domine toute la métaphysique, comment trouver qu'on l'aborde trop tôt ? ne convient-il pas, ne *faut-il* pas qu'elle soit traitée au principe même de la métaphysique générale, et avant les diverses parties de la métaphysique spéciale ? La réponse est aisée : l'objection n'a de force

1. Cette troisième dénomination est peu heureuse, je l'avoue ; je la choisis faute de mieux. Il y avait bien avant Suarez des esprits qui, sans tomber dans le nominalisme, trouvaient exagéré le réalisme d'Aristote et de saint Thomas : Alexandre de Halès, Henri de Gand..., peut-être même Hervé de Nédellec et Dominique Soto ; aucun pourtant ne peut être choisi comme représentatif d'une tendance. Suarez peut l'être, tant à cause de la synthèse qu'il a réalisée, que de l'influence qu'il a exercée à l'intérieur et à l'extérieur de son Ordre. On pourrait d'ailleurs considérer encore d'autres courants secondaires, tels le virtualisme de Fonseca, Maurus, etc., et le semi-nominalisme des négateurs de la précision objective, Hurtado, Arriaga, Lossada, etc.

2. Il faut bien convenir que les scotistes en étaient arrivés à une subtilité rebutante. Qui a le courage, aujourd'hui, de lire les innombrables *Tractatus formalitatum* des Vallo, Burlifer, Syrectus, Trombeta... ? L'existence même d'une pareille littérature prouve le danger d'introduire trop tôt la métaphysique.

que si l'on accepte la classification wolffienne des parties de la philosophie. Mais n'est-ce pas elle qui est en question? Si l'on conçoit la métaphysique comme venant après l'étude des êtres matériels, comme traitant des problèmes que cette étude avait laissés de côté ou même n'avait pas soupçonnés, quel inconvénient à y mettre la plupart des questions de *distinctions*, degrés métaphysiques, essence et existence, nature et individuation, nature et personne, relation et son fondement?... Leur difficulté, leur peu d'utilité pour la « physique », l'avantage de ne pas solidariser avec elles les thèses d'importance pratique considérable, où l'accord de tous les scolastiques existe et doit exister, autant de raisons graves, semble-t-il, de remettre ces questions à la place que leur avaient assignée les anciens, après la cosmologie et la psychologie dont elles forment le couronnement, avant la théologie, à laquelle elles sont une naturelle introduction.

Après ces longs développements occasionnés par l'unité, le premier des attributs transcendantaux, je passerai rapidement sur les deux autres, vérité et bonté. Les auteurs de manuels n'imitent pas, et ils ont raison, Suarez qui, conformément à son but, traite dans une même dissertation de la vérité logique et de la vérité ontologique. La première est pure affaire de critériologie ; quant à la seconde, elle n'est qu'une synthèse, fort belle assurément, mais sans fondement comme sans utilité en dehors de la théologie naturelle : elle suppose que les choses sont la création d'un Être tout-puissant, la réalisation d'une « Idée », et conclut que la conformité (essentielle) à

cette idée ne peut leur manquer ; on le voit, c'est une thèse déracinée, qui, en ontologie, a perdu sa vigueur. Le cas de la bonté est à peu près le même ; de plus, aborder cette notion avant l'étude des facultés de tendance chez l'être connaissant, en fonction desquelles elle se définit, c'est un nouvel et bien inutile illogisme.

Nous voici à la seconde partie de l'ontologie, qui traite des divisions de l'être. Des notions de puissance et d'acte — c'est la première de ces divisions — germent, avons-nous dit, deux grandes questions, celle des possibles et celle de l'essence. Mais ces notions elles-mêmes, d'où viennent-elles ? On répète volontiers que la « théorie » de la puissance et de l'acte est la base de l'aristotélisme ; mais quels sont les fondements de cette théorie, et par suite quelle en est la valeur ? simple système, hypothèse probable, conclusion certaine, ou simple constatation d'expérience ? Je dirai plus loin ce qu'il m'en semble ; je constate seulement ici que la réponse n'est pas facile à donner, ni surtout à justifier, à la place traditionnelle qu'on assigne à ces notions ; en fait on ne la donne pas, et on se contente d'aligner des *definitiones* et des *effata*.

La question des possibles est double : 1° qu'est-ce qui constitue l'être possible comme tel, permet de le connaître et d'en parler comme s'il avait déjà un commencement d'existence ? 2° quel est le fondement de cette possibilité ? A la première, on ne fait guère qu'une réponse négative, en rejetant l'hypothèse, inutile et absurde (qui peut-être n'a jamais eu de véritables partisans) d'un *esse diminutum*, créé ou incréé ; on essaie bien une réponse positive en caractérisant

l'être du possible comme un *esse objectivum intelligibile*, mais en vérité cela apporte-t-il grande lumière ? et en somme, quelle lumière est à faire ici ? quand on a dit que le possible se définit et se conçoit en fonction de l'existence qu'il aurait si la puissance idoine le réalisait, tout comme l'être négatif (par exemple la cécité, le trou) se conçoit et se définit par l'être positif, l'acte, dont il est la limite ou l'imperfection, que veut-on de plus et que cherche-t-on ?

Si la question de l'*esse diminutum* touchait déjà à Dieu, seul acte éternel et nécessaire, celle du fondement des possibles est pure affaire de théologie naturelle. A moins, en effet, qu'il ne s'agisse du fondement intrinsèque constitutif, et alors on retomberait dans le problème précédent, on entend bien parler de fondement extrinsèque : prouver qu'il en faut un, que les choses existantes, contingentes, ne peuvent être le fondement ultime, c'est prouver l'existence de Dieu par les « vérités éternelles » ; montrer que ce fondement n'est en Dieu ni la puissance ni la volonté, et décider s'il est l'essence ou l'intelligence, c'est faire dans une de ses parties l'étude de la science divine, c'est traiter de l'exemplarisme divin. Que viennent faire toutes ces notions en ontologie ? Un mot y suffirait pour préciser le concept du pur possible et l'opposer à celui de l'être existant.

Sur la distinction de l'essence et de l'existence, il y aurait à répéter bien des considérations émises plus haut à propos de l'individuation. Une première manière, en effet, d'introduire la question, c'est de constater que nous avons de l'essence et de l'existence des êtres contingents deux concepts adéquatement

distincts, et de rechercher si, à cette distinction de concepts, ne doit pas correspondre une distinction de réalités. Une seconde manière est de partir du concept d'être fini, et de rechercher s'il n'emporte pas nécessairement une composition réelle de puissance et d'acte, si l'être infini (qui, à supposer qu'il existe, est nécessairement unique) n'est pas seul exempt d'une pareille composition ; bref, si nier la distinction réelle entre l'essence et l'existence des créatures, ne va pas à ruiner le fondement même de la théologie naturelle. Cette seconde manière est meilleure, semble-t-il, nécessaire même pour donner à la thèse thomiste toute sa valeur et tout son relief, peut-être aussi pour en montrer le point délicat. L'existence, dit-on, est pure perfection, pur acte ; si donc elle n'est pas reçue, et par suite limitée, elle sera nécessairement infinie. Ce raisonnement, répond Suarez, est vrai de l'existence abstraite, mais non d'une existence concrète, qui est nécessairement limitée, du chef de la cause qui ne peut épuiser sa puissance, et réalise parce qu'elle le veut, un être ayant *tel* degré de perfection et pas davantage, étant *tel* individu et pas tel autre. Qui ne reconnaît ici encore la question des rapports entre l'abstrait et le concret? Mais qui ne reconnaît aussi que nous sommes, sinon en pleine théologie naturelle, du moins dans ses environs immédiats, obligés, pour nous décider, de scruter les concepts d'acte pur, d'infini, de contingence, d'une façon bien autrement profonde qu'on ne peut le faire au début de la philosophie? Qui ne voit le lien très intime de la question avec celle des principaux attributs de Dieu, unité, simplicité, infinité, qui seront,

ou très faciles à établir, ou très difficiles, selon qu'on aura opté pour ou contre la distinction réelle?

Mais, dira-t-on, il n'y a pas que la théologie naturelle qui changera d'aspect et de facilité. La distinction réelle rendra partout de grands services; elle est véritablement une clef qui ouvre la porte de bien des recoins mystérieux, une arme qui tranche bien des nœuds gordiens. La réponse a déjà été faite : les questions qui dépendent de la distinction entre l'essence et l'existence pourront fort bien être réunies et traitées après les questions plus faciles, dont l'étude des faits exige la solution ; elles seront l'occasion d'une synthèse où les résultats précédents seront groupés, coordonnés, éclairés de lumières nouvelles : le *de Ente et Essentia* de saint Thomas serait un modèle du genre.

II

Voici qu'à l'examen la première des trois parties de l'ontologie et la moitié de la seconde se sont comme fondues entre nos mains : à part quelques notions sur l'être et l'individuation, faciles à joindre au traité logique des concepts universels, toutes ces thèses si ardues nous ont paru les unes enlevées sans raison à la théologie naturelle, les autres placées sans utilité avant la cosmologie et la psychologie. Il n'en sera plus tout à fait de même des autres questions de l'ontologie classique ; il me reste à montrer comment elles peuvent être présentées d'une manière naturelle et cohérente et former un ensemble qui soit la con-

clusion de la logique et l'introduction à la philosophie réelle.

Supposons faite l'étude logique des universaux ; un être concret nous apparaît dès lors comme donnant naissance à une série de concepts, dont les objets sont des notes, des caractères ou, comme on dit encore, des « essences ». De ces notes, les unes sont instables, variables, bientôt remplacées par d'autres ; tels l'état de chaleur et de mouvement des corps, les pensées et affections des âmes ; d'autres, au contraire, plus stables, forment comme un fond qui reçoit les précédentes; les premières peuvent varier sans que pour cela l'être ait assez changé — par rapport à notre usage pratique, — pour exiger d'être appelé d'un nom nouveau; si l'une des autres au contraire vient à disparaître à la suite de quelque changement radical et foncier, l'être qui a subi ce changement et présente maintenant un autre groupe de « propriétés » reçoit une dénomination nouvelle; l'hydrogène et l'oxygène deviennent eau, l'aliment ingéré devient lymphe, le corps vivant devient cadavre. Sans préjuger encore la portée ontologique des termes, appelons les premières *notes accidentelles* et les secondes *notes substantielles*. Et parce que non seulement un sujet complet, une substance, mais encore une note, un caractère, couleur, poids, pensée, sentiment... peut être considéré comme formant un être, comme ayant dans le concret une certaine individualité, comme supportant d'autres caractères dont il est le sujet d'attribution, on parlera pour tout être, sujet au sens strict ou large du mot, de caractères essentiels, sans lesquels il ne serait pas ce qu'il est, et de caractères

accidentels dont la disparition le fait devenir autre, mais non *un autre être*; le groupe des caractères essentiels sera appelé, dans un sens différent de celui que nous avons rencontré tout à l'heure, l'*essence* de cet être[1].

De là il n'y aura plus qu'un pas à faire pour caractériser le but et la méthode de la recherche scientifique. Après avoir étudié les caractères d'un être, il s'agit de faire le départ entre les caractères essentiels et les caractères accidentels, de reconnaître leur subordination, de déterminer lesquels suivent toujours, et dans quel rapport, tel caractère donné, bref de retrouver la hiérarchie des êtres, leur classification naturelle en genres et espèces. Ces mots, genres et espèces, avaient déjà un sens, de par le seul fait de l'existence de concepts universels; après la distinction des

1. Cette dualité de signification du mot *essence*, qu'on peut regretter, mais qu'il faut bien accepter comme un fait, doit être soigneusement mise en relief. Elle seule permet de répondre d'une manière satisfaisante à la fameuse question : connaissons-nous les essences des choses? Quand les scolastiques disent que l'objet propre et proportionné de notre intelligence est l'essence des choses sensibles, ils prennent le mot essence dans sa première acception et leur affirmation veut simplement dire que notre intelligence connaît par abstraction, par caractères universels. Quand ils assignent comme *terme* à la recherche scientifique la connaissance de l'essence d'un être, qu'exprime sa définition, ils prennent le second sens, et sont loin de prétendre que le départ entre caractères essentiels et accidentels soit chose facile, ou même qu'il puisse toujours être fait. Aristote, qui pratiquait cette recherche, a essayé d'en donner les règles; ses formules sont très peu précises; Bacon a proposé mieux; les méthodes de Stuart Mill sont peut-être ce que nous pouvons espérer de plus complet. Au reste, si la science positive cherche toujours à déterminer l'essence d'un être, elle a renoncé à la prétention de l'enfermer dans une formule exhaustive.

caractères essentiels et accidentels, ils deviennent des *types*, suivant lesquels les êtres apparaissent constitués; et comme l'expérience nous montre ces types hiérarchisés, du moins dans une certaine mesure, rien n'empêche le savant — tout l'y invite au contraire — d'essayer de reconstruire dans son esprit le plan de la nature, plan exécuté au cours de longs siècles par le jeu lent de forces évolutives, ou bien réalisé d'un coup par le Verbe créateur. Qu'elle s'appelle chimie, physique, géologie, biologie végétale ou animale, psychologie même, la science ne fait pas autre chose.

Cette étude des essences, appendice naturel du traité des universaux, les matériaux en sont épars dans les cours classiques. N'est-ce pas parce qu'on oublie de les réunir que le mot *essence*, au seuil de la Métaphysique, excite aujourd'hui tant de défiance, ou, s'il se fait accepter, laisse dans les esprits tant de vague? On croit peut-être que les progrès étonnants des sciences, et la méthodologie qui les provoque, font éclater les vieux cadres de l'*Organon* aristotélicien : ils les précisent et les complètent, voilà tout.

Jusqu'ici, il s'agissait des concepts (concepts objectifs, ou caractères, notes, essences, comme nous avons dit), non pas sans doute complètement séparés des choses où ils sont réalisés, mais pourtant considérés moins dans leur contenu que dans leurs rapports mutuels en extension et compréhension. Il faut maintenant sortir de la logique et entrer dans la philosophie réelle, étudier les choses elles-mêmes[1].

1. C'est-à-dire les concepts objectifs en tant qu'ils sont réalisés dans les choses. En vérité, on ne saurait trop répéter, tant les

La première constatation à faire est celle de la *pluralité des êtres*; elle est si évidente qu'il ne faut ni en vouloir donner une démonstration stricte, ni s'y arrêter longuement. Il est bon, cependant, de la signaler, et de montrer que Parménide n'a été amené à la nier que pour n'avoir pas su se tirer de l'aporie logique rappelée plus haut, pour avoir voulu assimiler le concept d'être aux autres concepts universels, et en avoir fait un genre. Une manière utile de constater la pluralité des êtres, sera d'en parcourir la série, de ceux du moins qui tombent en quelque manière sous notre expérience, en les rangeant dans l'ordre d'une individualité toujours plus apparente : le « morceau » de corps brut, l'organisme végétal, l'animal, sujet de connaisances et de passions, enfin l'homme, dont l'identité personnelle et la responsabilité morale sont une des données les plus fondamentales de la conscience.

Un second regard sur le monde nous y montre comme le fait le plus saillant, le plus fréquent, le plus obvie, le fait du *changement*. Ici encore, c'est la pleine évidence et il ne faut que constater; et ici encore nous constaterons en hiérarchisant : changements de caractères tout relatifs, comme de distance, à la suite

méprises sont fréquentes, que nul philosophe, pas même le plus objectiviste, ne peut songer à une étude de la chose *en soi*, si, par ce mot, on entend la chose en dehors de la connaissance; c'est pur non-sens; le concept objectif étant l'objet du concept, il est *ce que* je connais, et comme il est dans la chose, à l'état concret, la chose est vraiment *ce que je connais*, et le concept est *ce que j'en connais*. Ces formules bien entendues suppriment tout prétexte d'idéalisme, sans pourtant légitimer aucune concession nominaliste.

de mouvements locaux, changements de déterminations accidentelles encore, mais déjà plus consistantes, comme de qualités sensibles dans les corps, ou de pensées et de dispositions dans les âmes ; changements plus radicaux, plus intimes, plus profonds, que conformément à notre terminologie nous pouvons appeler substantiels, comme les combinaisons chimiques et les phénomènes d'assimilation et de désassimilation vitale. Mais voici qu'un fait quelconque de changement, emprunté à l'une ou à l'autre de ces trois catégories, soulève un problème fort grave. Si les mots ont un sens, changement veut dire qu'un être était d'une façon et qu'il est maintenant d'une autre, qu'il a acquis une détermination qu'il n'avait pas, ou perdu une détermination qu'il avait, ou, ce qui est le cas le plus fréquent, qu'il en a perdu une pour en acquérir une autre. Je dois donc distinguer dans tout être qui change, si un qu'il paraisse d'abord, deux éléments, l'un qui reste, qui subit le changement, qui perd ou reçoit une détermination, l'autre qui est cette détermination même. Or, ce dernier, qu'est-il et d'où vient-il ?

Ce problème, qu'on appelle communément le problème du devenir, commande toute philosophie du réel ; mais nulle part, peut-être, il n'a été mis en plus vigoureux relief et agité avec plus de passion que dans la philosophie grecque ; il est, on peut le dire, la trame sur laquelle se sont élaborés les systèmes de ces subtils penseurs. La recherche de l'élément primordial de toutes choses par les anciens Ioniens est un premier essai de solution, simpliste et superficiel, qui condense peut-être en systèmes scientifiques des

conceptions mythologiques très anciennes. Les pythagoriciens paraissent avoir prétendu le résoudre en composant les choses d'ἄπειρον et de πέρας. Parménide, en tout cas, l'envisage sous la forme la plus nette et la plus aiguë ; et, aussi sereinement qu'il avait nié la pluralité des êtres, il nie le fait du changement, au nom du principe : de rien il ne vient rien. Dans le dilemme qu'il avait posé, l'âge suivant se débat, et déjà se font jour de multiples essais de *mécanisme*, c'est-à-dire de réduction du devenir, à de simples changements de relations spatiales. Platon est trop pénétrant pour ne pas comprendre qu'on ne fait ainsi que reculer la difficulté, et dans les pages célèbres du Timée sur la χώρα, il semble bien qu'on doive voir une exposition, déjà assez nette, en somme, de la théorie qu'Aristote précisera.

Théorie? est-ce bien le mot? ne faudrait-il pas dire simple analyse de l'expérience, et choix d'une terminologie heureuse[1]? Voici, en effet, ce que nous dit le Stagirite : ne cherchez pas d'abord *d'où* vient la détermination ou *forme* nouvelle ; c'est un fait qu'elle vient ; elle vient *dans* un sujet (ὑποκείμενον) préexistant, permanent sous le changement, que j'appelle la cause matérielle, qui ne l'avait pas, mais pouvait la recevoir, l'avait *en puissance passive*; elle est produite *par* un autre être préexistant, qui pouvait la produire, l'avait *en puissance active*, et donc, puisque personne ne

1. Vacherot disait : « Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience. « Puissance et Acte », ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toute chose. » (*Le Nouveau Spiritualisme*, p. 163. Paris, 1884.)

donne que ce qu'il a, la possédait équivalemment ; je l'appelle cause efficiente. L'être nouveau, l'entéléchie, l'acte produit nous apparaît donc entre deux autres êtres, l'un incomplet, indigent, passif, l'autre parfait, abondant, actif. Que si vous me pressez encore de répondre à la question : d'où vient l'être nouveau ? je vous inviterai à le considérer d'un peu plus près ; qu'est-il ? une *détermination*, la détermination d'autre chose (*actus alterius*) ; il est au sujet qu'il affecte, à peu près ce que la forme extérieure d'un corps est à ce corps. N'en faites pas une pure *relation*, car il vous faudrait lui assigner un fondement, — à relation nouvelle, fondement nouveau, — et nous serions au rouet. Mais n'en faites pas non plus un *être* au sens plein que nous donnons communément à ce mot, et qui équivaut, en somme, à *sujet* ; laissez-lui plutôt le nom de détermination ou de forme, et remarquez qu'une telle réalité n'est pas le terme d'une effection proprement dite, qu'on ne produit pas de toutes pièces une forme, pour l'unir ensuite à une matière, mais qu'on fait prendre à la matière telle forme, et que le terme de l'action est, par conséquent, la matière pourvue d'une nouvelle forme[1]. Enfin, s'il vous faut absolument une formule pour répondre à la question *ex quo* (d'où vient la détermination ?), dites : elle a été non pas produite, mais *éduite* de la potentialité de la matière, formule qui n'ajoute rien à ce que nous

1. C'est l'adage scolastique : Forma non fit, sed confit ; id quod fit est compositum. (Cf. Saint Thomas, *Quaest. disput. de Potentia*, q. 3, a. 8.) Le lecteur comprend qu'il ne s'agit pas ici de l'âme humaine, forme spirituelle, c'est-à-dire intrinsèquement indépendante de la matière.

savions, mais qui a le grand mérite de fixer le résultat de notre analyse et de réprimer notre tendance à tout ramener à des sujets, au risque de priver de réalité les pures déterminations, et donc de rendre le devenir inintelligible[1].

Est-il besoin de faire remarquer que cette explication, ou plutôt cette analyse du devenir par le dualisme du sujet et de la forme, s'applique à tout changement, substantiel ou accidentel, en d'autres termes commande à la fois les deux grandes questions des accidents et des formes substantielles? Que s'il semble à quelques-uns que l'existence même de changements radicaux, atteignant le fond de l'être, bref substantiels, exige, pour être admise, une connaissance plus complète du monde matériel, de la cosmologie, rien n'empêche de laisser pour le moment la seconde de ces applications. Il y a, tout au moins, des changements accidentels, puisqu'il y a des changements; il faut donc admettre des substances et des accidents. Le mieux serait peut-être de montrer, en traitant le fait du devenir, le point d'insertion des deux thèses, et de ne développer ici que la première. L'analogie de l'être en tant que ce mot est dit de la substance et de l'accident trouvera ici naturellement sa place; elle ressortira d'autant mieux qu'on distinguera acci-

1. Les longues pages que M. Bergson, dans le dernier chapitre de son *Evolution créatrice*, consacre à la « Philosophie des formes », laissent douter qu'il l'ait bien comprise et font regretter qu'il n'ait pas tenu compte des précisions qu'y ont apportées les scolastique du moyen âge. Au reste, la théorie déconcertante qu'il lui substitue et qui fait du devenir l'être même est, pour qui ne veut pas se nourrir uniquement de métaphores, une invitation à reprendre quelqu'une des solutions qu'il écarte.

dents absolus et relatifs ; l'étude de cet être insaisissable, très réel pourtant (ce n'est pas notre esprit qui le crée, bien que ce soit lui qui le dégage) qui s'appelle la relation, sera très apte à faire apprécier l'amplitude de la gamme des êtres.

Du reste, ce chapitre de la substance et de l'accident ne devra pas être long. L'existence de ces deux sortes de réalités est une simple application de l'analyse du devenir : voir des êtres qui changent, c'est voir des sujets qui perdent ou reçoivent des déterminations subjectées en eux ; il y a donc des substances et des accidents. On chercherait en vain chez les scolastiques antérieurs au XIXe siècle une preuve de leur existence : ils ne posaient même pas la question, et ils avaient raison [1].

1. Descartes lui-même n'a pas l'idée de nier les accidents. Qu'il les appelle *modes* ou *façons*, qu'il admette entre eux et la substance une distinction modale intermédiaire entre la distinction conceptuelle et la distinction réelle, réservant cette dernière au cas de deux substances (cf. surtout *Principia Philosophiae*, pars Ia, n. 56. 57, 60, 61, 62. Adam et Tannery, *Œuvres*, t. VIII, p. 26, *sqq.*) c'est là une terminologie acceptable en somme, et Schiffini montre très bien qu'on peut, en restant dans la tradition, donner à tout accident le nom de *mode* (*Principia philosophica* 2, n. 528, p. 547 *sqq.*, Augustae Taurinorum, 1892). C'est seulement dans sa théorie des espèces eucharistiques (*Quatrièmes réponses aux objections*, Réponses aux choses qui peuvent arrêter les théologiens, *op. cit.*, t. IX, p. 190 *sqq.*) que Descartes laisse voir qu'il n'accorde pas assez d'être aux accidents. Il est curieux de constater quels inconvénients a parfois l'habitude de la polémique : vouloir s'acharner à prouver l'existence de la substance à nos contemporains plus ou moins teintés d'idéalisme, c'est donner des coups d'épée dans l'eau, si on ne suppose pas leurs thèses critériologiques réfutées ; et si on suppose cette réfutation faite, c'est enfoncer une porte ouverte, l'existence d'accidents (objectifs) sans substances, de déterminations sans choses déterminées, étant

Sur la substance considérée séparément, il y aura peu à dire, si l'on ne veut entrer dans la difficile question de la personnalité qui serait mieux à sa place soit en psychologie, soit en théologie. Quant aux accidents, le principal est de se mesurer avec la difficulté qu'il y a à les étreindre, de scruter les formules traditionnelles, plus riches qu'elles ne paraissent. *Accidentis esse est inesse, accidens non tam est ens quam entis...* ; peut-être est-il bon, suivant l'usage, d'amorcer la question de la séparabilité des accidents[1] ; enfin on devra les classer et traiter spécialement de ceux qui ne supposent pas la matière, c'est-à-dire de la qualité et de la relation ; mais, il faut bien l'avouer, sur ces points les difficultés ne commencent guère qu'avec les cas particuliers, en sorte que la théorie générale pourra être fort courte[2].

Revenons au fait du devenir, et regardons maintenant la détermination nouvelle dans son rapport, non plus avec le sujet où il est reçu, mais avec l'agent

conception totalement dépourvue de sens. Au reste, le point central de la question n'est pas toujours assez mis en lumière : la substance (corporelle) n'est pas conclue, affirmée derrière des accidents seuls perçus, elle est le terme d'une dissociation que fait l'esprit dans le *tout* de l'intuition sensible ; l'accident ne peut pas plus être perçu séparément, terminer à lui seul le regard du sens, qu'il ne peut exister seul. Le Cardinal Mercier a beaucoup insisté sur ce point dans son *Ontologie*. (3e édition, p. 268 *sqq*. Louvain, 1902)

1. Pourvu qu'on y garde la réserve voulue, et qu'on se contente de montrer que les adversaires ne prouvent pas *avec évidence* l'*absolue* impossibilité de cette séparation.

2. En particulier, la fameuse question des *modes physiques* serait ici prématurée ; qu'on attende l'étude spéciale de l'action, de l'union, du mouvement pour se demander si ces diverses déterminations sont de pures relations!

dont il est l'effet. C'est la question de la cause efficiente, qu'il serait bon de traiter plus complètement qu'on ne fait d'habitude. On pourrait étudier non seulement l'origine de la notion de cause et le principe de causalité — ce n'est guère là qu'une introduction « apologétique » — mais encore les grandes lois de la causalité, toutes en germe dans cette formule : la cause doit posséder, avant l'action, tout ce qu'il y aura de perfection dans l'effet, lois qui permettront d'entrevoir déjà à l'extrémité de toute chaîne de causes, ou même de tout fait de causalité, une cause première, moteur immobile, acte pur ; mais les méthodes générales de recherche des causes ; mais les différentes espèces de causalités ; mais la coordination et la subordination des causes. A ce traité de la cause efficiente se ramène aisément l'étude des causes finale et exemplaire. Enfin rien n'empêchera de terminer par une synthèse de cette théorie de la puissance et de l'acte dont tout ce qui précède n'aura été qu'une série d'applications, et qui trouvera son expression dans l'adage, évident à qui sait l'entendre, et d'une portée ontologique immense : l'acte prime la puissance.

III

Nous voici au terme de notre examen critique. Dans les questions qui composent aujourd'hui l'ontologie, nous avons reconnu trois groupes : les unes se rattachent directement à la logique, d'autres appartiennent à la théologie naturelle, d'autres enfin forment une véritable introduction à la philosophie réelle. Et

maintenant, revenons à l'histoire, au passé ; ouvrons ces commentaires ou ces cours qui, au début du XVII° siècle, résumaient de longs siècles d'élaboration pédagogique : il se trouve que la réforme proposée est, dans ses grandes lignes, un simple retour à ce qui se pratiquait alors : la logique traitait des universaux dans leurs rapports mutuels ; la physique s'ouvrait par l'étude du devenir, c'est-à-dire la théorie des causes [1] ; à la métaphysique étaient réservées les généralisations les plus ardues. Mais ce qui vaut encore mieux que la fidélité au passé, l'ordre proposé garde du péripatétisme le caractère essentiellement objectif et positif qui en est la sève. Après que la logique a indiqué les procédés, on aborde le réel ; et là les questions naissent de l'expérience, les solutions sont celles que suggèrent les faits ; le philosophe y reste constamment en contact avec le concret, il n'a pas à faire effort pour trouver des exemples ou des applications. Il y a là, on l'avouera, un sérieux avantage que n'assuraient pas les spéculations sur l'*ens ut sic*, sur les possibles, sur l'essence, sur l'individuation, dont on avait embroussaillé les abords de la philosophie réelle.

Cette réduction de l'ontologie aurait encore un très sérieux avantage ; il nous faut, pour l'exposer, descendre dans quelques détails pratiques touchant

1. D'après le sens reçu du mot, est métaphysique tout ce qui est immatériel, soit *negative*, soit *praecisive* ; les concepts du devenir et des causes sont dans ce dernier cas, mais leur étude était jugée nécessaire pour aborder la physique, et faite exclusivement sur des exemples matériels ; la généralisation n'offrait d'ailleurs aucune difficulté.

l'organisation des études philosophiques. Les anciens (j'entends jusqu'au XVIIe siècle) tenaient beaucoup à ce qu'une année entière fût consacrée à la logique ; là même où le cours complet se terminait en deux ans, cette disposition était ordinaire. Ils pensaient, non sans raison, qu'on ne passe pas impunément trop vite sur les débuts, qu'il faut laisser à l'élève le temps de s'initier à la terminologie et à la méthode, de façon à en acquérir non seulement la connaissance approfondie, mais encore l'usage facile[1]. Tout en accordant le principe, on peut trouver que cette mesure faite à la logique est trop large, étant donné qu'aujourd'hui il y a tant de choses à apprendre. Et pourtant, voir en courant, au début d'une année, la logique toute entière, c'est s'exposer à ce qu'il n'en reste aucun fruit sérieux. Pourquoi, dès lors, ne pas échelonner les cours de logique au long de la première année, en les accompagnant de nombreux cours scientifiques? Les mathématiques sont de la logique en action, une logique bien autrement utile que les *Barbara* et les *Baralipton*, ou que les multiples divisions et subdivisions de la *suppositio terminorum*. Les sciences de la nature, physique, chimie,

1. On sait quel rôle jouait autrefois l'argumentation en forme syllogistique ; les répétitions privées et publiques, les épreuves d'examen se faisaient à peu près exclusivement dans ce cadre rigide ; c'était donc l'exercice scolaire par excellence et il y avait déshonneur égal à ne pas trouver une *distinction* qui fît passer au travers des mailles du filet ou une *subsomption* qui permît de prolonger l'attaque ; les programmes des universités y consacraient en général deux heures et plus chaque jour. On comprend qu'il fallait à ce « sport » un entraînement sérieux : c'était une des tâches importantes de la première année.

biologie, sont, tout le monde l'accorde, nécessaires au philosophe, mais on attend d'ordinaire, pour y initier, qu'on ait commencé la philosophie naturelle, alors que celle-ci en devrait utiliser et synthétiser les résultats; la réduction de l'ontologie ferait un vide qui serait utilement comblé par des matières empruntées à ces sciences. Leur donner une part large, très large, c'est rester dans la vraie tradition péripatéticienne, faussée par les discuteurs des XIVe et XVe siècles, et incomplètement retrouvée par les savants philosophes du XVIIe, c'est aussi faire droit à ce qu'a de bon la tendance positiviste de notre temps, c'est enfin préparer une solide apologétique ; toute modification qui y aidera doit donc être la bienvenue [1].

1. J'ai dit plus haut que les anciens scolastiques estimaient nécessaire comme introduction à la physique la théorie du devenir et des causes. On sait qu'ils divisaient la physique en deux parties, physique générale et physique spéciale ; la première correspondait à peu près à ce que nous appelons aujourd'hui cosmologie, la seconde à nos « sciences », physique, chimie, biologie et à la psychologie. Ils commençaient par la physique générale, et, de ce chef, la physique spéciale prenait des allures de science déductive, où l'on appliquait des principes sur le mouvement, la matière, l'espace, etc. C'était là, assurément, une grave erreur de tactique, peut-être l'erreur capitale qui a stérilisé leur activité scientifique et qui, à partir du XVIIe siècle, malgré les efforts louables de quelques-uns, a isolé les scolastiques du reste des penseurs. D'où venait-elle ? Tout simplement, ce semble, de l'ordre des traités d'Aristote, le recueil appelé φυσικὴ ἀκρόασις étant placé aussitôt après l'*Organon*, alors que son contenu le rapproche bien plutôt de la métaphysique ; il n'est d'aucun secours pour l'étude monographique des êtres matériels. On a déjà partiellement corrigé cette erreur dans l'enseignement scolastique ; il serait très désirable qu'on la rejetât complètement, qu'aussitôt après la logique, on traitât (avec l'ampleur que le temps permet

On se rappelle qu'un des facteurs les plus puissants de l'ontologie avait été l'esprit de synthèse et de déduction, cette tendance instinctive de l'homme qui sait, qui a vaincu les obstacles, à faire marcher les autres par une voie douce et facile. Nul doute que l'esprit de synthèse ne soit la fine fleur de l'intelligence, la meilleure marque de sa puissance et le principal agent des joies qu'elle procure. Mais encore ne faut-il pas lui donner trop tôt libre carrière, et commencer à reconstruire le réel avant d'être arrivé, dans la décomposition, aux éléments ultimes. Avant de me montrer à fabriquer du concret, en adjoignant à la note d'être une note différentielle, en ajoutant

d'y donner) la « physique spéciale » au sens ancien du mot, y compris la psychologie descriptive, et que seulement alors on abordât la « philosophie naturelle ». Selon un plan idéal, un cours de trois ans pourrait être ainsi distribué : première année : logique, mathématiques et chimie; deuxième année : physique, biologie et psychologie « positive » ; troisième année : cosmologie, psychologie rationnelle, théologie naturelle et morale. La théorie du devenir et des causes ouvrirait cette dernière année, qui correspondrait, en somme, à peu de chose près, à la « métaphysique » d'autrefois; l'étudiant de première année redeviendrait le « logicus », l'étudiant de seconde année, le « naturalis », et l'étudiant de troisième année, le « metaphysicus » de jadis. La seconde année serait encore bien chargée, même au point de vue strictement philosophique : valeur des hypothèses de la physique, étude du mouvement et de la masse, question de la vie, de l'évolution, de la perception, phénomènes psychiques normaux et anormaux, etc. Mais ce n'est là qu'un idéal. En réalité, pour satisfaire à d'autres exigences, il semble plus avantageux de laisser en première année une part de métaphysique générale (théorie du devenir et des causes ; de son vrai nom : Introduction à la Philosophie réelle), et en seconde année la cosmologie et la psychologie rationnelle ; il reste ainsi du temps en troisième année pour permettre une synthèse générale, et aussi pour introduire l'Histoire de la Philosophie.

au fond substantiel de multiples accidents, qualités, facultés et opérations, quantité, relations, en individuant cette essence, en l'immergeant dans l'existence, avant de me montrer la puissance d'où jaillira l'acte, le possible qui deviendra l'actuel, la cause d'où viendra l'effet, le nécessaire qui produira le contingent, faites-moi voir, de grâce, comment être et mode différentiel, substance et accident, nature et individuation, essence et existence, sont d'authentiques produits de la décomposition du concret et du concret sensible, comment l'existence du nécessaire est garantie par celle du contingent, la réalité de la cause par celle de l'effet ! Et gardez-vous d'abréger cette descente dans les profondeurs de l'être, ou, pour garder la comparaison plus obvie, cette ascension vers les sommets les plus élevés de l'abstraction, car ce serait enlever à la synthèse et son charme reposant et son utilité féconde. Il faut avoir connu l'obstacle pour remarquer combien la pente est douce et le chemin aisé, La *Métaphysique* d'Aristote ou la *Somme* de saint Thomas prennent une autre saveur quand on les lit après un long séjour dans le domaine technique et rigoureusement scientifique; et la formation qu'on en retire est aussi d'une autre solidité [1].

1. Qu'on veuille bien ne pas voir dans ces paroles plus qu'elles ne disent. Il est très vrai, comme le fait remarquer M. Gutberlet (*Allgemeine Metaphysik* [3], p. 1, n. 2, Munster, 1897), que la métaphysique a ce privilège de pouvoir être comprise sans des notions bien complètes de science positive, sans même autre bagage que la connaissance des faits les plus obvies ; comme Newton pouvait lire la loi de l'attraction dans la chute d'une pomme, le métaphysicien peut faire l'analyse du devenir, retrouver les caractéristiques de l'accident, les lois de la causalité, à plus forte raison étudier les concepts de l'être, de l'individu, du possible,

Si ces réflexions avaient pour résultat de faire poser quelques questions, de provoquer divers échanges d'idées, de suggérer certains essais pratiques, elles auraient atteint leur but. Il est bon de tenir à la tradition ; mais outre que la tradition est chose essentiellement vivante, qui s'adapte et se modifie, il faut parfois contrôler et vérifier les origines d'une prétendue tradition. Nous sommes aujourd'hui les témoins émerveillés d'une rénovation des études théologiques et exégétiques, que certains excès condamnables et condamnés n'empêchent pas d'être infiniment glorieuse et salutaire à l'Église ; il serait temps que la philosophie, qui a plus souffert, et depuis plus longtemps, achevât de reconquérir la méthode qui lui assurera une vitalité puissante et lui permettra d'accomplir sa mission, c'est-à-dire de faire servir les sciences à la Science, de conduire les esprits des vérités partielles et fragmentaires à la Vérité intégrale, parfaite, pour tout dire, à la Vie.

de l'essence, dans une feuille d'arbre qui frissonne, ou une pensée qui traverse le champ de la conscience ; il le peut, mais il ne le fera pas, ou du moins ses formules et ses lois auront je ne sais quoi de sec, d'étriqué, de vague même et d'artificiel qui accusera la pauvreté de son expérience. Qu'il commence par mieux explorer le réel, par vivre davantage dans le concret, usant pour cela de cette métaphysique du bon sens qui est le partage de tout homme et qui ne s'apprend pas dans les livres ; ensuite, qu'il reprenne cette métaphysique pour l'épurer, la développer, l'enrichir. Alors il ne sera plus le grand incompris ou le visionnaire qu'on se plaît à dépeindre, au grand détriment de celui dont on s'écarte et de ceux qui prétendent se passer de lui.

APPENDICE

Quelques mots sur l'état actuel de la question

Quand parut l'étude qui précède, plusieurs Revues en parlèrent favorablement et la *Scuola cattolica* de Milan lui fit même l'honneur d'une longue et très sympathique recension (4e série, vol. XV, février 1909, p. 249 sqq.) On s'y déclarait pleinement convaincu de l'opportunité de la mesure proposée; on signalait une omission que nous nous empressons de réparer. Parmi les auteurs qui ont senti et déclaré l'inopportunité de la réforme wolffienne, il convenait de mentionner, à une place d'honneur, le fondateur de l'Institut supérieur de Louvain, Mgr Mercier, aujourd'hui Cardinal-archevêque de Malines. Dans la Préface de sa *Logique* (4e édition, 1905), l'éminent auteur écrivait que, selon lui, pour qui veut rester fidèle à l'esprit péripatéticien, donc aller du plus concret au plus abstrait, l'ordre d'enseignement doit être celui-ci : Introduction à la Philosophie, Cosmologie, Psychologie, Critériologie, Ontologie, Théodicée, Logique, Morale, Histoire de la Philosophie. Et c'est là à peu près l'ordre suivi à l'Institut de Louvain, où l'on s'en trouve bien. Pour la place de la Logique et de la Critériologie, nous demanderions la

permission de discuter, et nous avouons n'avoir pas encore trouvé à l'heure présente de solution qui nous satisfasse pleinement. Mais nous voulons seulement constater ici la place assignée à l'Ontologie.

Une autre initiative intéressante, dans un sens analogue, est celle du R. P. Dom Gredt, Professeur au Collège Saint-Anselme de Rome. Dans ses *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (editio altera 1909-1912, Friburgi), il replace la Métaphysique à la fin, immédiatement avant la Morale, et voici le plan qu'il y suit. A. Métaphysique générale : de l'être immatériel en général [1]. Première partie : l'être considéré en soi, sa nature, ses propriétés, le principe de contradiction, la division en acte et puissance (c'est donc la moitié de l' « Ontologie », mais l'auteur n'emploie pas ce nom). Seconde partie : l'être considéré en tant qu'il est reproduit dans l'intelligence humaine, ou la vérité logique humaine, sa nature, son existence (c'est toute la Critériologie). B. Métaphysique spéciale. Première partie : l'être immatériel créé, sa nature potentielle, la division en dix prédicaments, les quatre causes (seconde moitié de l' « Ontologie »). Seconde partie : l'être immatériel incréé, Dieu.

Le R. P. Gredt n'a-t-il pas été trop loin dans sa réforme ? n'a-t-il pas dépassé et la tradition péripatéticienne, et les exigences de l'enseignement ? Nous ne parlons pas de la place assignée à la Critériologie ; elle peut assurément se justifier à l'un et l'autre point

1. Il s'agit bien entendu de l'être immatériel *par abstraction*, c'est-à-dire de ce qui *ne requiert pas* la matière. Ce sens subsiste dans la première partie de la Métaphysique spéciale.

de vue [1]. Mais certaines notions mises par lui en Métaphysique ne sont-elles pas nécessaires pour la Philosophie naturelle? N'est-ce pas le cas du traité des causes? Et de fait Aristote ne le développe-t-il pas dès la Physique assez complètement déjà? Mais si la réforme est ici exagérée, c'est bien un signe qu'elle a paru tout à fait nécessaire.

Il ne serait pas à propos de parler des adhésions très chaudes qui nous sont arrivées de collègues dans l'enseignement (tous s'accordent à déplorer la place accordée aujourd'hui à l'Ontologie, et pour les mêmes raisons que nous: les élèves n'y sont pas préparés, ils en profitent peu et parfois prennent en dégoût la Métaphysique). Signalons seulement quelques échanges d'idées récents et qui ont été rendus publics.

En 1911, le R. P. Audin, des Pères du Sacré-Cœur de Bétharam, auteur d'un manuel de Philosophie scolastique [2], donnait à la *Revue thomiste* (p. 617-627) un article intitulé : *De la méthode dans l'enseignement de la philosophie scolastique*. Après s'être référé explicitement à notre travail, qui avait été l'origine de ses recherches, il posait à nouveau le problème et proposait un plan dans lequel, selon l'usage ancien, la Métaphysique serait couronnée par une « Philosophie première », traitant de l'être transcendantal et de Dieu. Voici quelques autres particularités de ce plan. La Logique garde sa place au seuil de la Philosophie, mais la Critériologie est renvoyée ou à la

1. On peut estimer que la substance de la Critériologie est donnée, très succinctement, c'est vrai, par le Philosophe dans le IVe livre de la Métaphysique, à propos du principe de contradiction.

2. Compendium philosophiae scholasticæ, Beyrouth, 1909.

Psychologie ou après elle. La Métaphysique est divisée en Cosmologie, Psychologie et Philosophie première. La Cosmologie traite, en trois sections, de la division et de l'unité (division numérique des êtres), des causes (rapports de dépendance), de la double composition de substance et d'accidents, de matière et de forme. La Psychologie est divisée en deux parties, l'une empirique et descriptive, l'autre rationnelle. Enfin la Philosophie première, comme il a été dit, traite de l'être transcendantal et de Dieu.

Les trois sections de la Cosmologie du R. P. Audin contiennent, à peu près, les questions que nous avons souhaité voir grouper au début de la Philosophie réelle, à la place de l'ancienne Ontologie; on y ajoute seulement la théorie complète de la matière et de la forme. N'est-ce pas un peu trop réduire l'ancienne « Cosmologie » ? N'y faut-il pas garder une place aux questions de la quantité, de l'espace, du temps, du mouvement? Sans que nous prétendions trop insister sur cette critique, il nous semble qu'ici encore la réforme a été étendue au delà du nécessaire.

Il y a quelques mois paraissait la Critériologie du R. P. Jeannière, S. J., Professeur au Scolasticat de Jersey. L'auteur se déclarait pleinement d'accord avec nous pour la place à donner à l'Ontologie et se rangeait à l'avis du Cardinal Mercier pour l'ordre général à suivre dans l'enseignement de la Philosophie (*Criteriologia*, Paris 1912, p. 219).

Enfin plus récemment encore, en octobre 1912[1], les *Études* publiaient un nouvel article sur la question :

1. T. 133, p. 237-252.

Un programme d'Ontologie, par le R. P. Anglade, S. J., Professeur au Scolasticat de Shambaganoor (Mission française du Maduré, Inde anglaise). Encore un homme du métier, qui a expérimenté les difficultés que suscite l'Ontologie, et essayé d'y remédier par une nouvelle ordonnance des matières. L'originalité de sa tentative consiste en ce que, pour ne pas effectuer un changement trop considérable exigeant au préalable une entente des collègues et une approbation officielle des Supérieurs, il tente un nouveau groupement des questions *au sein même de l'Ontologie*, s'efforçant d'y aller du plus connu au moins connu, du concret à l'abstrait.

Voici le plan proposé. Première partie : Les Êtres. Première section : Les êtres considérés au point de vue statique. On constate d'abord le fait de la distinction numérique des êtres dans le champ même de l'expérience; ce fait donne naissance à des concepts généraux qu'il faut étudier : unité, identité, similitude, distinction, précision, multitude, nombre ; il y a d'ailleurs des degrés divers à considérer dans l'unité et la distinction. On peut examiner ici l'aspect ontologique de la question des universaux. Enfin reste à diviser les êtres en catégories, à étudier la substance, l'accident, la simple relation. Seconde section : Les êtres au point de vue dynamique. Ici encore un grand fait domine tout, celui du changement ; il en faut instituer une analyse exacte. Parmi les problèmes qu'il soulève, et qui constituent presque toute la Philosophie, trois surtout ressortissent à l'Ontologie : nature des possibles, question de la causalité, rapports de l'être contingent

à l'être nécessaire (étude des concepts de fini, infini, composé, simple,...). — Seconde partie : L'Être. Première section : Les propriétés fondamentales de l'être : unité, vérité, bonté, beauté. Seconde section : La notion d'être ; son unité, son degré d'abstraction par rapport aux différences, la nature de son attribution aux différents êtres (analogie)[1].

Cette division est justifiée au cours de l'article par des réflexions très judicieuses qui témoignent d'une réflexion fort personnelle et très loyale sur les problèmes de la Métaphysique. L'essai nous a intéressé d'autant plus que, depuis la publication du travail reproduit ici, nous en avions tenté un semblable et précisément pour la même raison d'ordre pratique, la difficulté de faire accepter une initiative allant à modifier une organisation d'ensemble. Voici le plan auquel nous nous étions arrêtés et qui à l'expérience nous a paru pratique. On nous permettra de le développer avec quelque ampleur, encore qu'il se rapproche fort, sur certains points, de celui du R. P. Anglade.

1. Ces pages étaient écrites quand la Revue de Mgr Elie Blanc, *La Pensée contemporaine*, a publié un article intitulé : De l'organisation des sciences philosophiques et de leur ordre dans l'enseignement (numéro de décembre 1912, p. 201-214). L'auteur, qui nous fait l'honneur de discuter notre thèse, verra qu'avant même d'avoir pu profiter de ses remarques, nous nous étions déjà proposé la plupart d'entre elles et y avions satisfait. Comme il le dit lui-même, « la différence de son opinion d'avec la nôtre est plus apparente que réelle » (P. 214) ; ou, si elle a quelque réalité, elle porte sur ce seul point : nous croyons possible, et avantageux, de traiter les deux premières parties de la Philosophie réelle, Cosmologie et Psychologie (à la réserve de quelques rares questions qui peuvent fort bien se remettre), avant d'étudier les problèmes les plus ardus de l'actuelle Ontologie.

Nous partageons la Métaphysique générale en quatre parties; les deux premières constituent ce que, au cours de l'article ci-dessus, nous avons appelé *Introduction à la Philosophie réelle* et que nous considérons comme devant suivre immédiatement la Logique; les deux autres au contraire pourraient sans inconvénient, voire avec un sérieux avantage, reprendre leur place d'autrefois, entre la Psychologie et la Théologie naturelle.

La première partie traite des causes intrinsèques des êtres, c'est-à-dire de leurs parties constitutives incontestablement réelles. Un premier groupe de thèses d'introduction, rendues nécessaires par la vogue de certains systèmes contemporains, établit : 1° que la réalité sensible extérieure à nous n'est pas un continu que l'esprit morcelle, mais un ensemble d'êtres ayant chacun son autonomie relative; ici on peut déjà signaler et résoudre la difficulté que Parménide faisait au pluralisme : l'être est un, car à l'être on ne saurait rien ajouter, toute différence étant encore de l'être; ce sera un premier aperçu de la question de l'analogie; 2° que ces êtres sont soumis au changement, et que tout changement suppose, au sein de l'être qui change, une composition d'élément persistant et d'élément adventice; cette thèse qui domine toute la métaphysique, n'est généralement pas assez mise en relief; elle donne l'occasion d'examiner quatre grands systèmes : celui de Parménide-Spinoza qui réduit le changement à une pure apparence, et supprime l'élément adventice; celui d'Héraclite-Bergson qui absorbe tout dans le devenir, fait de lui la réalité unique, et supprime le substrat;

celui de Démocrite-Descartes qui n'admet de nouveau que des relations et prétend expliquer tout par des différences dans le groupement des éléments et dans la distribution du mouvement ; enfin celui d'Aristote et des Scolastiques qui respecte l'interprétation du sens commun et admet la dualité des éléments dans l'être mobile ; — 3° que les êtres soumis au changement ne sont pas pour autant engagés dans une variabilité indéfinie, qui rendrait le monde inintelligible, mais que les individus, à travers leurs modifications, se montrent répartis en groupes spécifiques et génériques, hiérarchiquement ordonnés.

Ces préliminaires posés, il est aisé de tirer du fait évident qu'il y a des changements « superficiels », laissant l'être dans son espèce, la distinction entre la substance et les accidents. De ces deux éléments, l'accident est vraiment le seul mystérieux, celui dont on se demande si même il mérite le nom d'être, s'il est bien une *entité*. Aussi est-il opportun de traiter à son sujet, et réduite à ce cas seulement, l'analogie de l'être[1]. La thèse apologétique de la séparabilité des accidents trouve également en ce lieu une place naturelle. Puis on considérera successivement la substance et les divers accidents, en particulier la relation ; cette étude doit être faite brièvement, sans insister sur les applications spéciales qui relèvent plutôt de telle ou telle question de Philosophie réelle ; il s'agit surtout ici de donner les simples notions qui jadis

1. Suarez fait ainsi. Il prouve au début de sa métaphysique l'unité imparfaite du concept d'être (Disp. II), puis établit séparément son analogie à propos de Dieu (Disp. XXVIII, S. 3) et à propos de l'accident (Disp. XXXII, S. 2).

avaient été introduites dans le traité des catégories. En terminant cette première partie, il est bon de montrer que la question des causes intrinsèques des êtres n'a pas été épuisée : il faudra la reprendre à l'occasion des êtres corporels et examiner s'ils ne sont pas soumis à des changements profonds, « substantiels », et donc s'ils ne sont pas, dans leur substance même, composés de deux principes, d'une matière première et d'une forme substantielle. Ce sera l'un des problèmes de la Cosmologie[1].

La seconde partie étudie les causes extrinsèques des êtres. Le fait du changement pose en effet un second groupe de questions : qui en est l'auteur? quel en est le but? Les réponses amènent à considérer successivement la cause efficiente et la cause finale. La cause efficiente demanderait une étude plus ample qu'on ne la fait d'ordinaire ; un premier article pourrait traiter du principe de causalité : origine et valeur de la notion de cause, puis du principe lui-même, ses diverses formules, et, à leur occasion, les notions fort importantes de contingence et de nécessité, de participation et de plénitude, de dépendance dans l'être et d'absolue suffisance : on prépare là, et très immédiatement, les preuves de l'existence de Dieu, qui obligeront à reprendre, pour le traiter plus à fond, ce difficile et important sujet. Un second article indiquera, autant que le comporte une étude élémentaire,

1. A en croire M. J. Lemaire (*L'objet de la Cosmologie*, Revue néo-scolastique 1912, p. 536 *sqq.*), il conviendrait même d'attendre pour traiter la question de la constitution du corps, jusqu'à cette Métaphysique générale qui doit couronner toute la Philosophie. Et les motifs qu'il présente ne sont pas négligeables.

la nature et les lois de la causalité ; la grande loi est que la cause, en tant que cause, ne s'appauvrit pas, ne change pas : scandale pour notre esprit immergé dans la matière (la causalité matérielle est soumise à la loi de la réaction égale à l'action), mais vérité certaine pour qui ne veut pas supprimer l'apparition d'une entité nouvelle, qui caractérise toute causalité. — La cause finale offre moins de difficulté et a d'ailleurs une importance plus restreinte ; deux questions surtout sont à traiter : celle du principe de finalité, considéré comme principe analytique, démontrable *a priori*[1], et celle de la nature de la causalité finale.

Il sera fort utile de donner en appendice à cette seconde partie, une vue synthétique des rapports de l'acte et de la puissance.

Comme il a été dit, l'autre moitié de la Métaphysique générale aborde des questions qui ne sont nullement nécessaires en Cosmologie et en Psychologie, qui sont fort délicates, fort abstraites, et que par suite on pourrait fort bien remettre à la fin de la Philosophie réelle. Ces questions forment deux groupes, on aura donc deux parties encore. L'une traitera de certaines imperfections de la créature, qui ne prennent pour l'esprit toute leur signification, que quand on les rapproche des perfections correspondantes de l'Etre suprême. Ce sont encore des distinctions, qu'une analyse plus profonde trouve dans l'être engagé dans le devenir, distinctions sur la nature desquelles les philosophes disputent, réelles selon les uns, simple-

1. La preuve *a posteriori*, c'est-à-dire l'existence de la finalité dans le monde, établie par les faits, relève plutôt de la Cosmologie, ou de la Théologie naturelle.

ment conceptuelles selon les autres, en tous cas d'une nature plus mystérieuse que celles dont il a été question plus haut. La distinction entre le simple possible et l'être existant est bien, de l'aveu unanime, purement conceptuelle, ou, selon une autre terminologie, réelle négative, mais elle sert d'introduction à la célèbre distinction entre l'essence et l'existence au sein de l'être actuel[1]; puis viennent les deux distinctions entre nature et subsistance, entre nature et individuation. — L'autre groupe de questions, dernière des quatre parties de l' « Ontologie », traite des attributs communs à tous les êtres, unité, vérité, bonté, auxquels on ajoute d'ordinaire la perfection et la beauté. L'étude complète et synthétique de ces propriétés se ferait, elle aussi, fort bien à propos de Dieu, et si on désirait les remettre à la Théologie naturelle, il suffirait de dire un mot de l'unité dans l'Introduction à la Philosophie réelle.

Une Ontologie qui serait organisée selon ce plan se prêterait donc aux deux méthodes possibles : il serait loisible au Professeur ou d'en expliquer les quatre parties avant d'aborder la Cosmologie, — ce serait la

1. On dira peut-être que cette distinction intervient en Cosmologie, dans la question de la matière et de la forme : la distinction réelle offre un puissant moyen de sauvegarder l'unité du composé hylémorphique, en y admettant une seule existence. Soit ; mais alors on pourra ou bien traiter la question de la distinction entre essence et existence en cet endroit de la cosmologie, comme on a traité l'analogie de l'être à l'occasion de l'accident, ou bien réserver pour la métaphysique synthétique qui devrait couronner toute la Philosophie réelle, cet aspect de la théorie hylémorphique. En tous cas il est un principe pédagogique dont on ne devrait jamais se départir : ne pas traiter une question avant qu'on n'ait rencontré un fait qui la pose.

conservation de l'Ontologie, — ou bien de réserver les deux dernières pour une sorte d'introduction à l'étude des perfections divines, — ce serait le retour à la tradition et le partage de l'Ontologie en Introduction à la Philosophie réelle et en Métaphysique. Mais alors même qu'on choisirait le premier parti, l'ordre proposé aurait encore l'avantage que signale le R. P. Anglade, de conduire les élèves par degrés jusqu'aux sommets les plus élevés, les plus abrupts aussi, de la Métaphysique.

II

Le rôle des Sciences dans la formation philosophique.

Le titre même de cette étude réclame quelques explications qui en préciseront le caractère et le but. Nous prenons le mot *Sciences* dans l'acception, assez banale, il faut l'avouer, qu'il reçoit d'ordinaire en matière de pédagogie : on oppose Sciences à Lettres, et cette distinction reproduit celle des Facultés correspondantes de nos Universités françaises ; bref, il s'agit uniquement des sciences mathématiques, physiques et naturelles. En nous plaçant au point de vue de la formation philosophique, nous excluons la culture des Sciences par le futur spécialiste : il est clair que pour lui le problème ne se pose pas, qu'il lui faut étudier *sa* Science, y pénétrer le plus profondément possible, et pour cela faire usage des meilleures méthodes. Nous excluons aussi, et ceci était moins obvie, le rôle des Sciences dans la formation générale de l'homme bien élevé, de l' « honnête homme », ou — car la formule a changé — de l'homme qui veut « savoir se tirer d'affaire dans la vie ». Quel doit être là le rôle des sciences? C'est un peu la question du classique et du moderne, que nous ne songeons nullement à toucher ici ; il est évident que la formation *générale* comprendra un certain nombre de notions scientifiques, dont nul aujourd'hui ne peut plus se passer.

Nous visons la formation *philosophique*. Ici surtout

la précision est nécessaire, mais en même temps devient plus difficile. Elle est peut-être bien démodée, cette façon de comprendre la Philosophie qui lui assigne pour tâche de donner à un esprit déjà cultivé une assiette solide, une direction de vie nette, de lui faire « réaliser » ses connaissances au double point de vue de la certitude théorique et de la signification morale. C'est à elle pourtant que nous nous arrêtons. La vieille tradition française, qui met comme clôture de la période scolaire normale une année de Philosophie, nous paraît très justifiée, et plus opportune aujourd'hui que jamais : n'est-elle pas la meilleure manière d'amener le jeune homme à prendre pleine conscience de son devoir personnel et de son devoir social, comme aussi de le mettre en état d'exercer autour de lui l'influence que *doit* exercer quiconque a reçu l'heureuse fortune d'une éducation libérale ? Les éducateurs catholiques ne sont pas les seuls à penser ainsi ; les derniers programmes de l'enseignement d'État, en ce temps de culture « réelle », scientifique, ont renforcé la part de la Philosophie dans le cours de Mathématiques élémentaires : croyants ou incroyants, constructeurs ou démolisseurs d'idées, tous sentent dans la philosophie une force, tous lui reconnaissent une aptitude à marquer l'homme d'une empreinte profonde, à en faire le propagateur zélé d'une doctrine.

Nous envisagerons donc toute formation philosophique sérieuse. Cependant, parce que nul plus que le prêtre n'a besoin des avantages dont il vient d'être question, nous aurons spécialement devant les yeux les études cléricales. Ainsi précisé, notre travail vou-

drait être une modeste contribution à un grand problème souvent traité durant ces derniers vingt ans, et parfois par des plumes autorisées dont le droit et le devoir était de donner des *directions :* le plan a été tracé, il reste seulement à dire comment on pourrait en procurer une plus entière et plus pleine réalisation.

Car les difficultés pratiques ne manquent pas. L'étude sérieuse des sciences nécessite, il serait puéril de le nier, une dépense sérieuse d'hommes, de temps, d'argent : les fruits en valent-ils bien la peine ? Et par ailleurs, développer le côté scientifique de l'enseignement, n'est-ce pas forcément restreindre, étriquer même la formation strictement philosophique ? Il nous semble qu'il est facile de se tromper sur ce point, faute d'avoir suffisamment approfondi le rapport qui existe entre l'un et l'autre [1]. Quelques considérations théoriques ne seront pas inutiles ; elles

1. Nous espérons montrer qne la Science est aujourd'hui pour l'apôtre, et donc pour le prêtre, une arme de combat qu'il *doit* savoir manier à l'occasion, même en restant sur le terrain strictement philosophique. Cette nécessité n'a pas toujours été pareille, et en d'autres temps il a été loisible d'envisager sous un autre biais l'enseignement scientifique du clergé. En 1782, Mgr Antoine de Malvin de Montazet, dans l'Ordonnance par laquelle il annonçait la célèbre *Philosophia Lugdunensis*, s'exprimait ainsi : « Quamvis eo potissimum pertinere debeant clericorum studia, ut quæ sui ministerii sunt addiscant, hos tamen noluimus in rebus physicis hospites esse omnino et peregrinos. Id quippe utilitatis habet naturæ contemplatio, ut mentem bene comparatam ad Deum erigat vividosque grati animi sensus excitet... Iis accedit quod humana infirmitas postulat ut clerici, expletis sui muneris officiis, honesta quadam oblectatione animos relaxent quo suas ad functiones redeant alacrius. Ubinam autem vel amœnius, vel liberalius oblectamentum reperient, quam in naturæ studio ?... His rationibus ducti, juniores clericos rerum physicarum cognitione penitus fraudari noluimus. » (Institutiones philosophicæ,

aideront à fixer le juste milieu qui, en cette question comme en toute autre, se tient entre des écueils opposés.

Examiner le rôle que doit jouer la Science dans l'étude de la Philosophie, cela suppose évidemment que l'on a déterminé au préalable le rapport qui unit ces disciplines. Or, à en juger d'après les innombrables discussions qui ont lieu sur ce sujet, cette détermination serait loin d'être faite : les termes même de la question n'offriraient pas un sens précis. Qu'est-ce que la Science, et qu'est-ce que la Philosophie ? La Science, le vulgaire pense savoir exactement ce qu'elle est ; au besoin il vous la définirait par les merveilles qu'il lui voit accomplir, par les services sans cesse plus nombreux qu'elle rend ; mais si nous interrogeons celui qui la construit, si nous lui demandons quels rapports elle entretient avec la réalité, quel degré de certitude ont ses lois, il nous répondra, — s'il est un de ceux qu'aujourd'hui on estime prudents, — que notre question l'embarrasse, qu'il se l'est posée, et n'a su y répondre. De la Philosophie le profane s'occupe peu, estimant qu'elle ne vaut pas une heure de peine, et maint spécialiste, instruit par le spectacle de tant de systèmes aussitôt renversés que construits, évite de rien affirmer : brutalement le positiviste vous dira qu'en Philosophie comme ailleurs il faut se borner à étudier les faits, à les ordonner, mais sans les dépasser ; avec un air de mystère M. Bergson vous invitera à vous installer au cœur même des choses, à les vivre dans leur durée concrète ; timidement M. E. Boutroux vous conseillera

auctoritate D. Archiepiscopi Lugdunensis ad usum scholarum suae dioecesis editæ. L'Ordonnance sert de Préface à l'ouvrage).

de chercher dans la Philosophie l'unité que la Science ne donne pas, et que pourtant le meilleur de notre être réclame, puisque sans elle la vie n'a pas de sens. Que ces réponses sont vagues, et peu satisfaisantes !

Il est vrai que pour nous, catholiques, le problème est singulièrement moins compliqué. Nous avons des convictions très arrêtées, très raisonnées aussi, qui nous empêchent d'errer à l'aventure ; nous avons des certitudes sur lesquelles ne mord pas le doute réel, qu'il s'agit seulement de défendre, d'épurer, de développer. Pour nous, Science et Philosophie sont, sur des terrains divers, deux entreprises d'exploration méthodique du réel, la première expliquant les faits par le jeu combiné d'éléments que la seconde soumet à une analyse ultérieure ; en outre, de même que la Science tend à devenir appliquée, se rapprochant insensiblement de l'art et de l'industrie, de même la Philosophie descend aussi à la pratique et règle l'opération logique comme l'action morale. Bref, nous sommes restés fidèles à la vieille conception qui reconnaît dans la Philosophie trois parties, ou, comme disaient les anciens, trois Philosophies, la réelle, la logique, la morale : la première formant le corps même de l'édifice auquel les deux autres servent l'une de base et l'autre de couronnement. Laissant de côté la Morale, où les Sciences n'ont pas de rôle spécial à jouer, nous allons considérer successivement, du point de vue qui nous occupe, la Logique et la Philosophie réelle.

*
* *

Sous le nom de Logique, nous comprenons, selon

l'usage néo-scolastique, la Dialectique et la Critériologie. La Dialectique veut exercer au raisonnement déductif ; pour cela elle en démonte le mécanisme, en dégage les règles, et surtout en fait contracter l'habitude par de nombreux exercices. Or, quelles ressources offre à ce point de vue le raisonnement mathématique, celui de la Géométrie surtout ! Il apprend à distinguer le problème du théorème, la condition simplement nécessaire de celle qui n'est que suffisante, la démonstration d'une proposition directe et celle de sa réciproque, la méthode analytique et la méthode synthétique, etc. ; et tout ce travail se fait sur des concepts très simples, clairs et distincts, l'imagination est constamment soutenue par la figure. Vraiment c'est l'école de la rigueur. Aussi Aristote conseillait-il déjà d'enseigner la Mathématique aux enfants, alors qu'il exigeait pour la Morale des esprits vraiment mûrs. Cette vue est universellement acceptée ; puisqu'il n'y a pas controverse, nous passons.

On répète assez haut que les anciens ignorèrent le problème critique. Sans examiner si leur philosophie ne contenait pas tous les éléments essentiels d'une solution, accordons ce point qui peut-être leur fait honneur en montrant leur robustesse d'esprit. Pour répondre à des nécessités, une Critériologie classique s'est constituée [1] au cours de la renaissance scolastique des derniers siècles ; un peu hâtivement peut-être, l'édifice a été construit, et a vite pris une structure très arrêtée, comme définitive : théorie

1. Les éléments en existaient déjà dans maints manuels de la fin du XVIIIe siècle, mais mal coordonnés et mêlés parfois à des doctrines peu sûres.

générale de la vérité et de la certitude, c'est-à-dire leur définition et leur existence, puis examen spécial de nos diverses sources de connaissance, avec la détermination des conditions à remplir dans l'usage de chacune, enfin résumé donné par la théorie du critère dernier ou de l'évidence. A peine debout, l'ensemble paraissait déjà s'accommoder assez difficilement de certaines surcharges nécessaires, examen du subjectivime, du criticisme, du positivisme, etc. Mais aujourd'hui c'est bien autre chose : aux définitions données de la certitude, de la vérité même, dont tout le reste dépend, les adversaires opposent des fins de non-recevoir : criticistes et néo-criticistes, pragmatistes, néo-réalistes et bien d'autres encore ne voient guère dans les conceptions traditionnelles qu'un schématisme sans valeur ontologique. Le réel n'est que du pensé, disait déjà hier l'idéalisme ; le pensé, dit-on aujourd'hui, n'est lui-même que du construit ; la « chose » n'est que le produit d'une solidification et d'un morcelage à portée toute pratique, le fait scientifique et *a fortiori* la loi sont des produits de l'esprit ; la connaissance intellectuelle est un moulage, et un moulage qui déforme, qui fige, immobilise et tue ; l'unique réalité, c'est la conscience, qui est courant d'eau vive, gerbe d'étincelles, poussée de vie. Que peuvent bien alors signifier les vieux mots de vérité et de certitude ? Comme ils sont d'usage trop fréquent pour qu'on essaie de s'en passer, on les rajeunira en leur donnant un autre sens : le vrai, ce sera ce qui est cohérent, ou mieux encore ce qui est fécond ; le critère ce sera l'action.

Il faut bien l'avouer, tout cela — et entendons-

nous autre chose depuis dix ans? — est assez déconcertant. Comment argumenter contre des adversaires qui commencent par poser, en manière d'ultimatum, les négations les plus radicales, comme évidentes à quiconque aujourd'hui est tant soit peu averti, comme formant les primordiales « exigences de la mentalité contemporaine »? La tentation est forte de les laisser, de se désintéresser d'eux, de continuer de penser à la manière simple et droite, en abandonnant ces bruyants déraisonneurs. Mais cette tactique serait-elle heureuse? Est-elle même possible?

Ces adversaires sont nos contemporains, nos frères ; il y a chez eux, du moins chez certains d'entre eux, avec le coloris du style, une chaleur de vie, un accent de sincérité qui, s'ils ne fascinent pas, doivent exciter la pitié. Et puis, ils ne s'égarent pas seuls, ils égarent aussi les autres, et beaucoup de ceux qu'ils ne gagnent pas à leurs idées, ils les détachent irrémédiablement des positions anciennes. Les élèves mêmes que vous aurez formés, s'ils n'ont pas, avec un acquis très sérieux, un esprit très solide, subiront leur influence. Que faire donc? Essayer de reprendre la discussion à pied d'œuvre, revenir aux tout premiers principes, avant la bifurcation? Mais que trouvera-t-on de plus « premier » que les notions de connaissance, de connaissance vraie, de connaissance certaine? Qu'on craigne seulement pour les autres ou qu'on craigne aussi pour soi-même, le problème devient angoissant.

Dans notre embarras, nous sommes amenés à nous demander : au fait, ce fameux problème critique, qui l'a posé, qui lui a donné la forme aiguë, exaspérée qu'il revêt aujourd'hui? La réponse n'est pas douteuse.

Dans le cliquetis de mots et d'idées, un cri domine : l'appel à la Science. C'est la Science qui est censée avoir démontré la caducité des conceptions métaphysiques anciennes, en faisant voir partout le mouvement, et le mouvement seul, en professant n'atteindre que des phénomènes, moins encore, des relations : mouvement sans mobile, phénomènes sans substrat, relations sans fondement, cela va sans dire. C'est la Science qui a déclaré qu'elle saisissait, non des causalités, mais de pures consécutions ; qu'elle ne parvenait même pas à exprimer dans une formule exacte la loi de ces consécutions ; que, quand bien même nos instruments seraient plus parfaits, tout réagissant sur tout, il ne pourrait être question de formules complètes, mais seulement de recettes commodes. Enfin c'est la Science qui, en exaltant l'indéfinie plasticité des formes, a ruiné pour jamais dans bien des esprits la conception des natures, des types spécifiques et par suite des lois stables. C'est la Science qui a fait tout cela, et la Science entendue au sens strict que nous avons pris, Mathématique, Physique, Biologie. Phénoménisme, Positivisme et Évolutionnisme sont, pour beaucoup de leurs partisans, des conceptions strictement scientifiques, à la fois instruments de travail et résultats, que leur fécondité et leur valeur ont fait transporter dans les autres domaines du savoir; la Psychologie, la Sociologie, l'Histoire s'en sont servies à leur tour, mais l'exemple était venu de la Science, au sens strict du mot.

Il serait facile de citer ici des noms et des faits, de montrer quelle part ont eue, dans la transformation philosophique, des hommes pourvus d'une riche cul-

ture scientifique et possédant à un degré éminent l'art d'utiliser le détail concret, de manier la métaphore savante, de parler un langage où les expressions techniques sont assez nombreuses pour donner confiance, sans aller jusqu'à décourager le lecteur; on pourrait rappeler le succès de certains livres rouges, exposant dans une langue distinguée, avec une incomparable maîtrise, des vues profondes, que le lecteur le plus novice a l'illusion de pénétrer; il faudrait remarquer que toute revue, tout journal veut avoir aujourd'hui, et pour cause, sa Chronique scientifique. C'est vraiment la Science qui mène le monde, même celui des idées.

Aussi bien lui en est-on reconnaissant. Non seulement on la vénère, mais on la cultive. La vieille muraille qui sépare la Philosophie de la Faculté des Sciences n'est peut-être pas encore près de tomber, mais déjà on y pratique maintes portes de communication : certains cours, certains laboratoires sont communs; on excite les futurs professeurs de Philosophie à s'assurer l'appoint d'un certificat d'études supérieures scientifiques; dans le texte du programme de Licence qui permettait de prendre comme matière d'option celle d'un des cours donnés à la Faculté, on substitue au mot « Faculté » le terme plus large d' « Université », et fallût-il faire venir tout exprès un examinateur, on se montre heureux de voir un candidat philosophe présenter la Biologie générale ou le Calcul différentiel et intégral. Des deux principales Revues françaises reflétant la mentalité philosophique universitaire, l'une, la *Revue philosophique*, est, de fondation, toute pénétrée de science physio-

logique, l'autre, la *Revue de Métaphysique et de Morale*, fait un accueil de plus en plus large aux conceptions mathématiques.

Voilà donc deux constatations : un entraînement général pousse aujourd'hui la Philosophie vers les Sciences, et de cette tendance le criticisme a profité pour étendre son empire sur les intelligences. Que doit faire la philosophie catholique? Réagir, sans doute, mais comment? En s'éloignant de la Science, sous prétexte de ne pas se laisser absorber par elle? Mais ce serait consacrer par une expèce d'acceptation la thèse des adversaires; que la Science mène fatalement au subjectivisme et au doute; ce serait d'ailleurs renier la grande tradition péripatéticienne. Sur cette seconde considération nous aurons tout à l'heure l'occasion de revenir; insistons ici sur la première. Quel est le grand reproche que l'on fait aujourd'hui à la Critériologie scolastique? Celui de s'en tenir aux affirmations du gros bon sens, d'être lourdement dogmatique, de refuser la discussion serrée. Il y aurait bien à dire sur l'usage du « gros bon sens » en Philosophie, et particulièrement en Critique; on pourrait montrer qu'il y a des affirmations primordiales que la Philosophie elle-même n'a pas qualité pour réviser, parce qu'elle ne pourrait le faire qu'en les supposant; et c'est peut-être pour avoir tenté cette œuvre impossible et absurde que la Philosophie « moderne » est dans la situation presque désespérée où nous la voyons. Mais ce sujet est trop vaste pour être traité ici, et puis il n'y serait pas à sa place. Quels que soient les droits du bon sens, il serait vain de croire qu'on pourra réfuter efficacement les

objections que la Critique emprunte à la Science, si on ne montre qu'on est capable de les comprendre et de les juger, si on n'accepte la discussion sur le terrain où l'adversaire s'est placé, si on ne défend la Science du reproche de subjectivisme ou de relativisme. Et cela, il faut le faire, non seulement dans les livres, mais encore et surtout dans l'enseignement.

Il est vrai que ce n'est pas chose facile. Pour discuter avec compétence les méthodes scientifiques, il faudrait les avoir pratiquées soi-même, sinon dans la recherche personnelle, du moins dans les leçons d'un maître. Comment juger de la valeur d'un procédé ou d'un résultat, si l'on n'est pas capable de refaire avec une certaine indépendance la route suivie par le savant qu'on critique? Ce n'est pas pour s'être assimilé les pâles notions que donnent les manuels ou les livres de vulgarisation, sous le nom pompeux de méthodologie scientifique, que l'on pourra entreprendre cette œuvre.

On dira qu'à ce compte la Critique serait non seulement difficile, mais impossible, le philosophe ne pouvant prétendre à une compétence universelle. Aussi bien ne s'agit-il pour l'élève que de pouvoir comprendre le jugement qu'on lui propose, et pour le maître que de pouvoir s'assimiler celui d'un auteur sérieux, en l'appréciant à l'aide des critères généraux. Et cela requiert chez l'élève une culture *moyenne*, chez le maître un peu plus, au moins dans une matière : dès à présent nous voici amenés à constater qu'il est extrêmement désirable que le futur professeur de Philosophie acquière un commencement de formation *spéciale*, au moins dans l'un des trois

grands domaines de la Science, Mathématique, Physique ou Biologie. Nous l'avons déjà vu, hors des cercles scolastiques on en juge ainsi : pourquoi ne marcherions-nous point du même pas? Et comment les sujets d'élite auront-ils l'idée et le courage d'acquérir cette formation, si dans les cours de Philosophie qu'ils entendent, le côté scientifique des questions n'est pas étudié.

Avant de laisser ce qui concerne la Critériologie, il ne sera pas inutile d'entrer dans quelques détails pour justifier ce qui vient d'être dit, et montrer quels services rendra ici déjà la culture scientifique. Suivons pour cela l'ordre des questions de la Critériologie classique. S'agit-il de l'immutabilité de la vérité? Il faudra réfuter les affirmations que nos contemporains se plaisent à répéter sur la relativité des formules scientifiques, sur l'usage et la portée des théories figuratives, sur le critérium de l'utilité, de la commodité dans la Science; le mieux serait sans doute de prendre un ou deux exemples bien choisis et de les exposer avec toute l'ampleur possible. Traite-t-on de la valeur objective des perceptions sensibles? Il faut expliquer les innombrables « erreurs des sens », interpréter les diverses formes d'illusions et de sensations anormales, l'action des excitants inadéquats ; la seule question des qualités secondes, si délicate et si débattue, demanderait une sérieuse connaissance de la physiologie des organes sensoriels. Passe-t-on aux concepts? contre la thèse aristotélicienne de l'abstraction se dressent en apparence les concepts géométriques, où l'activité de l'esprit semble vraiment créatrice : la droite, la cir-

conférence idéale n'ont été, dit-on, ni abstraites de l'expérience qui ne fournit ni droites, ni circonférences parfaites, ni construites à l'aide d'éléments plus simples, puisque ceux-ci sont les plus simples de tous: ne seraient-elles pas dues à l'application de formes *a priori?* Telle est l'objection, qui devient plus radicale encore, quand au nom de la géométrie générale on parle de la relativité de l'espace: il faudra au moins montrer qu'on comprend les termes du problème. Voici la question des jugements analytiques immédiats, et de nouveau se présentent les jugements mathématiques: Kant les a invoqués, il faut bien répondre à ses arguments [1]. Enfin l'étude critique du raisonnement, si elle n'a pas été faite déjà en Dialectique, obligera à considérer les formes qui sont employées dans les Sciences: on trouvera que la déduction mathématique s'exprime en général non en propositions d'inhérence, mais en propositions d'égalité, que l'induction mathématique ou raisonnement par récurrence, dont il a été beaucoup parlé ces derniers temps, est une véritable déduction, d'un type spécial; enfin pour expliquer l'induction expérimentale autrement que par une sèche analyse qui n'en montrerait ni les difficultés, ni les ressources, on devra recourir à quelques-uns des exemples que fournissent la Physique et la Biologie.

Sans doute il y aurait péril à exagérer la partie descriptive de la Critique, comme le font trop souvent les « Logiques des sciences » que l'on trouve

1. Que si l'on trouve plus opportun de traiter ces questions dans la Philosophie réelle, en Cosmologie par exemple, soit! mais la difficulté ne sera que transportée ailleurs.

dans les manuels, mais il y aurait aussi danger à n'en rien dire ou à en dire trop peu. Et peut-être en cela les traités de Philosophie colastique gagneraient-ils à s'assurer le bénéfice d'un plus intime contact avec les méthodes modernes : le moyen indispensable pour cela est de prendre très au sérieux la formation scientifique des philosophes.

*
* *

La Philosophie n'est pas seulement une critique de la connaissance, elle en est aussi une extension. Presque dans tous les domaines, là où s'arrête la Science positive, le philosophe peut se présenter et trouver encore une tâche à remplir ; cette tâche n'est nullement bornée, comme le voulait Comte, à réunir, à synthétiser ; il s'agit bien de poser de nouvelles questions, de pousser plus avant la recherche des causes. Ainsi, le physicien et le chimiste essaient de résoudre les corps de la nature en de minuscules éléments, molécules, atomes, ions, électrons : mais tous ces éléments sont encore corporels, ils ont encore toutes les déterminations par lesquelles on essaie d'expliquer les divers phénomènes ; ils sont encore tout au moins étendus, doués d'inertie, pourvus de forces. Ces éléments, derniers pour la science, le philosophe les prend et se demande s'ils sont simples ou bien s'ils ne recèlent pas un dualisme foncier. La Biologie ramène les manifestations inférieures de la vie au jeu d'unités et de propriétés primordiales ; si elle est sincère, elle exige même la présence d'une force directrice qui détermine et oriente l'évolution

de l'organisme, répare les pertes, régénère parfois les parties détruites, donne naissance à des êtres nouveaux qui perpétueront l'espèce; mais elle se sent timide en face de cette entité qui échappe à toute représentation figurative comme à toute mesure: en établir la nature et les propriétés, l'origine et la fin, c'est le rôle du philosophe.

Avec l'animal les phénomènes de connaissance et de tendance consciente introduisent des problèmes nouveaux, dont le caractère très spécial fait ressortir l'impuissance absolue d'une observation purement extérieure. Avec l'homme il y a bien plus encore: admettons, si l'on veut, que la psychologie empirique, pour employer l'introspection, n'en reste pas moins une dépendance de la Biologie; il faudra pourtant convenir, la crise actuelle de cette science le clame assez haut, qu'on n'ira pas loin si l'on ne fait appel aux principes de la métaphysique des causes, c'est-à-dire de la Philosophie. Enfin, l'étude de l'activité intellectuelle et morale de l'homme posera des problèmes exclusivement philosophiques, qui mèneront à scruter l'âme et Dieu. Seule à pouvoir faire monter sur ces sommets, la Philosophie sera seule encore à faciliter la descente, permettant de mieux comprendre à la lumière projetée par la Cause première ce qu'une observation un peu courte avait entrevu des principes constitutifs de notre monde.

Voilà la tâche propre de la Philosophie réelle, ou, comme on dit aujourd'hui, de la Métaphysique. L'existence de cette tâche, nul ne la nie, mais quelle valeur reconnaît-on aux efforts faits pour l'accomplir? Il faut bien l'avouer, le spiritualisme classique qui,

au cours du siècle dernier, groupait encore les « modérés » est mort maintenant ; en dehors des croyants, disons des catholiques croyants, on n'accorde plus guère à la Métaphysique qu'une valeur relative. Elle met, dit-on, de la cohérence dans la vie, elle donne un aliment au besoin d'idéal que tout homme porte en lui, mais elle est plus postulée que prouvée, elle ne peut s'imposer à la raison spéculative, surtout quand elle se formule en affirmations précises et dogmatiques. Certains ne vont-ils pas jusqu'à dire que, la Science est le domaine de la certitude, la Philosophie celui de la probabilité [1] ?

Accepter cette conception serait pour la Philosophie commettre un véritable suicide. Laisser dire, ne pas s'opposer au progrès de ce scepticisme néfaste, ce serait pour la Philosophie scolastique manquer au premier de ses devoirs. Mais comment réagir de façon acceptable à la pensée moderne ? En rétablissant la continuité entre Science et Philosophie ; en montrant que les problèmes métaphysiques germent comme spontanément sur le sol déjà travaillé par les Sciences, que, s'ils sont différents, ils ne sont pas d'une nature essentiellement autre, au point de vue de la compétence de l'esprit humain ; que celui-ci, armé pour mordre sur le réel partout où il le trouve, rencontre

1. Je trouve cette jolie déclaration dans le manuel de M. A. Rey, *Les sciences philosophiques, leur état actuel* (Paris, 1908) : « Dans un travail scientifique, si l'on enregistre un résultat, c'est qu'il a été vérifié. La preuve en est toujours possible. Mais dans les recherches philosophiques, il ne peut plus être question de vérification, puisqu'on dépasse ce qu'on peut prouver scientifiquement. De là le *caractère hypothétique* de toute spéculation philosophique. » (p. 7).

ici, autant et plus qu'ailleurs, une occasion d'exercer ses aptitudes natives, qu'il n'a pas à chercher des procédés absolument nouveaux, et que, si les résultats doivent présenter quelque différence, l'avantage sera pour les conclusions métaphysiques, plus proches des principes directeurs de tout raisonnement.

La marche de notre étude nous amène donc à mettre en relief le caractère éminemment positif de la philosophie traditionnelle, dont la scolastique garde fidèlement l'héritage. Nous pourrions reproduire ici l'argument qui nous a servi pour montrer le rôle de la culture scientifique en Critériologie : nécessité de répondre aux objections, si souvent tirées des Sciences [1]. Qui ne prévoit que la Cosmologie et la Psychologie en seront tout encombrées? Et quant à la Théodicée, outre que les difficultés critériologiques sur l'imperfection de notre connaissance et sa prétendue impuissance à atteindre l'absolu y reparaissent avec une insistance nouvelle, qui ne sait que les arguments classiques de l'existence de Dieu ont été récemment attaqués au nom des lois mêmes du mouvement? Mais il nous paraît plus utile d'insister ici sur la nécessité de maintenir le contact entre la Science positive et la Métaphysique, de montrer que ce n'est pas seulement la tradition aristotélicienne, mais que

1. Que le lecteur veuille bien remarquer la force de cet argument tiré de la nécessité de répondre aux objections. Pour donner une réponse efficace, la première condition est d'avoir compris l'objection, et de le faire voir à l'adversaire. Ce n'est pas toujours si facile. Ajoutons que, parfois, pour ne pas dire souvent, avoir compris l'objection suffira : on s'apercevra alors qu'elle ne constitue même pas une difficulté, parce qu'elle ne va pas *ad rem*.

c'est aussi la seule manière acceptable de comprendre la Philosophie.

La question historique ne peut faire difficulté. C'est chose connue et universellement admise qu'Aristote a possédé à peu près toute la science de son temps[1], et qu'il l'a merveilleusement fait servir à sa synthèse philosophique. Après lui, non seulement les membres de son école, mais encore les Stoïciens et les Épicuriens ont continué ce bienfaisant contact avec la nature; l'école néo-platonicienne l'a perdu et cela n'a pas été sans un détriment grave pour la solidité de sa Métaphysique. Quand, au moyen-âge, la philosophie reprend son essor, c'est Aristote tout entier qu'elle se propose de faire revivre, et le génie compréhensif d'un Albert le Grand, d'un Roger Bacon ou d'un Witelo n'est pas sans offrir plus d'un trait de ressemblance avec le modèle. S. Thomas connaît toute la science de son temps, comme en font foi ses Commentaires; s'il ne cherche pas à l'étendre, c'est que son goût le porte vers la Métaphysique, et le progrès qu'il y réalise le justifie d'y avoir concentré presque toutes ses réflexions; aussi bien est-il, quant aux matières qu'il traite, encore plus théologien que philosophe. Mais après lui nous retrouvons des scolastiques que leur genre d'esprit rapproche de la science positive : tel cet Albert de Saxe dont M. Duhem a montré la puissante influence sur la pensée de Léonard de Vinci. Et quand, après une éclipse de deux siècles, la Philosophie renaît dans les écoles catholiques, après le Concile de Trente, elle ne tarde

1. Avec une certaine inégalité toutefois : il paraît avoir été moins bon mathématicien que naturaliste.

pas à sentir le besoin de reprendre le contact avec la Science positive.

On a beaucoup insisté sur le malentendu entre aristotéliciens et hommes de science aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, et l'on y a vu la principale cause du discrédit où tomba la scolastique[1]. Assurément cette vue est exacte, et elle fournit à notre thèse un puissant argument. Il faut pourtant, du point de vue historique, tenir compte des louables efforts tentés dans certains centres scolastiques pour vivifier la Philosophie par le contact avec les disciplines positives. Quand la Compagnie de Jésus se forma pour ramener à l'Église les esprits qu'en écartait une Science indépendante ou révoltée, la question se posa pour ses premiers chefs d'un programme d'études adaptées aux besoins des temps. Ils voulurent donner comme fondement à la Théologie un péripatétisme très pur et très orthodoxe ; or, si nous allons chercher au Collège Romain un spécimen, assurément le plus illustre, de l'organisation adoptée, nous y trouvons, après les tâtonnements du début, un très solide enseignement scientifique, donné par de vrais savants qui acquirent à cet institut presque autant de renom que ses théologiens : qui ne connaît les Clavius, les Grégoire de Saint-Vincent, les Schreiner, les Kircher ? Et cet enseignement n'était pas simplement juxtaposé à celui de la philosophie, il le pénétrait, les thèses des actes publics en font foi ; on en appelait à la Science et pour réfuter les systèmes faux qui se mettaient sous

1. Cf. l'excellente *Histoire de la philosophie médiévale* de M. de Wulf. (4e édition, 1912), p. 614, sq.

son patronage, et pour lui demander des lumières dans les questions de Philosophie naturelle[1].

Il est vrai que la chose n'alla pas toujours sans inconvénient; la Philosophie du Collège Romain s'écarta parfois du péripatétisme ou du moins l'interpréta avec une largeur quelque peu audacieuse; qu'il suffise de nommer au XVIIIe siècle Boscovich et Tolomei, au XIXe Tedeschini et Tongiorgi. Qui voudrait étudier la genèse de ces déviations trouverait probablement parmi les causes une confiance exagérée en certaines conceptions scientifiques, étroitement apparentées aux systèmes mécanistes ou dynamistes. Mais faut-il croire que c'était la conséquence fatale d'une formation scientifique sérieuse? Voilà qui serait peu flatteur pour la philosophie scolastique! Bien plutôt doit-on conclure que ces hommes, tout éminents qu'ils fussent, ne connaissaient assez ni le pur péripatétisme, ni les vraies exigences de la Science : mieux instruits de ces deux côtés, ils auraient compris que leurs concessions n'étaient ni indispensables, ni prudentes.

Mais nous devons insister encore, car nous touchons à l'objection la plus forte qu'on puisse faire valoir contre la nécessité de la culture scientifique pour le philosophe. Et cette objection est d'usage fréquent. Volontiers on oppose métaphysicien et positif, on voit là deux esprits opposés, inconciliables, on prend parti pour l'un contre l'autre, et, en veine d'exclusivisme, on n'est pas loin de regarder l'un comme un mérite, l'autre comme une tare.

1. Une œuvre semblable fut accomplie en France par les Maignan, les Duhamel, les Fabri et bien d'autres.

Avant d'entrer dans le fond des choses, faisons deux remarques préjudicielles. D'abord, en admettant même qu'il y ait réel antagonisme, ne faudrait-il pas encore que le philosophe connût la Science pour la combattre efficacement, pour ne pas se voir reprocher une grossière *ignoratio elenchi?* Puis l'antagonisme, s'il existait, ne serait-il pas fatal à la Philosophie bien plus qu'à la Science? Celle-ci se présente avec des concepts faciles à saisir, des schèmes précieux pour l'imagination, des mesures précises; qui viendrait se poser en adversaire ne serait-il pas d'avance sûr d'une défaite ? Et c'est bien là ce qui a eu lieu. En dépit des apparences, c'est la métaphysique des cartésiens qui est hétérogène à la Science, c'est elle qui a fléchi dans la lutte, c'est elle dont Kant a fait le procès, c'est elle qui à l'heure présente agonise. La métaphysique scolastique n'a pâti en rien de coups qui ne l'atteignaient pas, et elle peut aujourd'hui se présenter sans crainte : elle ne vient pas supplanter la Science, elle vient la compléter en la couronnant.

Quiconque a lu, fût-ce superficiellement, Aristote, a remarqué l'emploi qu'il fait des exemples concrets jusque dans les questions les plus métaphysiques. Veut-il faire comprendre la distinction de puissance et d'acte? il prendra la comparaison d'une maison à bâtir, qui existe en puissance active chez l'architecte et les ouvriers, en puissance passive dans les pierres et le bois, et existera en acte quand ces pierres et ce bois auront été mis en œuvre. Pour la théorie des quatre causes, il nous parle d'une statue qu'il s'agit de tailler dans le marbre, ou d'un malade qu'il s'agit de guérir. Pour arriver aux concepts de matière et de

forme, il nous fait passer de la forme accidentelle du composé artificiel, à la forme substantielle qui spécifie les êtres de la nature, de la « matière seconde » déjà déterminée, mais susceptible de recevoir des déterminations ultérieures, à la matière première, puissance pure, totalement indéterminée. Pour expliquer la connaissance, il fait appel à la formation d'une image, ou à la production d'un être vivant par génération sexuée.

Et il ne faut pas voir seulement dans ce recours aux comparaisons matérielles une application de la nécessité d'aller par l'imagination à l'intelligence. C'est aussi une conséquence de la théorie de l'abstraction, d'après laquelle notre intelligence, d'un bout à l'autre de son progrès, ne fait pas autre chose que lire l'universel dans le singulier. Au lieu que, d'après Platon, la vue des objets individuels n'est pour l'intelligence que l'*occasion* de s'élever à la contemplation directe des purs intelligibles (un peu comme selon Kant les impressions sensibles sont les occasions d'exercer nos formes mentales), pour Aristote, bien autrement réaliste, l'expérience fournit la matière dont tout sera tiré, sans enrichissement positif, par simple abstraction : l'universel est dans le singulier, il y est tout entier[1].

1. Ce point est délicat et nous ne prétendons pas ici l'expliquer au long. Deux observations suffiront pour prévenir des méprises graves. A Kant aussi il est familier d'appeler les impressions sensibles la « matière » de la connaissance, mais c'est une matière dont nous ne pouvons rien savoir, puisque *toutes* les déterminations positives sous lesquelles nous l'atteignons lui sont conférées par nous. D'autre part, l'abstraction d'Aristote a pour conséquence la perception de relations qui débordent le cas particulier, qui

Dès lors c'est dans les cas particuliers, dans les exemples concrets, qu'il faut aller chercher, lire les lois universelles, les principes abstraits ; et puisque le monde matériel pour nous est le seul objet directement accessible, c'est en lui qu'il faudra découvrir les vérités de la métaphysique même la plus sublime. Avant de prendre son vol vers les sommets, le philosophe devra étudier les phénomènes de la nature inférieure, bien constater les relations qu'il s'agira d'universaliser par induction quand la simple analyse des concepts ne suffira pas. Que de prétendues impossibilités viennent de ce qu'on a trop tôt formulé le principe, avant d'avoir assez considéré les cas particuliers ! L'esprit métaphysique manie volontiers la synthèse ; le procédé est plein de charme, mais dangereux ! Sans doute il y a des analystes à outrance qui ne se décident jamais à quitter le terrain des faits pour s'élever à la loi, mais il y a aussi des constructeurs audacieux qui édifient trop vite : un coup de vent, je veux dire, un fait nouveau suffit à tout renverser.

Il est vrai qu'en bien des cas les faits dont se sert le métaphysicien sont si obvies, si simples qu'il n'est pas besoin d'en faire une étude spéciale. Ainsi un changement quelconque, fût-il aussi léger que l'échauffement d'un peu d'eau, ou le frémissement d'un feuillage, suffit à établir dans ses grandes lignes la théorie de la puissance et de l'acte, et même celle des quatre

sont indépendantes, quant à leur vérité, de l'espace et du temps, mais ces relations sont pourtant réalisées dans les cas particuliers, et il y a simple suppression des limites, non altération de la réalité.

causes. Le seul concept d'étendue, que nous donne le moindre regard sur le monde, suggère, si même il n'impose pas à l'analyse, la constitution hylémorphique des corps. La vue de choses inégales nous amène à la notion de limite, celle-ci à la notion d'infini, et voilà presque tous les éléments nécessaires pour examiner si une perfection n'est limitée que par le fait d'être reçue dans un sujet distinct d'elle-même. Oui, tout cela est exact, et emporte comme conséquence la possibilité de traiter certaines questions très générales de métaphysique sans le secours de la Science positive. Mais que d'autres ne sont pas dans ce cas ! Et à quels dangers ne s'expose pas celui qui voudrait traiter sans une formation scientifique, la plupart des questions cosmologiques ou psychologiques[1]! Montrons-le par un exemple, celui de l'unité du composé naturel, spécialement du composé vivant. C'est un problème fort difficile que d'établir non l'existence de cette unité, mais les conditions qu'elle impose, par exemple du

1. Pour le dire en passant, l'ordre des questions est loin d'être indifférent, dans le développement harmonieux et régulier de l'esprit philosophique. Nous avons eu ailleurs l'occasion de montrer que la position aujourd'hui assignée à l'Ontologie, avant la Cosmologie et la Psychologie, était une grave infidélité à la tradition aristotélicienne, (Cf. I. *L'enseignement de la Métaphysique scolastique*), et qu'il y avait dans cette interversion un inconvénient pédagogique sérieux. Cette question n'est pas sans lien avec celle qui nous occupe présentement. L'insuffisance des notions scientifiques expose un esprit à dogmatiser à outrance, et réciproquement l'habitude de dogmatiser fait qu'on ne sent plus le prix des notions scientifiques ; celles-ci doivent être acquises d'abord, et c'est encore une raison pour remettre l'Ontologie à sa place naturelle, à la fin de la Philosophie.

côté de la continuité de la matière : faut-il admettre une continuité parfaite, ou seulement imparfaite? et dans ce second cas, comment la concevoir? Un métaphysicien peu averti fera son choix *a priori;* ne serait-il pas plus sage de consulter d'abord les faits, de voir s'ils n'excluent pas telle ou telle des hypothèses imaginées? Il est très vrai que des principes métaphysiques certains peuvent faire condamner d'avance une recherche comme étant sans issue ; mais il faut qu'il s'agisse de principes vraiment certains ; et, même en métaphysique, tout n'est pas certain pour nous.

Ainsi donc la culture scientifique épargnera au philosophe bien des mécomptes. Ajoutons qu'elle seule lui permettra d'aborder certaines questions aujourd'hui fort étudiées, qui, si elles ne sont pas de première importance, ont du moins l'avantage de fournir un terrain où scolastiques et non-scolastiques ne sont pas, comme ailleurs, séparés par des divergences fondamentales les empêchant de discuter utilement. Telles sont en Cosmologie les spéculations sur le nombre, l'espace, la masse, l'énergie ; telles en Psychologie maintes questions de psychophysique et de psychophysiologie, les recherches sur l'hérédité, l'adaptation des espèces. On dira que c'est là de la Science plutôt que de la Philosophie. C'est tout au moins la Philosophie de la Science, et à ce titre le philosophe ne peut s'en désintéresser totalement ; d'ailleurs seul un esprit averti y saura démêler ce qui a des conséquences métaphysiques et ce qui n'en a pas, ce qui peut être sans danger livré aux hypothèses et ce qui ne saurait être admis sans compromettre des doctrines fondamentales. Notre conclusion

est donc, pour la Philosophie réelle plus encore que pour la Logique : pas d'enseignement philosophique sérieux sans une solide formation scientifique.

*
* *

Dans les pages qui précèdent, nous avons traité d'une façon générale la question des rapports entre l'enseignement des Sciences et celui de la Philosophie. Le lecteur juge peut-être que ces développements, fort insuffisants pour le côté théorique de la question, étaient inutiles au but pratique que nous nous sommes proposé. Nous ne le croyons pas, car il nous semble qu'un plan d'études ne peut venir qu'après un rappel des principes. Il nous reste, il est vrai, à ajouter certaines considérations d'ordre immédiatement pratique, qui limiteront les aspirations par les exigences, et suggéreront les mesures opportunes[1].

Et d'abord il faut tenir compte du temps dont on dispose pour la formation philosophique, comme aussi de l'acquis antérieur des élèves. Pour le temps, supposons accordé, d'une part, que la formation philosophique complète, celle qui aboutit au Doctorat[2] demande trois années entières; d'autre part, qu'une formation philosophique sérieuse, telle que la réclament *de tout prêtre* les exigences actuelles de l'apostolat, ne peut se donner en moins d'une année com-

1. Si nous sommes obligés dans les pages qui vont suivre, d'entrer dans les détails afin d'être précis, nous tenons à nous en excuser d'avance et à protester que nous voulons, non pas donner des conseils, mais simplement suggérer des idées.

2. Il s'agit du grade ecclésiastique.

plète, ou de deux années occupées partiellement par d'autres études ; deux années complètes seraient une bonne mesure qui n'aurait rien d'excessif. Un usage qui s'est assez répandu en France et qui a paru offrir le maximum d'avantages pour l'ensemble des cas, est de consacrer les deux premières années du Séminaire à la Philosophie et à la Théologie fondamentale : des trois classes quotidiennes, l'une est consacrée à la Philosophie, une autre à la Théologie, la troisième aux Sciences, au moins en première année. Nous sommes donc en droit de supposer qu'en toute hypothèse les Sciences peuvent compter sur une heure par jour, soit cinq heures par semaine, pendant un an s'il s'agit de la formation restreinte, deux s'il s'agit de la formation complète[1]. Ce temps n'est certes pas négligeable : reste à l'employer pour le mieux.

Trois sortes de Sciences se présentent et réclament leur part : la Mathématique, la Physique (avec la Chimie), la Biologie. A en croire les professeurs respectifs, chacune mériterait la place d'importance, et

1. Certains jugeront que cette part faite aux Sciences n'est pas encore celle qu'on serait en droit de réclamer pour elles, étant donné l'importance de leur rôle dans la formation philosophique. Nous ne les contredirons pas ; jadis, là où le cours complet durait trois ans, la seconde année était en entier consacrée à la *Physica* au sens ancien du mot, et celle-ci comprenait dans sa seconde partie (*Physica particularis*) l'explication des divers phénomènes naturels, comme on savait alors la donner. Il n'est pas exagéré de dire que ce que nous appelons aujourd'hui « Sciences » occupait alors les deux tiers de cette année. Si l'abondance des matières oblige aujourd'hui de donner plus de temps à la Psychologie, les Sciences ne sont pas non plus devenues moins nécessaires. On voit que la part que nous supposons faite aux Sciences est un strict minimum ; il est désirable qu'on ne s'en contente pas, au moins pour les sujets d'élite.

nul des avocats ne manque de bonnes raisons; tenons-en compte et efforçons-nous de garder l'impartialité.

La Mathématique est assurément un instrument de formation intellectuelle incomparable : elle donne à l'esprit de l'ordre, de la rigueur, de la précision ; de plus elle est la clef de bien des questions qui ont eu le don de passionner de tout temps les plus grands esprits : les harmonies des nombres, les mystères de l'infiniment petit ou du passage à la limite, les antinomies du continu, que de problèmes captivants tout cela recèle ! Pourtant il nous semble que plus impunément qu'une autre, elle pourra se voir restreindre la place. Au reste elle ne s'en plaindra pas, car elle est assez intolérante et pose volontiers l'alternative : tout ou rien ; elle n'admet pas qu'on prétende la connaître sans entretenir avec elle un commerce assidu et presque exclusif durant un temps notable. Inclinons-nous.

Ainsi donc, tout en maintenant qu'il serait fort utile au philosophe de bien posséder les Mathématiques élémentaires et d'être initié aux Mathématiques supérieures, nous convenons que cet idéal n'est pas en général réalisable ; même dans un cours triennal, il suppose des élèves qui aient déjà, durant leurs études secondaires, cultivé les Mathématiques au moins comme cela se fait dans les sections A, B ou D de nos programmes français. Ceux qui n'en sont pas là, on se contentera de les mettre en mesure de profiter du cours de Physique qu'on se propose de leur faire suivre, et c'est sur ce principe que l'on se règlera pour déterminer dans ses détails le programme à suivre en Mathématiques. Que tous les élèves sachent

du moins, si c'est possible, le calcul algébrique, des éléments très simples de calcul trigonométrique, et les théorèmes plus importants de la Géométrie élémentaire. Cette indication est encore bien vague, mais nous ne voyons pas le moyen de préciser davantage ; dans chaque milieu, pour chaque année le problème se posera au professeur : le nombre des élèves et leur niveau moyen étant tel, à quel résultat peut-on prétendre?

Le problème, disons-nous, se posera chaque année. Voici un point fort important, et peut-être le moyen de remédier à bien des insuccès. Si déjà en un petit Séminaire il est désirable que l'on ne s'asservisse pas aux programmes officiels, mais qu'on tienne compte de la fin spéciale que l'on poursuit, à plus forte raison dans les grands Séminaires et Instituts analogues, faut-il adapter l'enseignement au but. Ici nous supposons qu'on vise à une formation philosophique et que les Sciences sont appelées à y concourir comme des *moyens*. Dès lors il n'y a aucune raison d'enseigner tout ce qu'on enseigne d'habitude dans des cours techniques : il faut faire un choix de questions, formant, cela va sans dire, un ensemble cohérent et sans lacune, mais aussi élagué que possible. Cela suppose, il est vrai, que le professeur domine quelque peu sa Science, qu'il est non un simple préparateur d'examens, uniquement préoccupé de faire savoir un programme qu'il ne discute pas, mais un véritable initiateur, et pour tout dire, un philosophe, lui aussi. Mais quoi! serait-ce trop exiger que de requérir de tous ceux qui doivent contribuer à la formation philosophique un tempérament de philosophe?

La Physique (avec la Chimie) est peut-être, de toutes les Sciences, celle qui joue le rôle le plus important, du point de vue spécial où nous nous plaçons ici. Moins aride que la Mathématique, exigeant par suite moins d'aptitudes spéciales, elle est aussi plus en contact avec le concret, et donne au juste la mesure de la perfection avec laquelle nous pouvons connaître les choses matérielles ; elle fait comprendre la valeur d'une *loi* de la nature et la manière dont on s'y élève, en partant du « fait brut » et en passant par le « fait scientifique »[1]. Parailleurs, plus susceptible de rigueur que la Biologie, parce que son objet est moins complexe, elle expose moins les esprits jeunes aux inconvénients d'une analyse trop minutieuse. Aussi est-il éminemment désirable que nos philosophes y soient sérieusement initiés.

Évidemment ici nous retrouvons difficultés pratiques, venant de l'abondance des matières et du peu de temps dont on dispose. Les manuels de Physique, si résumés qu'ils soient, contiennent encore un nombre considérable de connaissances ; pour tout comprendre et tout retenir, il faut à l'élève beaucoup de travail : nous le voyons bien à la préparation qu'exigent les examens officiels. Aussi ne s'agit-il pas ici de tout voir ni de tout retenir ; le professeur doit, après mûre délibération, choisir certaines parties de la Phy-

1. Ces expressions ont été parfois interprétées dans un sens trop nominaliste, presque agnostique. Mais elles sont au fond très exactes et cadrent bien avec la doctrine péripatéticienne, d'après laquelle l'abstraction simplifie, appauvrit le réel pour le mieux connaître ; d'autre part l'existence d'une certaine part de convention dans les théories, et même dans certaines lois scientifiques, ne peut ni porter ombrage, ni faire doute.

sique, et laisser complètement les autres de côté ; dans celles qu'il expliquera, il omettra tout ce qui n'est pas indispensable à la suite logique, passera très légèrement sur les descriptions d'appareils [1], sur les corrections ou les limites d'erreurs, sur les données ou les résultats numériques, sur les applications industrielles ; il insistera au contraire, à propos d'exemples bien choisis, sur le degré de certitude des lois et sur le caractère hypothétique des théories. Les élèves qui auront suivi un tel cours ne sauront *la Physique* ni théoriquement, ni pratiquement, mais ils sauront *ce qu'est la Physique*, quel genre de certitude elle donne, quelle est la valeur des objections qu'elle élève contre la Philosophie, et aussi quel secours elle peut lui apporter. Et c'est beaucoup ; et c'est ce qui est surtout nécessaire au philosophe.

Nous l'avons déjà insinué à propos de la Mathématique, il faudra s'attendre à trouver une certaine résistance de la part du professeur à qui l'on demandera un tel enseignement. Il y verra un simple recueil d'idées générales, sans base technique, et peut-être, s'il a vieilli dans le métier, il ne pourra se résoudre à pareille amputation du programme : toutes les questions lui paraîtront indispensables [2]. Des idées générales sans base technique, ce serait la destruction

1. Elles ont assurément leur importance pour donner le sens de l'exactitude ; mais il suffira de descendre dans ces détails pour l'un ou l'autre cas.

2. Nous nous rappelons un professeur qui s'exclamait un jour : « Hé quoi ! il faudrait omettre l'explication de la machine pneumatique ? et le calcul du vide après *n* coups de piston ? et l'espace nuisible ? Mais ces questions sont classiques ? » Précisément, et peut-être trop classiques !

de la Science ; Dieu nous garde de proposer pareille absurdité ! Quant au choix des questions, avouons qu'il est difficile. Sans vouloir ici trop déterminer ce qui doit en partie dépendre des circonstances, on pourrait peut-être proposer à la discussion le plan suivant : omettre tout ou presque tout de la Barologie et de la Thermologie (tâcher pourtant de faire comprendre les deux principes de la Thermodynamique), exposer l'Acoustique qui a, outre l'avantage d'être courte, celui de montrer comment la Science peut étudier sous ses divers aspects une qualité sensible, le son; s'arrêter aussi à l'Optique qui offre un exemple classique de l'évolution des théories scientifiques, mais être très sobre sur les instruments, et plutôt initier à l'Optique physique ; quant à l'Electricité et au Magnétisme, n'en expliquer que quelques points principaux, ceux surtout qui montrent les rapports de cette forme d'énergie avec les autres déjà connues[1].

La Chimie mériterait d'être étudiée de très près par le philosophe, qui y trouverait, outre les éléments de la question fameuse du changement substantiel, un modèle achevé de théorie scientifique : dans la théorie atomique en effet, l'esprit distingue facilement les parts respectives des faits et des hypothèses ; il constate de façon évidente les avantages de la systématisation, économie de la pensée, représentation symbolique de l'expérience, prévision des faits nouveaux.

1. Toutes ces restrictions et « amputations » supposent que l'on se trouve dans des conditions défavorables de temps ou de préparation : C'est hélas ! le cas le plus fréquent. Que si l'on peut tout voir *de façon utile*, j'entends, de façon que les élèves sachent vraiment ce qu'on leur aura dit, que l'on en profite ! Ce n'est pas la Philosophie qui s'en plaindra.

Et il suffit à cela d'indiquer les bases de la Chimie générale, de faire une étude sommaire des principaux corps de la Chimie minérale, de donner enfin un très rapide aperçu des fonctions de la Chimie organique. Ce serait assez, à la rigueur, d'une vingtaine d'heures de classe. Et le bénéfice en serait considérable.

Reste la Biologie. Son utilité pour le philosophe est évidente. Elle seule permet de comprendre la valeur et la portée des objections dirigées contre l'existence du principe vital, elle seule fait connaître exactement l'état de la question du transformisme; enfin elle est indispensable à qui veut comprendre le fonctionnement de nos organes, c'est-à-dire à qui prétend approfondir l'étude des sensations, ou les rapports du physique et du moral. Mais ici surtout la masse énorme des connaissances et le caractère moins rigoureux, moins « fini » d'une science plus jeune et plus complexe, dressent des obstacles, ici surtout il faudra résolûment tailler dans les programmes classiques. Plutôt que de voir d'abord Anatomie et Physiologie végétales, puis Anatomie et Physiologie animales, plutôt que de faire apprendre de véritables listes de noms comme celles des os, des muscles, des parties du cerveau, il vaudrait mieux, ce semble, rattacher tout ce qu'on dira à quelques idées d'ensemble : des notions de Cytologie générale et une étude du système nerveux pourraient former les deux parties d'un cours de Biologie destiné à des philosophes.

D'ailleurs — et la même remarque s'applique à la Physique et à la Mathématique, — si les cours de Sciences doivent servir à la Philosophie, le professeur de Philosophie peut aussi aider ses collègues et

abréger leur tâche, en exposant lui-même avec une certaine ampleur certaines notions positives dont il a besoin. C'est à lui d'apporter les faits qu'il juge propres à établir ses thèses ; qu'il ne dise pas qu'il est incompétent ; il n'a pas le droit de l'être tout à fait, et la meilleure manière d'éviter le danger d'une absolue incompétence, c'est pour lui de travailler le côté scientifique des questions qu'il traite. Les élèves y gagneront de recevoir une formation plus une, ils en retireront aussi plus de confiance en leur maître, et cela vaut bien des efforts.

En traitant la question de façon aussi générale que nous faisons ici, il n'est guère possible d'entrer dans les détails d'une distribution de temps. Essayons pourtant de proposer sur ce sujet encore quelques indications. Nous avons admis que l'on disposait d'une classe de Sciences par jour, et cela pendant un ou deux ans selon qu'il s'agît d'un cours de Philosophie abrégé (Séminaire) ou complet (Université). Dans la première hypothèse, on pourrait réserver une des cinq classes hebdomadaires à la Biologie, les quatre autres seraient affectées durant le premier trimestre aux Mathématiques, durant le second et le troisième à la Chimie et à la Physique. Dans l'autre hypothèse, on ferait en première année trois heures de Mathématiques et deux heures de Biologie, en seconde année les cinq heures seraient données à la Chimie et à la Physique, enseignées soit concurremment, soit successivement; on pourrait aussi réserver une heure à l'Astronomie à moins que cette science ne doive trouver place dans la troisième année du cours [1].

1. Il paraît en tous cas très désirable que les diverses Sciences

Réduit à ces proportions, le programme scientifique du cours de Philosophie ne paraît ni exagéré, ni irréalisable. Il exige seulement de la part des professeurs de la bonne volonté et de la compétence : est-ce trop leur demander?

La Science positive a été parfois une arme puissante aux mains des ennemis de la saine Philosophie. A qui la faute? N'est-elle pas à ceux qui ont laissé tomber cette arme de leurs mains, alors qu'ils auraient dû s'en servir pour la conquête? Aristote l'avait maniée avec une prédilection évidente et une maîtrise reconnue de tous; imitons-le, puisqu'aussi bien c'est encore de son esprit que nous vivons. Vivifions notre Métaphysique par un contact incessant avec l'expérience, elle n'en aura que plus de vigueur pour prendre son essor; notre Philosophie sera à la fois très informée et très solide, prête à la défense comme à la marche en avant, très ancienne et très moderne, bref la *philosophia perennis*[2].

aient été étudiées pour le moment où le professeur de Philosophie doit les utiliser dans son cours. La Cosmologie dans l'étude de la quantité, de l'espace et du mouvement, requiert la Mathématique; dans celle de la constitution des corps, elle requiert la Chimie, la Psychologie inférieure requiert la Biologie, etc. Il y a d'ailleurs un autre avantage à introduire le plus tôt possible les cours de Sciences : on pourra ainsi plus facilement laisser aux élèves, à la fin du cours, un certain temps pour approfondir la Philosophie théorique et s'initier à son histoire.

2. Le ton général de l'étude qu'on vient de lire montre assez que nous ne suivrions pas le R. P. Gemelli dans les idées émises récemment par lui sur *Une orientation nouvelle de la Scolastique* (*Revue néo-scolastique*, 1912, p. 549) Nous nous associons sans réserves aux observations que lui ont présentées M. De Wulf (*ibid.*, p. 555) et le R. P. Bulliot (*Revue de Philosophie*, 1913, I, p. 46).

III

L'argumentation scolastique.
Sa valeur pédagogique.

L'Église a montré assez nettement, durant ces dernières années, que, sans vouloir priver ses prêtres d'aucun des avantages véritables de la culture moderne, elle entendait ne sacrifier pour autant ni les doctrines, ni les méthodes dont elle conserve soigneusement la tradition. Du reste, à défaut des prescriptions officielles, les événements eussent suffi à éclairer les moins perspicaces ; dans cette oblitération profonde des notions fondamentales de la théologie qui s'appelle le modernisme, la grande part de responsabilité revient évidemment à la philosophie, aux principes subversifs que, plus ou moins consciemment, théologiens, exégètes et historiens audacieux étaient allés puiser à des sources contaminées. Et voilà pourquoi, dans l'œuvre de reconstruction et d'assainissement, la formation philosophique doit obtenir la grande part d'attention.

Or, la philosophie à laquelle l'Église ramène ses enfants, ses futurs prêtres surtout, la scolastique comporte une doctrine et une méthode, une doctrine qui, dans des cadres très larges et très souples, peut insérer tous les apports nouveaux de la science, une méthode très souple aussi, qui vise à donner aux esprits une solidité robuste. C'est de la méthode qu'on voudrait parler ici, non de toute la méthode, mais de l'un des exercices principaux qui la constituent, la « dispute » ou argumentation scolastique. Il faut d'abord indiquer d'un mot la place de cette pièce dans l'ensemble du système.

Contrairement à la tendance aujourd'hui régnante,

la méthode scolastique vise moins à étendre le savoir qu'à le faire pénétrer profondément dans les esprits et à en rendre l'usage facile. Il en est ainsi en particulier dans les écoles de préparation cléricale ; la science propre du prêtre, c'est la théologie : à elle la meilleure part du temps. La philosophie n'intervient qu'à titre de base nécessaire ; on estime d'ailleurs qu'elle n'est pas sans danger quand elle est enseignée selon les procédés et suivant les tendances aujourd'hui en honneur : à mettre tout en question, à toucher aux problèmes les plus ardus, sur lesquels tant de solutions ont été proposées, elle risquerait de laisser l'esprit dans une incertitude proche du dilettantisme ; et pourtant on ne songe nullement à supprimer la recherche, à imposer des idées toutes faites, à remplacer le « cours » par un catéchisme. Il ne s'agit que d'éviter l'abus, et pour cela de ne pas se contenter d'exposer et de discuter sans prendre parti ; il faut, au moins sur les points importants, procéder par *thèses*, c'est-à-dire après avoir donné l'état de la question et indiqué les opinions diverses, en choisir une et l'établir par des arguments, directs ou indirects. Rien n'empêche d'ailleurs qu'une thèse soit proposée simplement comme plus probable ; et c'est agir de manière très rigoureusement scientifique que de montrer comment tel système résout mieux telle difficulté, mais se montre inférieur en présence de telle autre. Celui-là connaît bien mal la scolastique, qui se la figure alignant des thèses et les affirmant toutes avec une égale force ; de même qu'en théologie, la détermination des « notes » caractérisant une thèse comme *de foi, proche de la foi, théologiquement cer-*

taine, commune, etc., est une opération fort délicate, mais indispensable, de même en philosophie, il y a lieu de distinguer les thèses certaines, plus probables, probables, et le manque de perspective de certains manuels qui mettent tout sur le même plan est à imputer non à l'École, mais à ses interprètes [1].

La méthode des thèses emporte comme complément normal celle des exercices d'argumentation. Ce que le maître a fait seul du haut de sa chaire, évoquant des adversaires disparus ou absents, récitant leurs objections, et y répondant, les élèves vont le faire entre eux, jouant effectivement les divers rôles, les uns essayant de redonner vie à des arguments déjà réfutés, les autres appliquant et adaptant les réponses du maître. Et ce ne sera pas simple répétition ; on trouvera des objections et des réfutations nouvelles, tout au moins des façons nouvelles de présenter les anciennes; l'ardeur naturelle à la jeunesse, sa promptitude à se passionner pour ou contre une doctrine, fait prévoir que ces exercices quelque peu dramatiques seront non seulement fort utiles, mais des plus intéressants.

Intéressants, ils l'ont été assurément dans le passé ; nos vieilles Universités de France, d'Italie, d'Espagne, d'Angleterre, d'Allemagne, ont été le théâtre de joûtes innombrables, véritables tournois scolastiques,

1. Le récent *Cursus Philosophiae naturalis* du R. P. de la Vaissière, S. J. (Paris, Beauchesne 1912) a réalisé une innovation intéressante : pour chaque thèse, la note de certitude ou de probabilité est explicitement assignée.

d'où l'on sortait vigoureux, bien assuré[1]. Et toute cette gloire ne s'en est pas allée en fumée; pendant des siècles, la foi a été forte et l'erreur tenue en respect, grâce à cette culture.

Qu'en est-il du présent? Comme la doctrine de la scolastique, sa méthode s'est réfugiée dans les écoles de préparation cléricale, universités, séminaires, maisons religieuses et si la doctrine même a subi récemment une crise, il était à prévoir que la méthode serait moins respectée encore. En fait, la traditionnelle dispute est, en beaucoup d'endroits, oubliée ou peu s'en faut, et là même où elle est pratiquée, elle est l'objet de bien des critiques. Insistons sur ce point.

En trois mots, voici le réquisitoire : l'argumentation scolastique est un exercice pénible, ennuyeux, inutile. Et voici la racine commune de ces trois défauts : l'exercice est trop exclusivement *formel;* dans ce moule tyrannique qu'est le syllogisme, la pensée ne se meut pas à l'aise, ne peut exprimer les nuances qui souvent font toute la valeur d'une objection ou d'une réponse; aujourd'hui surtout, le caractère concret et positif qu'a pris la science, et même la science philosophique, exige une allure plus libre; qu'en mathématiques, le syllogisme soit encore l'outil à peu près unique, soit! mais en histoire, en sociolo-

1. Voir une description fort bien faite d'un de ces tournois, auquel prit part saint Louis de Gonzague, dans une plaquette de H. Chérot, S. J., *Saint Louis de Gonzague étudiant.* Paris, 1891. (Extrait des *Études*, t. LIV, p. 31 *sqq.*). Plus brève, mais très vivante aussi est la narration d'un « grand acte » de Philosophie dans la vie du fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit : Claude-François Poullart des Places, par le R. P. H. Le Floch (Paris, 1906), ch. VI, p. 81-85.

gie, en biologie, en physique, en psychologie — et c'est de ces côtés que viennent les objections aux thèses philosophiques, les arguments sont le plus souvent des inductions, des convergences d'indices : comment mettre en syllogismes ces organismes délicats sans les briser? Comment éviter que l'adversaire se plaigne de n'avoir pas été compris? Comment, dès lors, croire qu'on a résolu la difficulté, qu'on saura la résoudre quand on la retrouvera dans un livre, un mémoire scientifique, un article de journal ou de revue?

Aussi bien, qu'arrive-t-il? On ne fait paraître aux argumentations que les objections classiques, les éternels sophismes hérités, sinon de l'éristique grecque, du moins du don-quichottisme médiéval. Le beau profit, vraiment! Encore n'y a-t-il pas dans ce stock séculaire de quoi alimenter toutes les séances. Si l'on veut être pleinement fidèle à la tradition, *toutes* les répétitions des leçons du maître doivent se faire en argumentations [1]. Or, il y a bien des thèses, thèses d'introduction, de raccord, de définition ou de division, pour lesquelles aucune objection ne figure au catalogue officiel, et c'est alors ou une course à

1. Oui, toutes ; la dispute est la seule forme de répétition scolaire qu'ait connue le moyen âge ; même quand le professeur « lisait », c'est-à-dire se contentait d'expliquer et de commenter un *liber textus*, l'élève devait être prêt à argumenter, c'est-à-dire à défendre ou à attaquer une thèse extraite de l'enseignement donné. C'était la loi dans toutes les branches de l'enseignement, la grammaire elle-même ; le *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus adopta et renforça l'usage : de là la fameuse *concertatio* que certains donnent comme constituant avec la *praelectio* les deux traits caractéristiques de la pédagogie des Jésuites.

travers les manuels, ou un ergotage méthodique du texte, deux genres de sports dont il serait difficile de dire lequel est le plus inutile ou le plus fastidieux.

Mais soit ! admettons qu'il y ait des objections à exploiter : cette exploitation n'est pas si facile qu'on pourrait croire. Il faut mettre chacune en forme stricte, en syllogisme : l'épichérème, qui serait parfois si commode, le polysyllogisme et le sorite qui sont, chose curieuse ! les formes privilégiées des débutants [1], sont bannis, ou à peu près, comme rendant trop difficile la réponse ; les syllogismes conditionnels sont à éviter parce que le plus souvent la connexion entre l'antécédent et le conséquent dans la majeure n'apparaît pas assez [2]. Ce sont bien des *Barbara*, des *Celarent*, des *Cesare*, des *Camestres* qu'il faut presque toujours bâtir, et la peine qu'on éprouve à faire entrer la pensée dans ces moules rappelle celle qu'on trouvait jadis à fabriquer des vers latins. Les vers latins sont partis : à quand le départ des syllogismes ?

*
* *

Nous ne croyons pas avoir flatté le portrait, ni affaibli le réquisitoire ; nous l'aurions pu charger encore, en puisant non dans notre imagination, mais dans notre mémoire. Que n'a-t-on pas dit contre la

1. Ils y recourent pour « amener » une difficulté qui n'attaque pas directement la thèse, mais vise une proposition connexe.

2. T. Pesch va jusqu'à les appeler « pulvinar pigritiae » (*Instit. logicales*, t. I, p. 229.)

pauvre « dispute » ? Sera-t-il possible de répondre à tant d'attaques et de montrer dans la vieille argumentation scolastique un instrument de vraie et solide formation intellectuelle ? Peut-être.

Et d'abord cherchons la part de vérité que renferment les plaintes formulées contre elle. Comme tous les autres moyens, celui dont il s'agit prête à des abus, s'il est appliqué sans discrétion. Considérer l'argumentation scolastique comme l'*unique* exercice pour la formation de l'élève, c'est s'exposer à des mécomptes : il faut aussi savoir exposer, de vive voix ou par écrit, et si le syllogisme doit toujours se retrouver dans l'ossature d'un discours ou d'une dissertation, il doit s'y cacher sous l'ampleur d'une forme plus nourrie. Il y a même des sujets où le syllogisme doit être plus discret encore : dans toutes les inductions, scientifiques, psychologiques, historiques, c'est lui qui justifie les méthodes, mais cette justification faite une fois pour toutes, il doit céder la place : or, que d'inductions trouvent place en philosophie et surtout en théologie ! D'ailleurs, même en des matières strictement déductives, si le syllogisme est requis pour la preuve, il n'est pas toujours possible d'opposer à celle-ci d'autres syllogismes ; si la thèse est évidente, ou à peu près, l'attaquant sera réduit à chercher des arguties purement verbales, à proposer des arguments « tirés par les cheveux » : le profit sera nul, l'intérêt aussi[1].

1. Faut-il mettre au nombre des thèses ne prêtant pas à une argumentation utile, celles qui proposent et justifient une définition ? Les anciens scolastiques les affectionnaient ; le maître prouvait que sa définition était conforme aux règles, et l'attaquant

Ajoutons une considération qui a sa valeur : si tous les esprits moyennement doués peuvent arriver à bâtir une argumentation passable, tous ne peuvent pas y réussir vraiment bien, *a fortiori* y exceller. La promptitude, l'agilité, la souplesse jouent ici un grand rôle, et une intelligence sûre, profonde même, mais lente, risque de se trouver fort mal à l'aise. Il serait donc injuste de juger la valeur d'un élève uniquement sur son talent d'argumentation, et, de ce chef encore, il est clair que cet exercice ne doit pas être le seul.

Au chapitre des abus possibles, il faut porter en outre l'exagération du caractère formel de la dispute scolastique. Ce formalisme est déjà assez nettement accusé de par la nature même de l'exercice, pour qu'on évite de l'accentuer à plaisir. Et ce serait tomber dans cet excès que de se montrer tyrannique pour la forme de chaque argument, ou pour la connexion que les objections doivent présenter entre elles. La forme stricte exige qu'on ne surcharge les propositions d'aucun élément inutile (dans la dispute il faut même bannir, nous l'avons dit, toute explication ou preuve qui serait licite dans un épichérème)

s'efforçait de la trouver en défaut, par exemple contre le précepte : *omni et soli definito conveniat ;* il lui suffisait de trouver un cas oublié, ou au contraire un cas introduit indûment. Ces exercices sont bien formels, et sans les proscrire absolument, il est bon, semble-t-il, de les réserver aux débutants ou de ne les employer que quand la matière en vaut la peine. Quant aux discussions de textes si fréquentes en théologie, elles peuvent fort bien se faire dans la forme syllogistique, pourvu que celle-ci consente à s'assouplir un peu, par exemple en permettant, avant le syllogisme proprement dit, une brève explication montrant le point précis de la difficulté.

et qu'on répète toujours exactement les mêmes termes : il est bon d'y rompre les débutants, mais cette rigueur conduit à multiplier les arguments d'introduction ou de transition, et, pour aller plus vite en besogne, on peut se donner un peu de large[1].

Quant à la connexion qui doit exister entre les divers syllogismes, il est certain que l' « attaque » idéale est celle où le terrain choisi par l'adversaire va se rétrécissant de plus en plus, par suite des distinctions qu'apporte successivement le défendant : ainsi la difficulté se précise, se « lamine » et, en fin de compte, s'évanouit. Les belles passes d'armes que celles où, lorsque le défendant a indiqué le sens vrai et le sens faux d'une mineure, l'attaquant reprend à chaque fois : *Atqui etiam in isto sensu...* ! On sent l'auditoire captivé par le drame qui se joue entre l'erreur et la vérité. Mais il n'est pas toujours possible de prolonger longtemps une telle série : souvent, après deux ou trois distinctions, parfois après une seule appuyée des sous-distinctions que suggère un esprit perspicace, l'objection se trouve vidée, et vouloir la

1. Ce point est délicat; à trop s'affranchir du formalisme, on court risque de s'affranchir de la logique elle-même. Le grand avantage du processus syllogistique rigoureux, c'est de présenter un tissu à mailles si serrées que l'erreur ne peut passer sans se faire voir. Que de sophismes ont cours, en matière de religion ou de morale, qui perdraient toute apparence de valeur si l'on essayait de les mettre en *Barbara* ou en *Celarent !* On y verrait le plus souvent ou une prémisse qui se cachait et qui est une généralisation manifestement absurde, ou une faute patente contre l'une des huit règles du syllogisme. Il faut donc être très réservé dans les licences qu'on accorde touchant la forme, et exiger avant de les permettre que l'élève ait affiné sa logique naturelle par l'usage des préceptes de la logique artificielle.

restaurer serait *verberare aerem*[1]. Il faudra donc passer à une autre. Le protocole veut qu'on la rattache à la précédente, en sorte qu'elle ait l'air d'en être l'instance, ou, comme on dit, la subsomption. Mais, précisément parce que c'est une question de protocole, il est permis d'user d'une transition plus ou moins artificielle, d'un *quidquid sit*, d'un *saltem* ou autre expression semblable, qui justifie tant bien que mal la clausule consacrée : *Ergo remanet difficultas*. De cette souplesse dans la contexture, les anciens nous donnent l'exemple dans leur manière de discuter la thèse d'un adversaire : ils la tournent et la retournent, en critiquent tantôt les présupposés, et tantôt les conséquences, la rapprochent successivement de divers principes admis de tous, avec lesquels elle paraît en contradiction ; c'est bien ainsi, semble-t-il, qu'ils devaient procéder dans ces tournois scolaires qui duraient des heures[2].

Et puis le protocole mérite considération surtout dans les séances d'apparat, dans les argumentations solennelles. En dehors de ces cas, dans les répétitions ordinaires faites à coups d'arguments, pourquoi proscrire l'aveu tout net : *Transeo ad aliud*, qui dispense

1. Le défendant qui sous-distingue fait comme le joueur d'échecs qui voit les conséquences, même assez lointaines, du coup qu'il va jouer ; il devine les équivoques qu'on pourra greffer sur celle que contient le premier argument proposé.

2. Il ne faut pas oublier non plus que les règles de la dispute autorisent l'objectant non seulement à proposer des arguments concluant à la contradictoire ou à la contraire de la thèse, mais encore à attaquer les arguments qui ont servi à établir cette thèse. Et que de manières de prouver qu'un argument ne prouve pas ! les prémisses sont-elles sûres ? la conséquence est-elle rigoureuse ? etc.

de chercher une transition? L'esthétique y perd peut-être, mais le profit sérieux s'en accroît. Et ainsi tombe un des reproches les plus graves faits à la dispute : on allègue sa difficulté, le temps de préparation qu'elle exige ; si, du moins au commencement, on disait aux élèves de ne pas se préoccuper des connexions entre arguments, si on leur demandait seulement d'apporter quelques syllogismes courts, nerveux, bien en forme, concluant tous à la négation de la thèse, ils trouveraient la tâche facile[1] et la rempliraient avec goût. Il serait très facile ensuite au professeur de leur enseigner l'art de subsumer ou d'enchaîner des arguments : bien des insuccès viennent de ce qu'on a voulu d'emblée exiger une argumentation parfaite : l'élève s'est découragé devant la difficulté du travail, le professeur s'est découragé devant la médiocrité des résultats ; les argumentations sont restées au programme, mais comme « organes témoins », comme reliques du passé dont la vénération est imposée d'autorité. On aurait pu cependant obtenir tout autre chose.

*
* *

Ainsi, n'exagérons pas l'importance de la dispute syllogistique au point d'en faire l'unique exercice de formation, ou de vouloir l'appliquer également en toutes matières ; n'en exagérons pas non plus la diffi-

1. Elle est précisément celle que doit se proposer tout élève diligent qui veut s'assimiler ce qu'a dit le professeur : le bien comprendre d'abord, en éprouver ensuite la solidité par une critique personnelle.

culté au point de la rendre inaccessible aux talents modestes. C'est à quoi se résument les considérations qui précèdent. Elles avaient pour but, on s'en souvient, de dégager la part de vérité contenue dans les objections résumées au début.

Reste à montrer que, ces réserves faites, les critiques sont injustifiées. Et, puisque nous parlons syllogismes, essayons de mettre en forme le réquisitoire, et d'y répondre par une distinction. La majeure, principe général comme sont à l'ordinaire les majeures, était celle-ci : tout exercice pénible, ennuyeux et inutile mérite d'être supprimé ; la mineure se devine aisément : or, la dispute scolastique a ces trois... qualités ; la conclusion n'a pas même besoin d'être écrite. La distinction est-elle si difficile à trouver ? Non. Tout exercice qui *de soi*, de sa nature, et donc fatalement, a les caractères indiqués, doit être banni, voilà qui est évident ! s'il les a parce qu'on ne sait pas le bien faire, il doit être non aboli, mais réformé. Et si la faute vient en partie du professeur qui ne sait pas y habituer ses élèves, c'est soi-même que le professeur doit d'abord réformer ; s'il ne possède pas assez l'art qu'il est chargé d'enseigner, il doit commencer par s'y perfectionner.

Or, — mes collègues me pardonneront, car je prends bien volontiers pour moi-même une part du reproche, — il faut reconnaître, ce me semble, que les professeurs d'aujourd'hui sont loin d'égaler ceux d'autrefois dans l'art d'argumenter. Ils ont d'ailleurs en cela bien des excuses. Voyons les choses comme elles sont, en France du moins. Des maîtres qui actuellement enseignent dans les séminaires, les uns, le plus grand

nombre, ont été formés dans les séminaires eux-mêmes ; les autres, une minorité pourtant déjà appréciable, ont été formés à Rome[1]. Or, pour ce qui est des séminaires, ce n'est pas médire que de constater que l'argumentation scolastique y a été souvent réduite à fort peu de chose[2] : elle ne revenait qu'à de rares

1. Je ne parle pas des Universités catholiques françaises, parce qu'elles ont été amenées par les circonstances à se proposer un autre but : elles supposent la formation normale et initient au travail scientifique.

2. Que le lecteur veuille bien remarquer que nous parlons au passé et décrivons ici ce qui *se faisait* il y a quelques années. Depuis, il y eu progrès notable et aujourd'hui il ne serait plus juste de dire que *souvent* l'argumentation est réduite à peu de chose ; on a du moins le désir de la prendre très au sérieux, et l'on y tend efficacement. Voici, au reste, une petite statistique qui, tout imparfaite qu'elle soit, pourra intéresser le lecteur. J'ai pu obtenir des renseignements sur ce qui se pratique dans 26 séminaires de France, pris au hasard dans toutes les régions du pays ; dans 12 d'entre eux, la pratique de l'argumentation est totalement inconnue (plusieurs sont de ceux où la durée des études est encore limitée à quatre ans; on comprend qu'en ce court espace de temps il ne soit guère possible de former à la dispute scolastique) ; dans 2 autres, l'exercice est réduit à presque rien ; dans les 12 qui restent, il est pratiqué régulièrement : dans 1, il a lieu 4 fois par semaine ; dans 3, 2 fois ; dans 5, 1 fois ; dans 1, chaque quinzaine ; dans les 2 derniers, plusieurs fois l'année. Dans ces discussions, l'usage assez général est de faire précéder ou suivre les arguments d'explications ; ordinairement aussi, les objections sont apprises par cœur et récitées, parfois même elles sont lues, dans un cas ou deux seulement elles sont proposées avec une certaine spontanéité ; les subsomptions sont rares. On le voit, ce n'est pas encore la perfection du genre, mais le résultat est déjà très appréciable. Il l'est plus encore si on le compare à ce qui se fait hors de France. D'après les renseignements qui m'ont été fournis et qui seraient peut-être à modifier un peu depuis ces deux ou trois dernières années, en Allemagne, l'argumentation scolastique est très peu pratiquée, elle l'est moins encore en

intervalles et l'on ne pouvait dire que la masse, ni même que l'élite des élèves y fût entraînée ; aussi était-elle plutôt une cérémonie d'apparat : beaucoup d'exposition et d'explications, peu d'arguments en forme ; les attaquants se voyaient assigner d'ordinaire non une ou plusieurs thèses qu'ils pussent secouer à leur guise, mais une objection bien déterminée qu'ils devaient exploiter ; les arguments étaient le plus souvent lus ou appris par cœur, et c'était encore heureux si les réponses ne l'étaient pas également : en somme, exercice plutôt littéraire.

A Rome, l'argumentation est toujours restée en honneur, comme il convenait, mais là se rencontrent des difficultés spéciales. A l'Université Grégorienne, on me permettra de ne parler que d'elle, puisque c'est la plus fréquentée, les auditeurs sont devenus si nombreux qu'on a dû se contenter d'y faire les disputes mensuelles et hebdomadaires, laissant aux séminaires respectifs le soin d'organiser les disputes quotidiennes ou quasi-quotidiennes, les « cercles », comme on les appelle. Or, ce sont assurément ces dernières qui forment surtout à la pratique de l'argumentation : les formules plus simples, les explications plus sobres[1]

Angleterre et en Italie (Rome exceptée) ; en Espagne, elle a été remise en honneur depuis une dizaine d'années dans bon nombre de séminaires.

1. Elles doivent même être à peu près complètement absentes. La formule *Et explico* du défendant après sa réponse est déjà une formule d'apparat ; quant à l'attaquant, en dehors de la dispute tout à fait solennelle, il ne peut sortir de la forme syllogistique que pour dire *Peto explicationem*, si les termes mêmes d'une distinction lui échappent, ou *Peto instantiam* s'il n'aperçoit aucune exception à une proposition universelle qu'on vient de lui nier.

permettent d'entasser plus de syllogismes, de pousser plus avant l'objection et, par suite, la prévision des réponses étant plus difficile, de montrer plus de spontanéité et de souplesse ; les auditeurs moins nombreux sont plus souvent appelés à entrer en lice, et, à devoir forger tant d'arguments, on devient habile forgeron.

Comment donc se passent les « cercles » dans les séminaires ou collèges qui envoient leurs élèves à la Grégorienne ? Dans un bon nombre, ils ne se font pas, faute d'un personnel suffisant que les ressources ne permettent pas d'entretenir : pas de répétiteur, pas d'argumentations ! il faudrait bien peu connaître la gent scolastique pour douter de la conséquence de cette illation. Ailleurs, il y a des répétiteurs, et donc des cercles, mais... — c'est à croire vraiment que tout conjure contre cette pauvre argumentation, — il n'est pas rare que d'autres obstacles surgissent. Parfois, et c'est le cas de la France, le grand nombre des élèves vient à Rome une fois la théologie faite, et pour deux ou trois années seulement : les répétiteurs ont beau être excellents, — et ils le sont en particulier à Santa-Chiara [1], — comment pourraient-ils, en quelques mois, donner l'équivalent d'une formation de quatre ou cinq années ? le programme du doctorat est fort chargé, on ira donc au plus pressé, on apprendra l'art de distinguer en forme, pour faire figure à la soutenance, mais on négligera celui, bien autre-

1. Ce n'est pas une parole de banale courtoisie. Au séminaire français, les répétiteurs sont notablement plus nombreux que dans aucun autre séminaire ou collège de Rome, et ils ont en général reçu, outre la formation romaine, une formation spéciale.

ment délicat et difficile, de conduire une attaque. On reviendra de Rome docteur en théologie, possédant pour soi une science solide, mais saura-t-on construire une argumentation, du moins saura-t-on le faire facilement? et sinon, comment l'enseigner à d'autres[1]?

*
* *

Les considérations qui précèdent font peut-être comprendre comment on peut, sans incriminer personne, sans engager aucune responsabilité, constater que la pratique de l'argumentation syllogistique est chose rare chez ceux mêmes qui doivent y former les autres; elles autorisent à émettre l'hypothèse que le peu de fruit de l'exercice vient de ce qu'on ne sait pas le faire valoir[2]. Par suite, elles permettent d'es-

1. Puisque nous avons dû entrer dans ces détails sur ce qui se pratique à Rome, ajoutons que là-bas, aussi, les faits se sont un peu modifiés depuis quelques années. A la grande joie des directeurs du séminaire français, un plus grand nombre d'étudiants y sont venus non plus seulement chercher un complément de formation, mais une formation complète; bien plus, on a vu de jeunes prêtres, ayant déjà fini leur séminaire, venir refaire à Rome non de la théologie, mais exclusivement de la philosophie. Nul doute que la philosophie considérée ainsi comme une discipline spéciale, qu'on ne doit pas seulement saluer au passage, mais cultiver avec soin, ne constitue un excellent appoint pour la lutte contre l'esprit moderniste. Les études théologiques de nos séminaires y trouveront leur base naturelle qu'on n'avait peut-être pas encore songé à fortifier suffisamment.

2. Ne faudrait-il pas en dire autant de l'usage du latin? Sans méconnaître la difficulté qu'il comporte, surtout dans les matières philosophiques, plus profanes, plus en contact avec les faits scientifiques et les choses de la vie courante, ne peut-on affirmer que

pérer que le jour où l'on *voudra* remédier au mal, on ne rencontrera pas d'obstacle sérieux.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de rappeler les règles de l'argumentation. Elles sont fort bien exposées dans tous les manuels un peu complets de philosophie scolastique[1], et d'ailleurs nous en avons mentionné plus d'une au cours de ces pages. Elles sont minutieuses, mais aucune n'est sans raison; qui voudra s'en assurer n'aura qu'à démonter le mécanisme pièce à pièce, analyser les termes pour en connaître la vraie portée : il comprendra alors qu'un antécédent n'est pas une mineure subsumée, qu'une subsomption bien en forme ne peut être ni concédée ni distinguée, mais doit être niée, qu'une contre-distinction ne peut tomber sur une conclusion, mais seulement sur une mineure, etc.[2].

si les élèves l'entendaient plus souvent et plus facilement parler par leurs maîtres, ils s'y entraîneraient davantage? Il y a une vraie parité entre les deux cas : si on accepte seulement ces deux points de la méthode scolastique comme une nécessité imposée d'en haut, alors soit! qu'on en prenne le moins possible! Mais si l'on est convaincu de leur importance, et si l'on veut en avoir le bénéfice, alors il y faut mettre et son temps et sa peine.

1. Signalons en particulier comme traitant excellemment la matière : Pesch, *Institutiones logicales*, t. I, p. 222 *sqq.*, et Tongiorgi, *Institutiones philosophicae*, vol. I, part. I, livre III, cap. IV, art 7; le premier est plus abondant et renferme une foule de conseils pratiques vraiment précieux, le second est plus simple, mais aussi plus précis.

2. La dernière loi mentionnée peut se justifier d'une façon presque mathématique; nous mettrons cette démonstration sous les yeux du lecteur pour qu'il puisse juger du caractère de précision de ces règles. Désignons respectivement par S, P, et M, le petit, le grand et le moyen terme (on sait que le petit terme est le sujet de la conclusion, que le grand en est le prédicat) et soit le syllo-

Il serait peut-être moins superflu d'indiquer quelques moyens pratiques, quelques industries, pour rendre des élèves habiles dans l'art de l'argumentation. Le plus utile de ces moyens, c'est, nous l'avons déjà insinué, de leur faciliter les débuts en graduant la difficulté, de leur proposer des exercices d'abord très simples et exclusivement formels pour les amener peu à peu au travail complet. Qu'ils sachent d'abord, et très bien, mettre une difficulté en forme, c'est-à-dire bâtir un syllogisme [1], puis subsumer à une ob-

gisme en *Barbara* : tout M est P, or tout S est M, donc tout S est P. Supposons que le sophisme vienne d'une équivoque, d'un double sens pour l'un de ces trois termes. Deux cas sont possibles : ou bien le terme équivoque est l'un des extrêmes, ou bien c'est le moyen. Supposons d'abord que c'est un extrême, soit S, et désignons les deux sens par S′ et S″; avec S′ la mineure est vraie et doit être concédée, avec S″ elle est fausse et doit être niée; l'équivoque reparaîtra dans la conclusion qui devra être distinguée *dans le même sens* : avec S′ il faudra concéder, avec S″ il faudra nier; d'où la formule : *Pariter distinguo consequens*. Mettons maintenant l'équivoque dans le moyen, et soient M′ et M″ ses deux sens. Si le syllogisme est faux (et une objection qui contredit une thèse vraie l'est toujours), c'est que M′ rend vraie la majeure et fausse la mineure, M″ rendant au contraire la majeure fausse et la mineure vraie : il faudra donc dans la mineure nier ou affirmer *en sens contraire* de ce qu'on a fait pour la majeure, c'est ce qu'exprime la formule : *Contradistinguo minorem*.

1. Ce serait, à notre avis du moins, perdre le temps que de maintenir les élèves dans la question des *modes* du syllogisme; il faut savoir qu'il y en a plusieurs dans une même figure, mais cela suffit; quant à la réduction à la première figure, elle n'a qu'une bien mince importance puisque nous savons, surtout depuis les beaux travaux de M. J. Lachelier (*Etudes sur le syllogisme*. Paris, 1907), que les trois figures sont indépendantes et ont chacune leur principe propre, d'application fort simple. Les vers fameux *Barbara, Celarent...* n'ont donc que la valeur d'une curiosité, assurément fort ingénieuse, et caractéristique d'une époque.

jection qu'une première réponse n'a pas épuisée. Entre-temps, on aura enseigné aussi la manière de distinguer. Ces premiers exercices peuvent fort bien se faire sur des sujets n'ayant rien de philosophique, empruntés à la vie courante, permettant par suite aux moins expérimentés de discerner le vrai du faux, de reconnaître les équivoques. Il sera même bon de demander à de tels sujets la matière d'argumentations suivies; chacun sait le rôle que joue dans les collèges anglais la *debating society*, où l'on discute sous forme parlementaire des matières de controverses pouvant intéresser des élèves: il suffirait de remplacer les discours pour et contre par des syllogismes enchaînés pour retomber sur l'argumentation scolastique.

Quand les élèves se seront bien assimilé la méthode, l'occasion se présentera de l'appliquer dans la répétition des thèses du cours. Dans la répétition, disons-nous: si l'on veut en effet tirer tous les fruits de l'exercice, il faut le prendre non plus comme une simple cérémonie d'apparat, revenant à de rares intervalles, mais comme la forme normale de la répétition des cours. Il n'y a pas de cours sérieux sans répétitions fréquentes: c'est là le rôle que jouent dans les Facultés les conférences annexées aux cours de littérature ou de mathématiques, les travaux pratiques annexés aux cours de physique, de chimie ou de biologie, c'est aussi le rôle que doivent jouer les argumentations en philosophie: deux, trois, quatre par semaine ne seraient pas un mauvais emploi du temps, et il vaudrait mieux diminuer le nombre des cours que de sacrifier, faute de temps, leur complément naturel. Le *Ratio studiorum S. J.* prescrit un « cercle »

(c'est le nom donné à l'argumentation) chaque jour de classe, et une sabbatine où les thèses de la semaine sont reprises à nouveau. Chaque cercle est d'une heure, ordinairement distribuée comme il suit : une thèse est d'abord exposée, durant sept ou huit minutes, puis discutée en forme, durant douze ou treize minutes ; ensuite on recommence avec une autre thèse et d'autres combattants ; le dernier quart d'heure est réservé aux difficultés que chacun peut librement proposer *extra formam*, et que le professeur résout lui-même ou fait résoudre par un élève. Aux jours ordinaires, défendants et attaquants sont désignés d'avance ; pour les sabbatines, les attaquants seuls le sont, tous les auditeurs doivent se tenir prêts à défendre.

Même lorsque des exercices purement formels, dont nous avons parlé, on passe aux véritables répétitions, il importe de graduer la difficulté. Le professeur se contentera d'abord de faire proposer quelques objections peu nombreuses et non liées entre elles ; si le défendant est embarrassé, il lui suggérera la réponse, au besoin la donnera, mais toujours en la faisant répéter avec les formules voulues ; il enseignera ainsi, plus efficacement encore que dans son cours, l'usage de cette langue merveilleusement précise qu'est le latin scolastique [1] ; il ne laissera passer

1. Est-il besoin de justifier ce terme élogieux? Il serait facile d'apporter ici d'éloquents témoignages, pris aux sources les moins suspectes. « C'est à la scolastique et au bas latin, dit Darmesteter, que le français doit l'incomparable netteté qu'il apporte dans la langue philosophique. » (*La Vie des mots*). Et Paulsen : « Si parler d'une façon barbare veut dire parler autrement que les Romains du temps de Cicéron, le latin du moyen âge est certaine-

aucun adverbe vague, aucun terme ambigu, mais par contre il réduira les distinctions « explicatives » à la concision des expressions techniques. Puis il montrera à pousser une difficulté à fond, enfin, ce qui est beaucoup moins important, à lier entre elles les objections diverses. Il n'oubliera pas non plus d'enseigner à trouver les arguments, à les voir germer naturellement sur le texte du cours, à les trouver dans un *Nec dicas, Objiciunt aliqui*, etc. ; il fera remarquer que si les difficultés qu'un élève trouve de lui-même ont une valeur toute spéciale pour lui, ce sont surtout les difficultés classiques, tirées des philosophes illustres que l'on combat, qui sont propres à faire bien comprendre la thèse, par suite, en constituent la meilleure répétition ; aussi les trouve-t-on dans tous les manuels [1].

ment barbare, tout comme le français et l'allemand. Si au contraire on entend par là un langage qui ne répond pas à la pensée, rempli d'incorrections, formé de phrases recueillies de tous côtés, n'occupant pas leur vraie place et vides de sens, alors le reproche de parler une langue barbare s'appliquerait bien plus souvent aux humanistes qu'aux philosophes et aux théologiens du moyen âge... Le latin du moyen âge fut absolument propre à remplir son rôle : être la langue universelle de la science ». *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*... Leipzig, 1885, p. 17). Ces citations sont empruntées à M. Roure. (*Etudes*, 1908, t. I, p. 295).

1. Chose étrange! alors que les élèves se plaignent souvent de perdre du temps à chercher des objections, ils répugnent à se servir de celles qu'ils trouvent dans leurs manuels. Ils s'imaginent que ce serait faire acte de paresse. Ils se trompent; à prendre les objections du cours, ils trouveraient, outre l'occasion de travailler sur un terrain plus solide, celle de s'assimiler la pensée d'un adversaire, de s'exercer à la présenter de façon aussi vraisemblable que possible; enfin, il leur resterait à mettre l'objection en forme. Les manuels présentent d'ordinaire les difficultés

*
* *

Mais c'est trop entrer dans les détails; à un professeur zélé pour la formation de ses élèves quelques mois de pratique en apprendront bien davantage. Et en même temps qu'il deviendra plus expert, il s'intéressera davantage et il verra ses disciples s'intéresser à un exercice qu'on pourrait croire artificiel et froid.

L'argumentation scolastique n'est donc pas un idéal inaccessible; avec un peu de bonne volonté et de savoir-faire, on arrive à en posséder la technique d'une manière très suffisante: alors les syllogismes se font facilement, on construit sans peine le plan d'une attaque, on prévoit les réponses diverses qui peuvent être apportées, on y adapte les instances voulues; bref un travail qui d'abord pouvait demander un nombre respectable d'heures, ne requiert plus désormais, quand la thèse a été bien étudiée, qu'un temps assez court.

Mais enfin il a fallu s'exercer, faire des efforts, longs et quelque peu pénibles. Aussi une dernière objection se présente, celle qui est au fond même de tout ce procès: le résultat vaut-il la peine qu'on se donne tant de mal? la dispute scolastique est-elle chose vraiment utile? Entendons: est-elle utile à la formation de l'esprit, à l'acquisition de la science? Nul doute qu'elle n'ait l'utilité de toute discipline, celle d'assouplir et de fortifier, mais aujourd'hui tant de matières d'étude sont inscrites au programme, qu'il faut aller au plus pressé et ne donner d'importance qu'aux exercices qui rendent. Celui-ci rend-il?

dans un langage très concis, en syllogismes *praegnantes*, qu'il faut analyser et puis reconstruire.

Vraiment ne serait-ce pas faire injure au lecteur, que de supposer que l'objection lui paraît bien grave? Aussi y répondrons-nous brièvement. Il y a, nous l'avons vu, deux parties bien distinctes dans la technique de l'argumentation : il faut savoir mettre des objections en syllogismes, — c'est le rôle de l'attaquant, — et trouver les réponses à y opposer, — c'est le rôle du défendant. Mettre des objections en syllogismes, à supposer même qu'on n'ait pas à chercher ces objections, que le professeur ou le manuel les indique, ce serait encore trouver des formules courtes et claires, et en même temps faire saillir, du moins tâcher de faire saillir le lien logique des pensées. Or, les formules courtes et claires sont traîtresses, elles livrent la pensée toute nue, sans aucun ajustement ni ornement qui puisse en cacher la faiblesse ; il arrivera souvent, surtout lorsqu'on voudra utiliser les objections les plus « modernes », qu'on les sentira se dérober, disparaître sous le vêtement littéraire ou l'appareil scientifique dont elles étaient soigneusement enveloppées. Dans la critique de surface, comme dans la vie ordinaire, l'homme procède le plus souvent par enthymèmes : tel fait est vrai, donc aussi telle thèse ; le syllogisme oblige à reconstituer tout le processus logique, à montrer qu'il y a « conséquence », à dégager la majeure qui se cachait honteuse, comme toute généralisation hâtive.

Que de systèmes, nés d'une critique vraiment puérile des positions traditionnelles, ont pu se faire accepter, être pris au sérieux, tenir en échec le bon sens, à cause du soin qu'ont pris leurs auteurs d'éviter la preuve syllogistique ! Car ils savent quel ennemi

ils ont dans le syllogisme ; aussi commencent-ils par en médire ; ils posent en principe que la vérité ne se prouve pas, mais seulement s'indique, ou plutôt se suggère, à force de comparaisons et de métaphores : une première métaphore vous laisse bouche bée ? on vous en donnera une seconde, puis une troisième : vous êtes déconcerté et ne trouvez plus que répondre. Mais quand vous vous serez repris, que vous aurez échappé à la fascination, quand vous voudrez monnayer, en bonnes espèces sonnantes, ce qu'on vous a opposé, vous vous trouverez fort empêché : vous trouverez qu'il y a sous les mots, ou peu de chose ou rien.

L'étudiant ecclésiastique qui aura essayé de traduire dans cette langue implacable qu'est le syllogisme, les objections par lesquelles on essaye aujourd'hui de saper notre philosophie ou nos croyances, en remportera, s'il est sincère, un grand affermissement dans sa foi, une grande fierté d'être scolastique et catholique, c'est-à-dire d'une mentalité et d'une religion qui ne craignent pas la lumière. Et cela vaut bien des heures employées à fabriquer des syllogismes[1].

1. Qu'on me permette ici de faire appel à une expérience personnelle. J'ai vu, en des maisons d'études où l'on cultive l'argumentation scolastique, des esprits passer d'une admiration enthousiaste (d'autant plus enthousiaste que les motifs en étaient moins conscients) à un dégoût profond pour certaines orientations philosophiques du jour, et cela après quelques exercices du genre de celui dont il est ici question. Quand il s'agissait d'un sujet vigoureux, un remède énergique était de faire lire, en se munissant au besoin des permissions nécessaires, quelques pages plus importantes de l'auteur admiré, et de demander la mise en forme, ou même seulement en langage clair et précis, des arguments du grand homme. On acceptait toujours, tant la chose paraissait

Nous avons supposé que l'attaquant de la dispute scolastique n'avait qu'à mettre en forme des objections toutes faites ; ce cas n'est pas le seul, et même un esprit un peu original et puissant ne s'y cantonnera pas volontiers ; tous gagneront au reste à passer la thèse du cours au crible de leur critique ; les arguments employés pour la prouver devront surtout être soigneusement examinés. Et c'est le lieu de redire ce que nous avons déjà insinué plus haut : la valeur de l'argumentation comme exercice scolaire lui vient surtout de ce qu'elle est l'aboutissant normal de la répétition que tout bon élève doit faire après le cours. On a dit parfois, et avec justesse, qu'à tout enseignement s'applique la maxime fameuse : *Oportet addiscentem credere* : cela veut dire qu'il faut d'abord chercher à entrer dans la pensée du maître, et pour cela la recevoir avec bienveillance, reporter sur elle un peu de l'estime et de la confiance que nous portons à l'homme dont nous suivons les leçons : mais après cela, le droit et le devoir de l'élève — du moins c'est ainsi que l'entend la méthode scolastique — e de chercher à éprouver la solidité de la thèse, de se poser à soi-même des objections et s'il ne peut les résoudre, de les soumettre au professeur. C'est un droit et un devoir, disons-nous ; s'il y a des esprits

simple ! On tardait un peu, prétextant qu'on n'était pas encore maître du système, qu'il fallait réfléchir, puis un beau jour venait l'aveu d'impuissance, et à l'enthousiasme succédait le mépris. Avec des citations bien choisies parmi les passages fondamentaux des adversaires, dictées ou reproduites à l'usage des élèves, tout professeur peut avoir le bénéfice de la méthode, sans qu'aucun inconvénient soit à craindre.

trop portés vers la critique, il y en a d'autres, et beaucoup, qui ne le sont pas assez; ceux-ci se dispenseraient volontiers de cette partie du travail, si importante pourtant : l'argumentation scolastique viendra les tirer de leur léthargie.

L'attaque en forme est donc tout à fait propre à aiguiser l'esprit, à lui faire pénétrer les choses, à lui donner précision et rigueur. Nous allons retrouver ces mêmes avantages, à degré au moins égal, dans le rôle que joue le défendant à la dispute. Et d'abord il est clair que celui-ci doit avoir exécuté pour se préparer un travail analogue à celui de son adversaire : il a dû faire le tour de cette place forte qu'il était chargé de défendre, en reconnaître les points moins protégés, prévoir les objections possibles, avec les solutions à y donner. On accordera que ce travail est éminemment propre à faire pénétrer et posséder le cours; et s'il est réglé que, soit dans toutes les argumentations, soit dans quelques-unes où les thèses plus importantes sont reprises à nouveau, tout élève de la classe peut être appelé séance tenante à faire l'office de défendant, on assure à tous le bénéfice d'une répétition approfondie. Il y a bien loin de cette méthode à celle qui consiste à redire de mémoire ce qu'on a lu dans le livre.

Mais le propre de la défense se trouve dans la réponse aux arguments, et ici nous rencontrons le fameux *Distinguo* qu'on a tant reproché aux scolastiques comme un excès de subtilité. Mérite-t-il cette réprobation? Le croire serait oublier qu'il y a une bonne comme une mauvaise subtilité. La mauvaise est celle qui ne veut pas se rendre, même devant l'é-

vidence, et cherche des faux-fuyants, ou bien celle qui introduit des distinctions factices où le vague des expressions fait prendre pour multiplicité d'idées ce qui n'est que multiplicité de mots. La bonne est celle qui sait découvrir les dualités de sens introduisant en fait des équivoques, qui n'accepte pas d'emblée une proposition innocente en apparence, en réalité dangereuse, mais qui ne rejette pas non plus d'emblée une proposition un peu déconcertante, pourtant au fond justifiable. Sans doute le *Distinguo* sert d'instrument à l'une comme à l'autre, mais qu'on se rassure : rares sont les esprits portés par nature à la première. A ceux-là, s'il en trouve, le professeur rappellera la nécessité de la modération ; mais ce qu'il rencontrera bien plus souvent, ce sera de ces esprits tout d'une pièce, simples parce que pauvres, qui laisseraient passer des énormités ou, au contraire, rejetteraient des vérités un peu abstruses. Ces derniers, si la formation ne les affine, seront plus tard ou des téméraires, auteurs de concessions déplorables, ou des intolérants prompts à condamner ce qu'ils ne comprendront pas. L'esprit de l'Église, l'esprit scolastique passe entre ces deux excès. Or, l'instrument par excellence pour ouvrir à la vérité un passage entre deux erreurs contraires, c'est le glaive d'acier qui s'appelle la distinction scolastique.

Le professeur laissera donc volontiers, dans les argumentations privées, son défendant affirmer ou nier imprudemment. Puis, quand il le verra acculé à une absurdité manifeste, il reprendra la série des syllogismes, montrant à quel point précis, à la faveur de quelques termes ambigus l'erreur s'est introduite,

et apportant la distinction libératrice. Il aidera même parfois l'attaquant à profiter d'une concession imprudente ou d'une négation exagérée, quitte ensuite à tout remettre dans l'ordre. La dispute y aura gagné en intérêt[1] et aussi en utilité.

Et nous voici arrivés à constater le fruit le plus excellent de la dispute scolastique : donner à l'esprit le sens du vrai, l'aptitude à distinguer promptement et sûrement la vérité de l'erreur. Quel avantage pour un homme, pour un prêtre surtout, et plus spécialement encore pour un prêtre d'aujourd'hui, que de pouvoir se reconnaître sans difficulté dans ce chaos de doctrines qui maintenant se disputent l'empire des intelligences[2].

1. Nous n'en sommes plus au chapitre des « industries » à employer pour former les élèves à l'argumentation. Rappelons, cependant, puisque l'occasion s'en présente, le précepte pédagogique que rien ne se fait d'utile, si un peu d'intérêt ne s'y attache. Il faut donc intéresser à la dispute, et c'est facile. Le *Ratio studiorum S. J.*, que nous avons plusieurs fois cité à cause des trésors de pédagogie qu'il renferme, recommande au professeur de philosophie de stimuler ses élèves afin qu'ils disputent *acriter*; il ne s'agit pas certes d'y mettre la moindre goutte d'« acrimonie », mais bien de faire que l'exercice soit vivant, que chacun veuille, en ces joutes intellectuelles, sinon vaincre toujours, du moins toujours faire vaillamment son devoir.

2. Comme exemple typique du besoin de vraie et bonne subtilité pour discerner où s'introduit l'erreur, on peut citer le cas de l'idéalisme qui a su faire accepter par un très grand nombre comme des vérités évidentes, les principes dont il est l'inévitable aboutissement. Un philosophe à l'esprit pourtant très vigoureux, Arthur Hannequin, écrivait (*Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, Paris, 1899, p. 268) : « A coup sûr, aucune démonstration, pas même en mathématiques, n'exerce sur l'esprit une contrainte comparable à celle des arguments qui nous ôtent l'espoir d'outrepasser jamais la représentation. » Voulez-vous être fixé sur la

Au surplus, les faits parlent assez haut. Pour arriver à régner, l'erreur a commencé par se débarrasser de la méthode scolastique, et en particulier de l'argumentation. Le syllogisme lui-même n'a pas été épargné. Chacun sait combien de paroles de colère ou de dérision ont été proférées contre lui, à l'époque où, après l'humanisme, la Réforme ébranlait la foi dans le monde chrétien. Descartes fut sévère à son égard et les positivistes du XIXe siècle ne l'épargnèrent pas non plus. La philosophie d'aujourd'hui le remplace volontiers par la simple description. Les résultats ne déposent pas en faveur du changement de méthode. Aussi bien s'en plaint-on ; la crise de l'enseignement philosophique dans les lycées est de notoriété publique, et, il y a quelques années, un des membres du corps professoral officiel, M. Luquet, proposait courageusement, comme remède au mal, un retour à la Logique formelle[1].

Chez nous, grâce à Dieu, le syllogisme n'a pas cessé de régner. La philosophie et la théologie catholiques lui gardent sa place dans leurs thèses ; les arguments en forme s'y enchaînent encore et, sans eux, le professeur ne croit avoir bâti rien de solide. Aussi n'y a-t-il eu de crise que par répercussion, et à la ferme parole du Chef suprême, il a été facile de se ressaisir. Nous n'avons pas eu à chercher des méthodes nou-

valeur de ces fameux arguments? Prenez les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, — jamais peut-être ils n'ont été proposés avec autant de force et d'insinuante persuasion, — et essayez-vous à les mettre en forme; vous aurez vite fait de prendre en défaut la logique de Berkeley !

1. Luquet, *Eléments de logique formelle*. Paris, 1909. Préface.

velles, mais seulement à garder les anciennes, en les appliquant aux problèmes nouveaux. Et déjà se fait sentir l'heureuse influence de ce mouvement. N'est-ce pas le moment de revenir avec plus de soin que jamais à l'argumentation scolastique ? La clarté, la précision, l'exactitude sont-elles moins nécessaires que par le passé ? Notre philosophie, la *philosophia perennis* [1] est une de celles (y en a-t-il même d'autres ?) qui osent affronter la mise en syllogismes bien clairs, bien nets, qui attendent tout de la force des raisons et peuvent se passer du charme littéraire de l'exposition. Tout ce qui nous aidera à mieux la posséder sera un appoint précieux dans notre lutte contre l'erreur.

1. Puisque le mot de Leibniz vient de se présenter sous notre plume, il ne sera pas inopportun de rappeler ce que le célèbre philosophe pensait de l'argumentation scolastique. Il écrivait à Wagner : « J'ai fait autrefois, à propos d'une discussion mathématique avec un fort savant homme, l'expérience que voici. Nous cherchions l'un et l'autre la vérité, et nous avions échangé plusieurs lettres avec beaucoup de courtoisie, mais non cependant sans nous plaindre l'un de l'autre, chacun de nous reprochant à son adversaire de dénaturer, involontairement sans doute, le sens et les paroles de l'autre. Je proposai alors d'employer la forme syllogistique ; mon adversaire y consentit ; nous poussâmes l'essai jusqu'au douzième prosyllogisme. A partir de ce moment même, toute plainte cessa ; chacun des deux comprit l'autre non sans grand profit pour tous les deux. Je suis persuadé que si l'on en agissait plus souvent ainsi, si l'on s'envoyait mutuellement des syllogismes et des prosyllogismes avec des réponses en forme, on pourrait par là très souvent, dans les plus importantes questions scientifiques, en venir au fond des choses et se défaire de beaucoup d'imaginations et de rêves ; l'on couperait court par la nature même du procédé, aux répétitions, aux exagérations, aux divergences, aux expositions incomplètes, aux réticences, aux omissions involontaires ou volontaires, aux désordres, aux malentendus, aux émotions fâcheuses qui en résultent. » (*Lettre à Wagner sur la logique ;* le passage est cité par Gratry, *Logique*, t. I, p. 273.)

IV

Une histoire de la Philosophie Néo-Scolastique.

Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer au lecteur français combien le courant néo-scolastique[1] a pris d'importance, depuis quelques années, dans l'ensemble du mouvement philosophique. Bien que plusieurs revues françaises[2] aient depuis longtemps déjà reconnu qu'il s'imposait à l'attention, notre pays a gardé sur ce point un certain retard.

On y trouverait peut-être deux causes principales : d'abord nos compatriotes non-catholiques s'intéressent peu, affectent de s'intéresser peu aux manifestations de la vie intellectuelle de l'Église ; et la scolastique, c'est en somme l'Église. S'ils consentent encore à lire les ouvrages qu'elle produit, c'est, trop souvent, pour les juger d'un point de vue exclusif et assez arbitraire ; ils n'étudient pas les philosophes du moyen âge comme ils font pour les anciens ; à part un ou deux noms dont la solitude même accroît la célébrité, il n'y a pas de « médiévalistes » en philosophie, et certains comptes rendus, certaines soutenances sont des déclarations assez cavalières d'incompétence ou d'ignorance. Ce n'est pas là ce que faisaient présager les travaux, incomplets sans doute, mais sérieux, des Cousin, des Rémusat, des Hauréau.

1. L'occasion de cette étude est un ouvrage de M. Joseph-Louis Perrier, Ph. D., *The revival of scholastic philosophy in the nineteenth century*. New-York. (*Columbia University Press*), 1909.

2. En particulier la *Revue philosophique* qui publia, dès 1884, un article de Charles Secrétan sur la *Restauration du thomisme*, et, à partir de 1892, plusieurs études de M. Picavet; elle ouvrit même ses pages à M. De Wulf, en 1902, pour un travail sur *la Notion de philosophie scolastique*.

D'autre part, les catholiques, et ceci encore est bien français, sont très préoccupés de ne pas témoigner d'une mentalité moyenâgeuse; il n'est guère, dans notre pays, de tare plus redoutée que de ne pas être à la dernière mode, et la mode est ailleurs, même pour les érudits. Les controverses directement théologiques, exégétiques, historiques, exercent, sur les jeunes travailleurs qui sortent de notre clergé si laborieux et si zélé, une séduction irrésistible, dont la philosophie pâtit : on la salue au passage, on lui demande, en une très courte fréquentation, la clef de la terminologie d'autrefois, et puis on se hâte d'aller rompre des lances sur un terrain moins rocailleux. On reconnaît après coup, cruellement parfois, qu'un commerce plus assidu eût été opportun, qu'une base philosophique solide est chose utile en toute étude ; on appelle de ses vœux la naissance de « vocations » philosophiques ; mais, pour les suivants, l'attrait reste le même et une élection semblable provoque de semblables regrets.

Ce sont peut-être là des raisons suffisantes de signaler, en y insistant quelque peu, l'apparition d'une histoire de la renaissance scolastique au XIXe siècle. Cette histoire n'était pas encore écrite ; il y avait seulement des monographies, des bulletins, des chroniques, tous documents très intéressants et très utiles, mais spéciaux, joignant à la restriction du sujet le choix d'un point de vue : c'était la vie scientifique de tel institut ou de tel groupement qui se racontait. Restrictions assurément légitimes, mais qui faisaient désirer une synthèse. Voici un premier

essai, d'importance déjà considérable. Il nous vient d'outre-mer, et il est piquant de le voir, favorable comme il l'est au mouvement qu'il raconte, présenté par l'*University Press* de l'Université Columbia, de New-York ; ce docte corps justifie ainsi la devise qui orne ses armes : *In litteris libertas.*

L'ouvrage se compose de quatre parties bien distinctes. L'introduction et le chapitre I (p. 1-40) traitent des questions générales : causes de la renaissance scolastique (Introduction) et essai de définition de cette philosophie (chap. I). Les chapitres II-VII (p. 41-152) donnent une idée sommaire du contenu de la doctrine, en parcourant, dans l'ordre et sous les titres classiques, ses différentes parties. Les chapitres VIII-XV (p. 153-248) font l'historique du *revival*, en considérant d'abord les précurseurs du mouvement, puis en étudiant le mouvement lui-même dans les différents pays: Italie, Espagne, Allemagne, France, Belgique, autres contrées de l'Europe, États-Unis et Canada. Enfin une copieuse bibliographie (p. 249-336) essaye de grouper tous les travaux produits par la néo-scolastique ou écrits à son sujet.

Le caractère dominant du livre, c'est l'impartialité, j'allais dire l'absolue neutralité dans laquelle s'est maintenu l'auteur. J'ignore qui est M. Perrier, et bien qu'il me semble appartenir au catholicisme, peut-être même au clergé catholique (il connaît trop la philosophie dont il parle pour ne l'avoir pas « vécue » ; le patronage de M. John Dewey, le pragmatiste bien connu, dont il se réclame, page VI, ne fait que mieux ressortir la largeur d'esprit qui règne à

Columbia University) ses appréciations sont si mesurées, son exposition est si sereine, que le lecteur le plus jaloux de son indépendance n'en saurait prendre ombrage [1].

Cette sérénité ressort spécialement de la manière dont M. Perrier parle du thomisme italien, de celui surtout des initiateurs. Tout en reconnaissant que leurs jugements sur la philosophie moderne, souvent trop sommaires et trop dédaigneux, sont à réviser, il n'admet pas qu'on leur jette la pierre et qu'on leur reproche d'avoir par cette maladresse, stérilisé la néo-scolastique en l'isolant du mouvement contemporain. Il fait remarquer très justement que les Sanseverino, les Cornoldi, les Zigliara avaient une tâche qui s'imposait avant toute autre : ramener les esprits des *catholiques*, des *prêtres* catholiques surtout, à une plus juste estime de la philosophie d'autrefois. Se servir, pour provoquer cette estime, du triste spectacle des ruines philosophiques amoncelées par les écoles modernes, était une tactique légitime, utile, nécessaire même. Que cette tactique ait été poussée trop loin ou gardée trop longtemps dans certains milieux, M. Perrier est le premier à le déplorer ; mais il ne veut pas qu'on fasse dire aux faits plus qu'ils ne disent, qu'on oppose par exemple les «deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain »,

1. Depuis que ces lignes ont été écrites, j'ai appris que M. Perrier est, en effet, un catholique, mais laïque. Après avoir suivi (en Europe, à Louvain, je crois) un cours complet de philosophie scolastique, il est allé à l'Université *Columbia* de New-York, où il a obtenu le grade de docteur; il figurait, il y a quelques années, sur la liste des professeurs du collège *Loyola*, dirigé à New-York par les Jésuites.

la Rome de 1860 et le Louvain de 1890, en oubliant la différence des temps, et en ne remarquant pas que la première avait été nécessaire pour rendre le second possible.

Cette impartialité est courageuse, et il convient d'en féliciter M. Perrier. Ajoutons, pourtant, que cette qualité tout américaine a son revers : la narration de l'auteur tourne un peu au reportage. Les indications sont en général très brèves, il y a trop de titres de travaux, le lien et la portée des doctrines sont presque complètement laissés de côté[1]. Mais n'oublions pas que l'ouvrage est le premier sur la question et pardonnons-lui de n'avoir pas tout fait. Exprimons seulement le désir que le sujet soit repris, par M. Perrier ou par quelque autre, dans une étude plus foncière, plus fortement construite et plus vigoureusement poussée. L'histoire de la néo-scolastique, toute courte qu'elle soit, prête déjà, semble-t-il, à

1. Il y a, dans les indications mêmes, quelques erreurs qui s'expliquent dans un recueil si considérable de documents. Le R. P. Cathrein, dont l'auteur (p. 198) termine la vie en 1899, est heureusement encore plein de vie et d'activité; le titre indiqué pour le grand ouvrage de Van Weddingen, *Essai d'introduction à l'étude de la philosophie* (p. 216) n'est qu'un titre accessoire; le véritable est : *les Bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion.* Quant aux omissions, elles sont très nombreuses, surtout pour ce qui regarde les articles de revues; elles étaient inévitables dans une bibliographie aussi compréhensive que celle qu'essayait l'auteur : il eût fallu mentionner tous les articles de toutes les revues néo-scolastiques, et bien d'autres encore. Qu'on nous permette de faire remarquer, sans y insister, que les *Etudes* avaient peut-être quelque droit d'être mentionnées parmi les périodiques qui ont servi la cause de la renaissance médiévale.

mieux qu'une juxtaposition de faits. N'y constaterait-on pas une double évolution, de sens très précis, un souci toujours plus accusé : 1° de parvenir à une connaissance exacte des grandes doctrines médiévales ; 2° de faire, dans ces doctrines, mais à bon escient, le départ entre ce qui doit être gardé, et ce que le progrès scientifique exige ou suggère de modifier ? Et la conclusion serait peut-être, sans aucun effort de thèse systématique dictée par une préférence personnelle, que l'avenir est dans l'accentuation de ces deux tendances, nécessaires l'une et l'autre ; la distinction soigneuse des divers courants aux diverses époques servirait à mieux constituer la *philosophia perennis*, c'est-à-dire l'ensemble des doctrines nécessaires à toute saine philosophie [1] ; puis, les cadres métaphysiques étant ainsi volontairement appauvris, la confrontation avec les données de la science permettrait de les garnir d'une façon plus méthodique et définitive. Ces deux tâches sont différentes ; et peut-être pour avoir été trop tôt et trop exclusivement à la seconde, on a fait parfois des constructions hâtives, peu homogènes, qui n'ont pas fixé l'attention.

1. Cette constitution ne se ferait pas par une simple élimination des différences au profit des seules ressemblances ; il y a des thèses scolastiques qui ont été universellement admises jusqu'à la décadence, et qui ne résistent pas aujourd'hui à la critique scientifique la moins exigeante : telles certaines affirmations de « physique » sur les lois du mouvement, sur l'origine de la vie, etc. ; par contre, il y a des thèses qui ont été introduites par *une* école, chaudement discutées alors, et qui constituent une correction définitive : telle la substitution de la théorie thomiste de l'abstraction intellectuelle à la théorie augustinienne de l'illumination.

*
* *

Nous avons indiqué la distribution et le caractère général du livre de M. Perrier. Il reste à en parcourir brièvement les parties, pour faire notre profit de certaines idées d'une portée plus générale ou de certaines applications plus spécialement intéressantes.

L'Introduction, avons-nous dit, étudie le problème des *causes de la renaissance scolastique*. On sait que ce problème a été posé par plusieurs auteurs, même en dehors des milieux catholiques, et résolu en sens divers. Friedrich Paulsen et M. Picavet mettent en première ligne un motif d'opportunisme : l'Église verrait en la scolastique la seule philosophie qui s'harmonise avec son dogme, et, dans l'imposition d'une mentalité unique, le seul moyen de retenir les esprits dans l'obéissance.

Que la scolastique offre à l'orthodoxie des garanties spéciales, M. Perrier l'accorde dans une large mesure; il fait remarquer que les œuvres de presque tous les novateurs en philosophie, depuis le XVIIe siècle, ont du être mises à l'index. Pourtant, ajoute-t-il, le thomisme n'a pas été la seule philosophie catholique; l'augustinisme, qui en diffère notablement, a régné de l'origine de la scolastique à l'époque d'Albert le Grand et de saint Thomas; bien des systèmes modernes ont été accommodés aux exigences du catholicisme : tels ceux de Descartes, Malebranche, Rosmini, Cousin, Lamennais, de Bonald ; enfin il y a aujourd'hui, en France par exemple, des catholiques qui

empruntent la base philosophique de leur foi au kantisme ou au pragmatisme.

Comment M. Perrier ne remarque-t-il pas la faiblesse de cette réponse, et l'espèce de contradiction qu'elle renferme ? Peut-on bien assimiler l'augustinisme, philosophie un peu floue et timide, mais enfin absolument orthodoxe, avec les essais de réforme de la philosophie scolastique tentés depuis Descartes ? Ceux-ci, catholiques dans les intentions, ne le sont nullement dans les résultats, et si leurs auteurs ne sont pas tous sortis de la communauté fidèle, l'autorité a dû se montrer sévère pour leurs tentatives : *tous* les noms que cite ici M. Perrier figurent dans la liste des auteurs de livres ou de propositions condamnés.

L'auteur est plus heureux quand il examine l'accusation portée contre l'Église de faire de la scolastique un instrument de domination et d'influence politique. Il est vrai, dit-il, que la formation philosophique peut agir puissamment pour orienter la mentalité d'un peuple, — et s'il eût écrit quelque mois plus tard, il eût sans doute cité ici l'exemple de la catholique Belgique qui, par des fêtes mémorables, a voulu célébrer dans son Université de Louvain une *Alma Mater* du pays, au sens le plus plein du mot ; — mais la philosophie n'est pas tout, et, ajoute-t-il malicieusement, il n'est pas fréquent que des philosophes catholiques se soient lancés dans la politique.

Voici maintenant la solution personnelle que propose M. Perrier. Il faut, dit-il, non pas vouloir assigner une cause à tous les événements historiques, mais plutôt essayer de déterminer les conditions qui

les ont préparés et rendus possibles. Or, le principe de l'unité et de l'immutabilité de la vérité, qui est la caractéristique du catholicisme, a fait désirer par l'Église *une* philosophie. Il fallait une doctrine qui fût d'accord avec le dogme : les efforts tentés pour y accommoder d'autres philosophies que la scolastique ayant, *en fait*, échoué, il était naturel de songer à un retour au passé.

Est-ce assez-dire, et n'avons-nous pas ici la solution qui mérite véritablement d'être appelée « opportuniste » ? L'Église ne recommanderait le retour au passé médiéval que parce que les efforts tentés dans un autre sens n'auraient pas *en fait* abouti, bref en attendant mieux[1] ! Sans doute, l'Église en condamnant un livre, n'en condamne pas toute la doctrine ; en rejetant certains essais d'interprétation catholique d'un système, elle ne déclare pas tout autre essai inacceptable. Mais, dans le cas présent, à qui considère le fond des choses et les idées qui ont inspiré les décisions de l'Église, peut-il rester quelque doute ? Ne devons-nous pas reconnaître franchement que

1. M. Perrier n'est nullement convaincu que de tels efforts ne puissent un jour aboutir. Il dit : p. 11 *sqq.* : « De décider si les systèmes philosophiques de Kant et de ses successeurs peuvent être interprétés d'un point de vue chrétien, c'est une question qui a été souvent débattue et qui n'est pas de solution facile. On sait que les modernes défenseurs de la philosophie hégélienne en Amérique invoquent l'autorité de saint Thomas à l'appui de leurs principes. Pour ma part, je suis porté à admettre que leur prétention n'est pas absolument dénuée de fondement. Bien que saint Thomas et Hégel présentent d'évidents points de contraste, on peut sérieusement se demander s'il existe entre les deux systèmes qu'ils ont bâtis cet abîme que les néo-scolastiques ont l'habitude de signaler. »

Paulsen et M. Picavet ont vu beaucoup plus juste, quand ils ont signalé l'*accord essentiel* entre la philosophie scolastique et le dogme catholique?

Il est vrai que cette affirmation a besoin d'être expliquée, et que, dans le détail, un catholique ne serait sans doute plus complètement d'accord avec les historiens du dehors. Sans leur supposer le moins du monde des intentions malveillantes, on peut croire que ces derniers seront enclins à voir, dans la philosophie scolastique et dans le dogme catholique, deux blocs taillés d'avance pour s'ajuster au mieux, et donc qu'ils donneront, dans l'un comme dans l'autre, la même valeur à des éléments très divers : dans le dogme, la réalité et les formules, dans la philosophie, les affirmations fondamentales et les thèses accessoires seront mises sur le même rang. Or, pour le catholique, il n'en peut être ainsi. Sans parler ici de l'« élasticité des formules dogmatiques », insistons sur la distinction qui s'impose en philosophie.

C'est chose aujourd'hui bien connue que la variété des doctrines qui se sont épanouies dans les milieux catholiques du moyen âge. On a pu discerner, dans cette mêlée des systèmes, un groupe qui, par les circonstances mêmes où il se développa, par les approbations qu'il reçut, mérite plus strictement le nom de « scolastique », en opposition à d'autres, véritables « déviations » ou même perversions « antiscolastiques ». M. De Wulf, — on devine que c'est à ce maître que nous empruntons ces dénominations — a pu suivre durant plusieurs siècles le jeu combiné de ces divers courants qui coexistent sans mêler leurs eaux. Même dans le groupe strictement scolastique,

quelle variété encore ! Mais qui ne voit que la variété est ici de tout autre nature ? Tout à l'heure, il s'agissait de déviations qui ont été condamnées et devaient l'être, comme destructrices de la foi, au lieu que, maintenant, il s'agit de nuances diverses, efforts peut-être inégalement heureux, mais à coup sûr également soumis, et, en somme, péchant tous par cette inadéquation qui est la marque des constructions humaines. L'Église, en provoquant un retour au passé médiéval, ne recommande ni le panthéisme averroïste, ni l'intuitionnisme mystique, voilà qui est clair ; veut-elle une restriction plus formelle encore, tranchons le mot, veut-elle le règne de la synthèse propre de saint Thomas ? On ne peut, ce semble, répondre à cette question sans plusieurs distinctions délicates.

Quiconque connaît la théologie catholique sait fort bien que l'Église ne solidarise son dogme avec aucun système complet de philosophie. Un « système » se préoccupe d'avoir des réponses à toutes les questions ; dès lors, il complète les thèses par des hypothèses de raccord, hasarde des analogies, des généralisations, prolonge hardiment les chaînes de déductions ; l'Église n'a jamais prétendu canoniser une construction de ce genre, elle n'en a d'ailleurs ni le besoin, ni le pouvoir. Elle est gardienne d'un *dépôt* qu'elle ne peut accroître, et ce serait véritablement l'accroître que d'étendre jusqu'à des thèses systématiques le rayonnement de son magistère. L'Église n'a jamais fait du thomisme intégral *la* philosophie catholique. En réprouvant comme inconciliables avec la foi, certaines nouveautés téméraires, ou en imposant certaines formules, elle a seulement donné une approbation exclu-

sive à quelques thèses fondamentales d'importance exceptionnelle, et à quelques points spéciaux, connexes à des dogmes particuliers.

D'autre part, il faudrait avoir une mémoire singulièrement courte pour oublier les invitations pressantes qui sont venues de la Chaire apostolique à prendre saint Thomas pour docteur, à l'étudier et à le suivre plus que tout autre, à lui reconnaître, si l'on ose dire, dans l'enseignement, non une simple primauté d'honneur, mais une véritable primauté de juridiction. Invitations, oui, qui ont pris, dans les documents adressés à certaines familles religieuses, plus spécialement dévouées au Saint-Siège, une forme particulièrement pressante, ne se distinguant plus d'un ordre. Quel sentiment dictait ces « directions » ? Une préférence personnelle pour le Docteur angélique? une confiance plus grande en sa pensée? un désir d'en voir essayer la force par des groupes qui avaient remis à l'autorité la libre disposition de leurs énergies? Tout cela peut-être. Mais il faut dire aussi combien l'invitation était suave et paternelle : aux uns, on rappelait qu'ils avaient des maîtres domestiques, contemporains du Docteur dominicain, auxquels on les encourageait à recourir, dont on les priait de ne pas laisser se perdre l'esprit; à d'autres, on accordait qu'ils avaient une tradition de famille dans la manière même d'étudier et d'interpréter saint Thomas, et qu'ils feraient sagement de suivre toujours cette trace glorieuse; à tous, on recommandait de respecter les opinions d'autrui et de ne pas céder à un exclusivisme qui messied à toute science humaine.

En somme, vis-à-vis des simples fidèles, l'Église a suivi une double tactique : elle a *imposé* le maintien de certaines positions anciennes dont elle jugeait l'abandon dangereux, et elle a *encouragé* une étude intégrale de la philosophie thomiste. Serait-il possible de préciser encore, d'essayer de délimiter la portion de la synthèse médiévale qui constitue la base nécessaire de l'apologétique catholique ? Peut-être en trouverait-on les éléments essentiels dans le traité que les néo-scolastiques appellent critériologie ou critique de la connaissance : caractère absolu et réaliste de la vérité, existence de certitudes légitimes, à l'abri de toute contestation et ne relevant que de la seule évidence, en particulier, certitude de l'existence d'objets extérieurs substantiels et d'un moi-substance, caractère évident et objectif des principes premiers, surtout du principe de causalité, possibilité d'acquérir de vraies certitudes par la déduction, par l'induction, par le témoignage : c'est à peu près tout. C'est peu, mais c'est assez pour établir, en partant des faits, la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme, Dieu et l'ordre moral.

Qu'on ne s'y trompe pas ! ces principes, pauvres en apparence, fournissent une base solide et plus étendue qu'il ne paraît d'abord. Il serait aisé de montrer que toutes les thèses communes aux scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui s'en déduisent sans trop de peine ; puissance et acte, substance et accident, matière et forme, abstraction et généralisation, etc., toutes ces grandes théories, bien comprises, et réduites à leurs lignes essentielles, en sont des applications presque immédiates.

Au contraire, c'est pour avoir voulu construire une autre critériologie, pour avoir exagéré le doute méthodique, ou pratiqué, en matière de certitude, quelque autre sorte de minimisme, que, depuis trois siècles, la philosophie est condamnée à recommencer toujours ses édifices ruineux. L'Église l'a compris et, voyant dans l'échec *de fait* un échec *de droit*, elle a exigé le retour à une spéculation plus prudente.

*
* *

L'étude des causes du *revival* scolastique touche de près la question que se pose ensuite M. Perrier : que faut-il entendre par *philosophie scolastique ?* Il rappelle la réponse de Hauréau, la plus simple assurément, qui définit la scolastique : l'ensemble des doctrines professées dans les écoles latines du moyen âge. C'est peut-être, en somme, celle qu'il préfère ; il estime maigre le succès des tentatives faites pour définir la scolastique par son contenu, ou par sa méthode, ou par son attitude vis-à-vis de la foi ; il met au défi de trouver à la scolastique une *idiosyncrasie*, une note qui la distingue de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne, et il allègue en exemple la diversité des solutions données à certains grands problèmes, où se retrouvent les principales tendances de la pensée humaine[1] ; grâce à Dieu, le temps n'est plus où l'on considérait le moyen âge comme une éclipse de la philosophie, un arrêt dans le développement de

1. En particulier le problème des universaux et celui de la prééminence de l'intelligence ou de la volonté.

l'esprit humain, une rupture dans la chaîne des spéculations scientiques ; les moins chauds des admirateurs doivent convenir qu'il a été un moment de vie intellectuelle très intense. Les questions traitées et la méthode employée sont au fond celles de toutes les époques.

Malgré la justesse de ces dernières observations, il semble que M. Perrier s'écarte des vues ordinairement reçues aujourd'hui plus qu'il ne convenait à son sujet. Il prétend retracer l'Histoire de la renaissance scolastique. Mais quelle est la scolastique qui renaît depuis près d'un siècle ? Est-ce l'ensemble des philosophies médiévales, ou n'est-ce pas plutôt *une certaine* philosophie médiévale, celle des grands docteurs du XIIIe siècle et en particulier de saint Thomas ?

*
* *

De la revue que passe M. Perrier des diverses parties de la scolastique, il y a peu à dire ; elle est très sobre, comme il convenait au but poursuivi. Elle l'est même trop parfois ; ainsi l'on est étonné de ne rien trouver sur la partie de la logique que les anciens appelaient logique majeure et que les néo-scolastiques ont considérablement développée sous le nom de critériologie[1]. Ailleurs, au contraire, on la voudrait plus

1. Cette partie paraît être moins familière à M. Perrier, qui semble n'avoir pas une position très nette entre le perceptionisme et le conceptionisme. Au raisonnement classique, reproduit par le P. Poland, S. J., qui place sur le même rang l'évidence du caractère subjectif du moi et celle du caractère objectif du monde

brève, et l'auteur ne se contentant plus d'exposer, argumente contre les adversaires de la scolastique ; il est vrai que cela nous vaut quelques bonnes pages doctrinales, par exemple contre l'empirisme anglais[1]. A propos de la cosmologie, l'auteur insère même, sur un sujet qui paraît lui tenir particulièrement à cœur, une véritable dissertation : « La science moderne et la constitution de la matière » ; il estime que les résultats actuels de la science exigent l'abandon de la matière première indéterminée des scolastiques ; la matière première, c'est l'éther, soit un éther à constitution granulaire, soit plutôt un éther continu, dont les électrons seraient comme des points de condensation.

matériel (p. 235), il reproche de n'être pas clair : « Nous croyons qu'une pensée est subjective et que le ciel étoilé est objectif, parce que la première dépend de notre volonté, tandis qu'il en est autrement du second; car nous pouvons avoir ou rejeter une pensée à notre gré, au lieu que si nous ouvrons les yeux, nous sommes obligés de voir le ciel. Mais pourquoi un mal de tête est-il moins objectif que le ciel étoilé? Dépend-il d'un *fiat* de notre volonté? pouvons-nous le faire cesser dès qu'il nous plaît? Il est une affection de notre corps, répondra-t-on peut-être, et notre corps est une partie de nous-même. Mais notre vision du ciel étoilé est une sensation de couleur qui appartient aussi bien à notre corps. Pourquoi alors le ciel est-il objectif et le mal de tête subjectif? C'est une question à laquelle le P. Poland ne répond pas.» Le P. Poland n'y répond pas pour la bonne raison qu'*elle ne se pose pas pour lui ;* il n'admet pas, comme M. Perrier semble le faire, ce postulat gratuit et dangereux qui confond sensation et objet senti, enferme l'esprit en lui-même avec ses modifications, seules immédiatement perçues et oblige à chercher un *pont* pour passer du sujet à l'objet : la vision du ciel étoilé est une sensation de couleur, qui appartient à notre corps, oui, mais l'*objet* qu'elle atteint est distinct de ce corps et de ses modifications; cela n'a pas lieu pour le mal de tête.

1. Chap. I, III et V.

Mais, d'une part, je ne sais si M. Perrier n'interprète pas trop selon ses vues propres les textes d'Aristote et de saint Thomas sur la matière première : en lui refusant toute *actualité*, ces auteurs n'ont sans doute pas voulu dire qu'elle n'eût aucune *réalité*, qu'elle fût un pur non-être ou une simple vue de l'esprit. D'autre part, si la science s'arrête à l'électron, la philosophie n'est pas encore satisfaite : pour le dernier élément étendu, reste encore la question de savoir si son étendue même et son activité peuvent s'expliquer par un seul principe constitutif.

Ce point est d'ailleurs le seul où M. Perrier s'écarte de l'enseignement commun des scolastiques. Partout ailleurs, il manifeste, à l'égard de leur philosophie, la plus haute estime et la plus grande confiance[1] ; il montre à certains critiques d'aujourd'hui les lourdes erreurs auxquelles les expose leur ignorance des doctrines qu'ils combattent[2].

1. Voici ce qu'il dit (p. 69) à propos de la cause efficiente : « Il est devenu à la mode en philosophie de se moquer des conceptions du vulgaire. On raille la naïveté de l'étudiant qui croit que son livre est réellement sur son bureau quand il ne le perçoit plus; on le regarde comme ignorant les lois invariables de la nature, s'il considère sa volonté comme libre; on le ridiculise comme un adorateur de fétiches s'il éprouve la moindre sympathie pour le pouvoir causal. Pour ma part, je confesse que je ne puis me défaire de ces naïves croyances, et au risque de me faire dire avec mépris que je n'ai pas même franchi le seuil de la philosophie, je me range franchement du côté du vulgaire pour le réalisme, la croyance en la liberté et en la causalité efficiente. »

2. Ainsi sont repris : M. Fullerton au sujet de l'expression *Anima est tota in toto corpore et tota in singulis partibus*, p. 121 ; Charles Secrétan et M. Fullerton au sujet du prétendu déterminisme de saint Thomas, p. 147. M. Perrier aurait pu sans difficulté allonger la liste. Nous nous souvenons d'avoir trouvé plusieurs fois, sous

*
* *

Enfin, dans la partie proprement historique de l'ouvrage, glanons seulement quelques remarques ou appréciations intéressantes[1]. Après avoir raconté la fondation du *Divus Thomas*, à Plaisance, par le Lazariste Barberis, en 1879, et loué son importante contribution à la renaissance scolastique, notre auteur ajoute (p. 170) : « Tout récemment la publication du *Divus Thomas* a été interrompue. Personne ne regrette cet événement plus sincèrement que nous. Il peut être vrai que les langues modernes soient un instrument plus commode que le latin pour les discussions philosophiques. Tous ceux qu'intéresse la néo-scolastique n'en sont pas moins heureux de lire des études écrites par des auteurs contemporains dans la véritable langue de la scolastique. Après avoir joui du *Divus Thomas* durant tant d'années, nous sentons que son absence actuelle est une réelle lacune dans la littérature scolastique, et nous prions sincèrement les distingués

la plume de philosophes réputés, professeurs d'Universités, cette jolie traduction de l'*universale a parte rei* : universel *à part* des choses, séparé des choses !

1. Comme nous l'avons dit, cette narration est elle-même assez sommaire. Le seul passage où l'auteur se soit quelque peu étendu, et ait étudié, après les premiers essais, la lutte des diverses influences et le triomphe définitif de la tendance néo-scolastique, concerne la renaissance en Italie. En fait, c'est là surtout qu'il convenait d'insister, puisque la part de l'autorité ecclésiastique a été décisive dans ce mouvement.

professeurs de Plaisance de revenir sur leur décision et de continuer leur œuvre[1]. »

En abordant l'étude du renouveau scolastique en France, M. Perrier signale les obstacles qui, chez nous, retardèrent ce mouvement : l'influence de deux philosophes nationaux, Descartes et Cousin, avait trop fortement pénétré l'enseignement, jusque dans les séminaires. « Même après la promulgation de l'encyclique *Aeterni Patris*, l'éclectisme et le cartésianisme conservèrent pour un long temps leurs positions chez les catholiques français. Cela explique facilement pourquoi la France n'avait pas un seul grand représentant de la néo-scolastique, au temps où l'Allemagne montrait avec fierté les œuvres de Kleutgen, l'Espagne, celles du cardinal Gonzalez, l'Italie, celles de Sanseverino, Liberatore et Talamo[2]. » Cette observation est juste ; elle n'enlève rien à l'estime que M. Perrier professe pour les représentants français de la renaissance néo-scolastique, et on lira avec plaisir l'éloge qu'il fait de « l'un des plus distingués » d'entre eux, Domet de Vorges : « Depuis plus de trente ans, il a défendu, avec une infatigable énergie, cette grande cause dont il s'était si tôt déclaré le champion. Avec Mgr d'Hulst, il fonda à Paris la Société de saint Thomas. Il a publié plusieurs ouvrages importants et a été l'un des plus assidus collaborateurs de quelques revues catholiques, spécialement des *Annales de philosophie chrétienne* et de la *Revue de philosophie*.

1. La récente fondation de la *Rivista di filosofia neo-scolastica* paraît bien signifier qu'on ne songe pas, de l'autre côté des Alpes, à une reprise du *Divus Thomas*.

2. P. 203.

Son œuvre la plus remarquable est son *Essai de métaphysique positive* (1883), où il montre que la métaphysique d'Aristote est une véritable science, qui, comme toute autre, est fondée sur les faits de l'expérience ; il y faut joindre son *Abrégé de métaphysique* (1906), intéressant surtout par la méthode qu'il y suit. Pour chaque problème, M. de Vorges mentionne toutes les solutions proposées par la philosophie du moyen âge. Après un savant travail de comparaison et de discussion, il donne la préférence à l'une d'elles ou bien propose une solution personnelle. Cette méthode historique ne saurait être trop louée. Elle nous met sous les yeux le corps entier de la philosophie scolastique. Elle nous fait pénétrer dans le véritable esprit du moyen âge [1]. »

Les plus chaudes admirations de M. Perrier sont pour l'Institut supérieur de Louvain et nul ne s'en étonnera. Les pages qu'il lui consacre sont trop longues pour être citées; voici du moins quelques passages saillants. « Quoique le scolasticat des Jésuites soit, comme nous venons de voir, un centre important de néo-thomisme, la ville de Louvain est justement fière d'un autre centre, incomparablement plus important, d'un centre qui a donné au néo-thomisme un prodigieux essor, a transformé son caractère et sa méthode, lui infusant une nouvelle vie, le mettant en contact avec le progrès moderne, avec l'idéal moderne. C'est l'*Institut supérieur de philosophie* de l'Université [2]. » Suit l'histoire de la fondation et du rôle prépondérant qu'y a joué S. Ém.

1. P. 204. — 2. P. 217.

Mgr Mercier. Voici en bref le programme que l'illustre président fit prévaloir [1] :

« Les réformes qui caractérisent l'école de Louvain peuvent être rangées sous deux chefs : 1° la philosophie ne devait pas être regardée comme une simple *ancilla theologiæ*, mais être étudiée pour elle-même. Les philosophes catholiques entreraient ainsi facilement dans l'esprit de leur temps et cesseraient d'être considérés comme de simples apologistes de leur *credo*. 2° Tout comme la philosophie, la science devait être étudiée pour elle-même. Les néo-thomistes devaient devenir de vrais savants, construire des laboratoires, faire des expériences, et — ceci au premier abord avait une allure de paradoxe — trouver dans saint Thomas lui-même la conciliation de la science et de la philosophie. »

Et voici le résultat obtenu [2] : « Le succès de l'Institut de Louvain a été prodigieux. Mgr Mercier a trouvé d'abord quelques contradicteurs parmi les catholiques, mais toujours il leur a répondu victorieusement. Les nombreux articles sur le néo-thomisme, qui, depuis la fondation de l'Institut, ont paru dans les *Kantstudien*, dans la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie*, la *Revue philosophique*, la *Rivista filosofica* et bien d'autres publications montrent à quel point il a réussi à rompre le silence avec lequel la renaissance thomiste avait d'abord été accueillie. »

1. P. 219. — 2. P. 220.

*
* *

Nous terminerons sur ces réconfortantes paroles. Que sera l'histoire de demain, pour la philosophie? Verra-t-on s'accroître, en même temps que la satiété et le dégoût pour des constructions fragiles ou un désolant scepticisme, l'admiration pour cette philosophie qui, après avoir régné avec éclat durant plusieurs siècles, fournissant aux recherches personnelles une base large et hospitalière, après avoir subi un déclin et une éclipse de plusieurs siècles aussi, qu'explique suffisamment un concours malheureux de circonstances, reparaît aujourd'hui au milieu du chaos des systèmes, et étonne les moins sympathiques par sa facilité à s'assimiler les résultats positifs de la science? Il faudrait être prophète pour l'oser dire avec assurance. Cette direction paraît indiquée par la logique des choses; mais les esprits sont-ils soumis à cette logique? Aussi bien, les prophéties ne sont pas nécessaires. Au spectacle des succès obtenus, de ces succès dont M. Perrier nous donne le tableau, les travailleurs d'aujourd'hui s'encourageront à redoubler d'efforts. C'est là le meilleur gage pour l'avenir.

APPENDICE

De l'étude directe d'Aristote.

Nous avons indiqué dans l'étude précédente deux tâches qui s'offrent à l'activité des philosophes néo-scolastiques : travail d'épuration par le retour, sur les points fondamentaux, au vrai et pur péripatétisme, travail de complément par l'introduction dans le système des résultats certains des sciences. Nous aurions pu en ajouter une troisième : travail de confrontation du système avec ceux des autres écoles de philosophie.

Nous voudrions attirer l'attention sur la première de ces tâches, qui n'a pas été, semble-t-il, assez considérée jusqu'à ce jour. Dans la liste des récents travaux d'ensemble ou de détail sur la philosophie d'Aristote, — et ils sont légion, — d'où vient qu'on voit figurer en si petit nombre les noms de ceux qui affirment hautement se rattacher à cette philosophie? Pour les autres elle n'a qu'un intérêt historique; pour eux elle a de plus un intérêt théorique de premier ordre : d'où vient donc qu'ils laissent aux autres le soin d'en faire connaître la formation et le développement?

Sans doute les circonstances suggèrent tout de suite une première réponse, dont il serait injuste de méconnaître la valeur. Qu'on en soit, ou non, satisfait, on doit bien accorder qu'en fait, aujourd'hui, péripatétisme et philosophie catholique sont à peu près synonymes. Or, un peu partout, et principalement en France, les besoins actuels de l'Église permettent de distraire peu d'hommes et de ressources pour l'étude, surtout pour une tâche d'érudition sereine qui, en des temps plus tranquilles, illustra les écoles catholiques.

Une seconde réponse qui se présente presque aussitôt paraîtra moins heureuse. A quoi bon, pourrait-on dire, étudier Aristote dans son texte, puisque les docteurs du Moyen-Age se sont acquittés de cette tâche ingrate? à quoi bon remonter à Aristote, puisque la scolastique, en particulier le thomisme, en a gardé ce qu'il avait de bon, et nous le présente enrichi des spéculations de la pensée chrétienne? Qu'on nous permette de citer, sans aucun blâme pour l'auteur d'un beau et bon livre, mais comme représentatif d'un état d'esprit qui, aujourd'hui, peut être jugé ne plus répondre pleinement aux besoins de la science, un passage de la *Métaphysique des causes* du P. de Regnon. Dans un paragraphe intitulé : *Comment étudier la scolastique*, après avoir déclaré qu'il prendra pour maîtres « non Aristote et Platon, mais les grandes docteurs du Moyen-Age », — de quoi certes personne ne le blâmera, — l'auteur ajoute : « Mais puisque leur enseignement avait pour thème les ouvrages d'Aristote, nous devons en même temps étudier ce philosophe, ou du moins l'avoir présent sous les yeux, comme un élève tient devant lui le texte dont il

écoute l'explication. » Ce « ou du moins » introduit déjà une inquiétante restriction. La suite précise : « Que l'on comprenne donc bien le but que je me propose. Je laisse à d'autres le soin de comparer les commentaires de la scolastique au texte et à la pensée d'Aristote. Peut-être les traductions latines du philosophe, qui servaient de thèmes aux leçons, n'étaient-elles pas fidèles sur tous les points. Peut-être une érudition incomplète a-t-elle induit en erreur sur quelques anciennes opinions citées ou réfutées par Aristote. Peut-être même a-t-on fait dire à celui-ci, dans quelques passages, autre chose qu'il n'a prétendu. Que m'importe ce Grec ? Ce que je veux uniquement connaître, c'est la philosophie scolastique, et surtout celle de saint Thomas. C'est donc saint Thomas lui-même que je dois écouter, et Aristote n'a de valeur pour moi que parce qu'il fournit le thème développé par le Docteur angélique[1]. »

« Que m'importe ce Grec ? » La saillie est délicieuse ; et elle se comprend fort bien chez un écrivain à qui des loisirs forcés permirent, sur le tard de la vie, de suivre des goûts très anciens et de donner libre carrière à un esprit original et puissant. Serait-elle également à sa place sur les lèvres d'un professeur à qui est confiée la mission d'enseigner une philosophie à base péripatéticienne ? Ce n'est pas seulement au temps de saint Thomas que le texte d'Aristote servit de thème officiel à l'enseignement ; l'usage persista durant des siècles, bien après que la Somme théologique eut remplacé l'antique Livre des Sen-

1. *Métaphysique des causes*, Paris, 1889, p. 8.

tences. Les maîtres ne se crurent pas autorisés à se contenter des Commentaires d'Albert le Grand et de saint Thomas sur Aristote; la renaissance scolastique des XVIe et XVIIe siècles vit éclore les grands Commentaires de Dominique Soto, de Tolet, des Conimbricenses, des Complutenses, de Maurus, de tant d'autres encore. C'est donc qu'à leur jugement saint Thomas n'avait pas tout dit, et qu'il restait encore à glaner dans l'œuvre du Stagirite.

Il eût bien étonné saint Thomas, celui qui lui eût tenu ce langage : « Maître, je vous remercie, vous avez fait un travail définitif; je sais le soin que vous avez pris de vous procurer de meilleures traductions du Philosophe, l'application que vous avez mise à pénétrer jusqu'au fond ces formules si brèves, si concises, si obscures parfois; j'ai pleine confiance dans la valeur de vos explications, je m'en contente. » Quel étonnement, quel scandale même eussent causés au saint Docteur de semblables paroles! lui si pénétré d'admiration pour le Philosophe, si modeste dans la manière de l'expliquer, et surtout si convaincu de la difficulté de retrouver la pensée véritable du Stagirite, comme il eût désavoué pareil disciple!

Car enfin, il ne faut pas l'oublier, et c'est même un des arguments principaux qui étayent notre thèse, l'intelligence du texte d'Aristote, toujours difficile à cause de la concision du style et de l'ordre assez artificiel dans lequel nous sont parvenus ses ouvrages, présentait à l'époque de saint Thomas des difficultés très spéciales. L'obscure question de l'introduction des divers ouvrages d'Aristote dans les écoles du Moyen-Age est aujourd'hui assez bien éclaircie grâce

surtout aux beaux travaux des Pères Denifle et Mandonnet; nous connaissons aussi les influences à travers lesquelles se fit cette révélation successive qui devait donner la Scolastique. Les premiers traités connus, les moins importants, se présentaient avec une interprétation traditionnelle fortement teintée de néoplatonisme et d'augustinisme ; le reste fut apporté par les Arabes, marqué d'une empreinte nouvelle et souvent hétérodoxe. De là une mentalité fort complexe. Or le grand mérite de saint Thomas fut précisément de voir clair dans ces ombres. Son pénétrant génie lui fit retrouver sous la caricature averroïste un Aristote véritable, qu'en dépit des protestations d'une orthodoxie timorée il osa présenter comme le plus solide appui du *rationabile obsequium* de la foi, un Aristote dont l'œuvre presque entière lui parut encore utilisable, même après que la Révélation chrétienne eût illuminé le monde. Aussi le voyons-nous s'appliquer avec beaucoup de soin à faire le départ des diverses influences et à rechercher la provenance des doctrines (qu'on se rappelle par exemple son insistance à rapporter au juif Avicebron la théorie de la matière spirituelle); de même qu'on a pu vanter sa large érudition, sa connaissance de la « littérature » philosophique alors en cours, de même il faut lui reconnaître un sens critique très aiguisé.

Mais précisément à cause des difficultés qu'elle présentait, l'œuvre critique de saint Thomas n'a pu être complète ni définitive. D'abord il ne possédait presque rien de ces commentateurs grecs d'Aristote qui apportaient dans leur exégèse l'immense avantage d'une tradition d'école ininterrompue : qui oserait

nier les services que rendent à qui veut reconstituer la pensée du Philosophe, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Philopon? Puis sa vénération pour les écrits du Pseudo-Denys, l'autorité dont jouissaient alors certains ouvrages comme le *Liber de Causis*, la modération à laquelle il était tenu à l'égard de certaines doctrines « augustiniennes » paraissent l'avoir rendu parfois singulièrement perplexe? Sans doute il ne considérait pas le péripatétisme, même corrigé par les lumières de la foi, comme un système parfait, incapable de perfectionnement et de complément ; c'est consciemment, semble-t-il, qu'il a introduit dans sa synthèse certains éléments empruntés à d'autres philosophies, à Platon, à Avicenne, à Averroès, à Maimonide, et quand l'étude directe des sources ne nous servirait qu'à reconstituer la genèse de sa pensée, ne serait-ce pas déjà un but suffisamment rémunérateur? Mais il y a plus et nous pouvons, mieux outillés et plus avertis que lui, continuer son travail. Un champ immense attend encore les défricheurs.

Il faut bien en convenir, cette manière de vivifier l'enseignement scolastique, en replaçant les questions dans leur cadre historique, n'a pas encore été très employée. Les auteurs de traités classiques ou de travaux originaux ont plutôt songé à une autre tâche qui s'impose à toute philosophie soucieuse de montrer sa vitalité, qui consiste à s'assimiler les résultats nouveaux de la science positive. Cela, certes, on l'a fait et d'une manière qui a forcé l'attention des moins sympathiques. Les études historiques, bien propres, elles aussi, à justifier l'estime de l'Église pour la

scolastique, et à former les esprits en leur donnant le sens de la complexité des questions, le souci du détail précis, la crainte des généralisations hâtives, l'horreur des synthèses creuses ou fausses[1], n'ont pas encore, semble-t-il, obtenu la part qui leur revient et l'on a vu se produire cette anomalie singulière que la philosophie ancienne, et même médiévale, a été plus étudiée dans le détail de son histoire par ceux à qui elle est indifférente ou antipathique, que par ceux qui en vivent.

Mais cette constatation est d'hier et voici qu'aujourd'hui commence déjà à la démentir : on s'en aperçoit avec joie, à suivre le mouvement des Écoles catholiques et de leurs publications. Pour ne parler que des Grecs et d'Aristote, dont nous étions partis, et pour ne citer que quelques noms, le *Philosophisches Iahrbuch*, la *Revue néo-scolastique*, la *Revue de Philosophie*, *la Revue des sciences philosophiques et théologiques* publient des articles, notes, revues critiques, bulletins, qui manifestent une orientation bien nette de ce côté[2]. L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain annonce une traduction d'Aristote avec commentaires et le premier volume paru (Métaphysique I, par

1. Notons qu'en scolastique ce danger est plus réel, précisément parce qu'une métaphysique plus ferme rend l'esprit plus confiant.

2. Un détail minuscule, mais caractéristique : il y a quelques années, il n'était pas rare de trouver chez les néo-scolastiques, après citation d'un texte d'Aristote, une simple référence aux fragments qui précèdent les « Leçons » des Commentaires de saint Thomas; aujourd'hui un auteur se ferait scrupule de ne pas indiquer selon l'usage, la page, la colonne et la ligne de l'édition de Berlin, ou tout au moins, la page de l'édition Didot.

M. Colle) d'une érudition ferme et sobre qui rappelle le petit chef-d'œuvre de Hamelin[1], fait bien augurer de la collection. A Rome le R. P. Gredt dote le Collège Saint-Anselme d'un cours intitulé modestement *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*[2] où chaque thèse est suivie d'un paragraphe donnant dans le texte original et *in extenso*, avec les références et commentaires voulus, les passages d'Aristote et de saint Thomas qui fondent la doctrine ; le R. P. Garrigou-Lagrange fait au Collège Angélique un cours complémentaire où sont expliqués les principaux ouvrages d'Aristote ; à l'Université Grégorienne, le R. P. Schaaf dans son cours d'Histoire de la Philosophie, revient volontiers sur les philosophes grecs en qui il montre les précurseurs de la scolastique. Ce sont là d'heureux symptômes.

Faut-il faire remarquer qu'on constate, dans ce qui a été rendu public des fruits de ce travail, une pénétration plus aisément profonde du péripatétisme, qu'on ne la trouve hors des milieux scolastiques ? C'est l'effet normal de la continuité de pensée qui relie chez nous l'enseignement d'aujourd'hui à celui d'autrefois, c'est un sérieux encouragement aux efforts déjà faits et un présage certain de succès à ceux, plus nombreux encore sans doute, qui se préparent dans le silence.

1. Physique II, Paris 1907.
2. Seconde édition, Fribourg 1909 et 1912.

V

L'Université Grégorienne.

Il serait difficile de trouver, après l'époque des grandes Universités du Moyen-Age, une école de science ecclésiastique ayant joui d'une aussi grande renommée que le Collège romain, ou, comme on dit aujourd'hui, l'Université Grégorienne. Fondé par saint Ignace de Loyola dès 1551, c'est-à-dire quelques années seulement après l'établissement définitif de la Compagnie de Jésus, limité d'abord à quelques cours de belles-lettres et de langues anciennes (latin, grec, hébreu), presque aussitôt complétés par des cours de Philosophie et de Théologie (1553), le Collège voit bientôt les élèves affluer dans ses classes, de hauts personnages lui accordent leur protection et les Souverains Pontifes eux-mêmes prennent en main ses intérêts. En 1556, Paul IV lui donne le pouvoir de conférer les grades philosophiques et théologiques[1]; en 1581, Grégoire XIII lui procure un terrain et fait construire le majestueux édifice qu'on admire encore : il envoie le Cardinal Philippe Buoncompagni poser en son nom la première pierre, et, en juin 1582, venant lui-même visiter les travaux, il trouve les premiers murs bâtis trop à l'économie, les fait renverser et ordonne qu'on réédifie avec plus de solidité et de splendeur. Par humilité il refuse qu'on donne son nom au nouveau bâtiment ; mais dans l'opinion de tous c'est lui qui est le véritable fondateur.

Et l'histoire du Collège romain se poursuit, toute constellée de noms illustres. Innocent X, Clément IX,

1. Ce pouvoir, d'abord limité aux scolastiques de la Compagnie et aux élèves du Collège Germanique, est en 1561 étendu à tous les élèves qui fréquentent les cours du Collège Romain.

Clément X, Innocent XII, Clément XI, Innocent XIII, Clément XII ont été ses élèves[1]; parmi ses professeurs il a compté des humanistes comme Perpinien, Tursellini et Sacchini, des savants comme Clavius, Schreiner et Kircher, des théologiens comme Tolet, Bellarmin, Suarez et Vasquez.

A la fin du XVIIIe siècle la suppression de la Compagnie de Jésus par Clément XIV fait passer le Collège en d'autres mains; pendant cette période troublée, sa prospérité est naturellement moins grande. Rendu en 1824 à la Compagnie restaurée, il reprend aussitôt sa marche en avant et occupe une place brillante dans le mouvement de rénovation des études catholiques; il donne à la science un Secchi, à la philosophie un Tongiorgi et un Palmieri, à la théologie un Perrone, un Franzelin, un Mazzella[2].

Peu après l'invasion piémontaise de 1870, le nouveau gouvernement voulut enlever le Collège aux Jésuites; mais il dut céder à la pression de l'opinion publique[3], et tout en gardant le bâtiment ancien, il

1. De même, au XIXe siècle, Léon XII et Léon XIII.

2. Il ne convient pas de parler des vivants. Pourtant comment passer sous silence le nom de celui qui, après plus de vingt-cinq ans de professorat exceptionnellement brillant, vient d'être honoré par Sa Sainteté Pie X de la pourpre cardinalice? Le nom du Cardinal Billot s'ajoute ainsi à la liste des Cardinaux Tolet, Bellarmin, De Lugo, Pallavicini, Tolomei, Franzelin, Mazzella, que le Collège romain s'estime très honoré d'avoir compté au nombre de ses professeurs.

3. Une brochure intitulée *Brevi Memorie intorno al Collegio Romano*, imprimée en 1870 à Rome, demande qu'on rende aux Jésuites le Collège « fondé par les Papes avec l'argent du monde catholique pour être l'école centrale où puissent aller se former les jeunes gens des diverses nations chrétiennes ».

laissa les Pères s'établir dans le *Palazzo Borromeo* donné par le Pape : c'est là qu'est encore aujourd'hui l'*Université Grégorienne*[1]. Elle comprend les cours supérieurs de l'ancien Collège romain, c'est-à-dire les Facultés de Philosophie et de Théologie, avec celle, d'institution plus récente (1876), de Droit ecclésiastique.

Vient l'époque où les encouragements et les directions de Léon XIII impriment un nouvel essor aux études scolastiques; l'Université Grégorienne entre résolument dans cette voie et sa prospérité s'accentue; le nombre des élèves subit une progression vraiment extraordinaire; tombé[2] de 711 en 1869 à 193 en 1871,

1. Le vaste bâtiment édifié par Grégoire XIII est maintenant occupé par le lycée Visconti, la bibliothèque Victor-Emmanuel (qui est l'ancienne bibliothèque du Collège romain, constituée au prix d'un long et patient travail de plusieurs siècles; sa richesse émerveilla, dit-on, ceux qui s'en déclarèrent les maîtres), le musée Kircher (fondé lui aussi par les Pères), et quelques dépendances du Ministère de l'Instruction publique. Comme l'appellation « Collège romain » était dans l'usage local trop étroitement attachée à ce bâtiment, et que le Gouvernement était peu disposé à laisser échapper cette glorieuse succession, les Jésuites demandèrent au Pape pour leur établissement transféré au Palazzo Borromeo le nom d'*Université Grégorienne* : c'est aujourd'hui l'appellation officielle et à Rome la seule usitée. Ainsi le nom de Grégoire XIII, que l'humble Pontife n'avait pas permis d'attacher à son œuvre, se trouve, par la force des circonstances, la désigner aujourd'hui. Les Jésuites, qui n'ont pas oublié leur bienfaiteur, s'en montrent fiers.

2. Il faut bien comprendre cette expression. Le chiffre de 1869 comprend les élèves des cours supérieurs (Théologie et Philosophie) et ceux des cours inférieurs (Rhétorique, Humanités, Grammaire), le chiffre de 1871 comprend les seuls élèves des cours supérieurs. La division supérieure était déjà appelée dans l'ancien Collège romain l'« Université Grégorienne ».

il monte à 494 en 1880, à 807 en 1890, à 1.025 en 1895, et depuis lors se maintient aux environs de 1.100; durant l'année scolaire 1910-1911, il y avait 1090 étudiants, dont 643 en Théologie, 69 en Droit ecclésiastique, 378 en Philosophie. C'est d'ailleurs tout ce que peuvent contenir les salles du *Palazzo Borromeo*, à la condition même de se serrer beaucoup et de prendre l'église Saint-Ignace pour toute réunion plénière de la *scolaresca*.

A l'origine [1] le Collège romain comptait, en outre des Professeurs de belles-lettres et de langues anciennes, trois Professeurs de Philosophie (un de Dialectique, un autre de Logique, un de Physique et Mathématiques) et trois de Théologie (un de Dogmatique, un d'Écriture sainte, un de Morale); bientôt furent ajoutés un Professeur d'Éthique (Philosophie morale) et un Soluteur de cas de conscience. Un peu plus tard, en 1565, nous trouvons cinq chaires de Théologie, dont deux de Théologie scolastique ou spéculative (l'un des Professeurs enseigne le matin, l'autre le soir), une de Théologie positive, une de Morale, une de Controverse. Alors toutes les classes durent une heure et sont suivies en général d'une demi-heure de répétition; le cours de Philosophie dure trois ans et demi, celui de Théologie quatre ans. Aujourd'hui le corps professoral compte 26 membres dont 13 dans la Faculté de Théologie, 3 dans celle de Droit, 10 dans celle de

1. En 1553-1554, année de l'ouverture des cours de Philosophie et de Théologie.

Philosophie[1]; nous aurons tout à l'heure à étudier la répartition des cours.

Aujourd'hui comme autrefois, sauf les étudiants appartenant à la Compagnie de Jésus, tous les autres habitent hors de l'Université, où ils ne viennent que pour les cours. Les religieux sont dans des maisons de leurs Ordres respectifs, les clercs séculiers dans des Séminaires ou Collèges fondés par les diverses nations et dirigés soit par des religieux [2], soit par des prêtres séculiers. En 1910-1911, 39 Ordres ou Instituts religieux envoyaient des élèves à l'Université; les clercs séculiers étaient répartis dans 21 Collèges, dont deux seulement, le Collège Germanique et celui de l'Amérique latine, sont dirigés par des Jésuites; les autres ont une administration tout à fait indépendante.

Ce court aperçu historique suffira [3]. Aussi bien ce

1. Conformément aux vieilles traditions du Collège romain, ce corps professoral est un peu cosmopolite; on y trouve 14 Italiens, 3 Allemands, 3 Espagnols, 3 Français, 1 Autrichien, 1 Américain du Nord.

2. C'est ainsi que le *Séminaire français* est dirigé par des Pères de la Congrégation du Saint-Esprit, avec un zèle et une compétence qu'attestent et la prospérité toujours croissante de la maison, et l'affectueuse reconnaissance des anciens de *Santa-Chiara*.

3. Chose étrange! alors que tant d'autres institutions, même beaucoup moins illustres, ont déjà trouvé leur historien, l'Unisité Grégorienne attend encore le sien; il faut aller chercher les faits qui la concernent dans des travaux d'ensemble sur d'autres sujets, ou dans des recueils de documents. Bartoli dans ses *Memorie storiche* et récemment le P. Tacchi Venturi dans le premier volume de sa *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, ont raconté les débuts: la même période a fait l'objet d'une thèse présentée pour le Doctorat à l'Université de l'Etat par le P. E. Rinaldi (1909) : selon l'usage italien, ce travail n'a pas été imprimé; il faut espérer que l'auteur consentira à le publier et à le continuer.

que le lecteur attend ici, ce sont surtout des détails sur l'organisation actuelle des études, sur les méthodes suivies et sur les résultats obtenus. C'est de ces sujets qu'il nous faut traiter maintenant.

*
* *

Pour comprendre le fonctionnement et apprécier les méthodes de l'Université Grégorienne, il faut d'abord se faire une idée exacte du but qu'on y poursuit. Ce but, l'histoire de l'Université le fixe nettement : il s'agit de préparer une élite de prêtres à leur ministère par une forte culture. Et ce ministère, que sera-t-il pour les jeunes gens qui fréquentent l'Université Grégorienne? l'apostolat intellectuel pour un certain nombre sans doute, mais pour d'autres l'administration diocésaine et pour beaucoup l'apostolat direct dans les paroisses ou les œuvres. Et même sur le sens du mot « apostolat intellectuel » il faut encore s'entendre : ne parlons pas de celui qui s'exerce par l'enseignement secondaire ou par la vulgarisation scientifique; celui-là, on peut légitimement l'attendre de tout prêtre à qui les circonstances ont permis de faire de bonnes études. Reste celui qui s'exerce par le haut enseignement ecclésiastique dans les Séminaires et les Universités catholiques; encore dans cet ordre il est des distinctions nécessaires : on peut désirer, mais non exiger de tout Professeur de Grand Séminaire qu'il possède dans sa partie une compétence le mettant à même d'y produire du travail vraiment scientifique, tandis qu'au contraire, ce qu'on

serait étonné et scandalisé de ne pas trouver chez lui, c'est une philosophie saine, un sens théologique très sûr, une connaissance sérieuse et approfondie de l'ensemble du dogme catholique, et l'art de communiquer à d'autres cette connaissance. L'apostolat intellectuel d'un Professeur possédant ces qualités consistera, non pas précisément à publier des textes inédits, à faire avancer l'exégèse ou la patristique, à publier des travaux originaux d'histoire ou de droit, mais à former des générations de prêtres instruits et fermes dans la foi : et cela, c'est bien quelque chose, c'est même le principal. Or, de ceux qui viennent à la Grégorienne se préparer à l'apostolat intellectuel, le grand nombre s'en va, l'histoire l'atteste, grossir les rangs de ces travailleurs obscurs, mais féconds, qui, répartis dans les divers diocèses, forment vraiment les cadres de l'Église enseignant sous l'œil des évêques.

Il y a donc, dans les auditoires de l'Université Grégorienne, malgré une hétérogénéité indéniable qui tient à la diversité des âges et des formations antérieures, une certaine homogénéité foncière ; tous poursuivent le même but : acquérir dans les sciences proprement ecclésiastiques une forte et solide culture. Il leur faut donc avant tout une connaissance sérieuse de l'ensemble de la philosophie et de la théologie, avec les notions suffisantes des autres disciplines que celles-là supposent, bref, ce qu'on appellerait aujourd'hui un cours *normal* d'études ecclésiastiques. Et voilà ce qui différencie l'Université Grégorienne des Universités catholiques telles que nous les voyons fonctionner dans les pays de langue française ou allemande.

Là-bas on fait des cours, à Rome on fait des classes. Le cours, selon les exigences des modernes Universités, doit être l'étude approfondie d'une petite partie du programme normal ; chez les élèves, il suppose ou bien une formation antérieure complète, ou bien un travail personnel simultané sur le reste des matières ; le cours initie au travail scientifique, indique comment on peut traiter une question. L'examen final portera soit sur l'ensemble de la matière, soit sur le seul point particulier développé par le professeur. A la Grégorienne, au contraire, recommandation expresse est faite aux maîtres de voir tout le programme ; ils peuvent insister sur une question ou l'autre, mais ils doivent sur toutes donner l'essentiel ; et la prescription est si formelle que deux semaines environ avant le commencement des examens, *ducitur linea*, — c'est l'expression traditionnelle, — on tire un trait dans les cahiers : les explications qui suivront ne pourront plus être demandées aux candidats, ils ne seront interrogés que sur ce qui précède.

C'est donc un enseignement complet, se suffisant à lui-même, et, par suite, forcément restreint dans ses développements : c'est une première assise qu'on pose dans les esprits ; on la fera aussi solide, aussi profonde que le permettra le temps, mais on sacrifiera tout le reste pour lui laisser son caractère. Oui, on sacrifiera même presque complètement ces cours et conférences complémentaires, ces *Séminaires pratiques* si en honneur aujourd'hui, et, sans conteste, si utiles à la formation des spécialistes. A leur égard l'Université Grégorienne s'est jusqu'à présent montrée assez défiante. Il est vrai qu'à leur introduction s'opposaient

aussi des obstacles matériels : défaut de personnel, exiguïté du local, disette d'instruments de travail, tout cela ayant sa racine dans le manque de ressources[1]; mais la raison principale paraît bien être la défiance; et les motifs en sont aisés à deviner : à notre époque de production scientifique intense, la spécialisation, qui ne devrait venir qu'après une solide formation générale, est trop souvent prématurée; cette déformation fatale qu'implique le développement exclusif d'un côté de l'esprit, arrivant pendant la période de croissance, produit des résultats désastreux, et ce ne serait peut-être pas exagérer que d'attribuer aux excès de la spécialisation une bonne part de responsabilité dans la déplorable aventure moderniste.

Au reste, en cela l'Université romaine n'a fait que suivre la direction imprimée par le Vatican lui-même. Quand les grades bibliques ont été institués, il a été décidé que nul n'y pourrait prétendre s'il n'avait d'abord obtenu le doctorat en Théologie : c'était assez dire qu'on comptait sur cet examen pour assurer la

1. Pourquoi dissimuler que l'Université Grégorienne a participé dans une large mesure à la pauvreté de l'Église à Rome depuis la spoliation complète de 1870? Les fonds péniblement amassés aux cours des siècles, à partir de la première donation de saint François de Borgia, et qui suffisaient à peu près en un temps où le coût de la vie, les exigences de bibliothèques et de laboratoires étaient bien moindres, ont tous été pris. Pourtant les Jésuites ont voulu malgré tout garder à l'Université Grégorienne leur principe de la gratuité de l'enseignement. En 1911-1912 pour la première fois, l'Université a établi un modeste droit d'inscription annuelle (5 francs) et de diplôme doctoral (25 francs), que justifie assez l'augmentation des frais généraux en conséquence du nombre des étudiants.

formation théologique générale qui permet d'aborder sans péril les problèmes ardus de l'exégèse.

Enfin l'expérience est là, qui montre quelles lacunes peuvent exister encore dans les esprits après les années de Grand Séminaire, combien est parfois superficiel le savoir théologique de ceux qui viennent chercher à Rome une formation supérieure[1]. Ces années qui leur sont accordées pour se perfectionner, comment les utiliser au mieux ? en fouillant une question minuscule, en apprenant à faire du travail scientifique au sens strict du mot, c'est-à-dire l'art de dresser une bibliographie, d'étudier des textes, de suivre l'évolution d'une idée, ou bien en revoyant toute la matière classique pour la travailler de façon plus profonde et plus personnelle ? L'idéal serait de faire ceci d'abord, cela ensuite ; mais s'il faut choisir, le choix ne peut guère laisser de doute. On cherchera donc à donner en matière de science ecclésiastique une *culture générale* aussi forte que possible : que la chose se puisse faire sans rabaisser le niveau de l'enseignement, c'est ce que montrent assez, semble-t-il, des ouvrages comme ceux des cardinaux Franzelin et Billot[2].

1. C'est d'ailleurs le petit nombre qui vient à Rome après avoir déjà suivi un cours de Grand Séminaire ; et ceux qui sont dans ce cas ne font en général que deux ou trois années à la Grégorienne.

2. Est-il besoin d'avertir qu'il n'est question ici de critiquer aucune des méthodes suivies dans les diverses institutions d'enseignement supérieur ecclésiastique ? Chacune a tâché de s'adapter pour le mieux aux exigences du temps et du pays, aux aptitudes aussi et aux besoins des étudiants. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'à l'Université Grégorienne on a uniquement cherché

D'après ce qui vient d'être dit, le lecteur se représente facilement ce qu'est un cours à la Grégorienne. Il y a un « livre de texte » qui est soit du Professeur lui-même, soit de l'un de ses prédécesseurs; tout Professeur est d'ailleurs invité à se faire son propre cours, à préparer des « Prélections » qui puissent un jour, après avoir subi l'épreuve du temps et de l'expérience, être admises à l'impression. C'est assez dire que le livre de texte est suivi largement ; il sera toujours pour l'élève un point d'appui utile, plus ou moins nécessaire selon la diligence apportée à prendre des notes, mais il n'empêchera pas l'originalité personnelle du Professeur qui pourra toujours le compléter ou le modifier à son gré[1].

Tous les cours durent une heure et sont généralement employés en entier à l'explication ; les répétitions sous forme d'interrogations, rares en philosophie, sont absentes en théologie ; il y a d'ailleurs des répétitions officielles, les Sabbatines, où l'exposition d'une thèse par un étudiant est suivie d'une argumentation en forme syllogistique[2]. Tous les deux mois il y a

à résoudre le problème de la meilleure formation *pour l'ensemble* des sujets qui se présentaient. A l'élite ne convenait-il pas d'ouvrir des cours spéciaux plus érudits ou plus synthétiques ? C'est là une tout autre question, que jusqu'ici les difficultés matérielles mentionnées plus haut n'ont pas permis de poser efficacement, mais qui le sera sans doute quelque jour.

1. Une Règle du *Ratio Studiorum S. J.* invite le Professeur à choisir chaque année dans son programme une ou deux questions qu'il traitera de façon plus ample et plus personnelle.

2. On sait combien la dispute scolastique était jadis estimée et quel rôle elle jouait dans la formation intellectuelle; à la Grégorienne elle n'a pas cessé d'être en usage et il n'est nullement question de la supprimer. Tout en convenant qu'elle n'est pas l'exer-

une dispute plus solennelle à laquelle assistent tous les étudiants d'une même Faculté. Évidemment pour le nombre ces répétitions ne suffisent pas ; l'Université compte que les étudiants s'exercent dans leurs Collèges respectifs ; à peu près quotidiennes dans les Collèges qui ont gardé les prescriptions de l'antique *Ratio studiorum S. J.*, ces répétitions sont d'une extrême utilité : certains Séminaires leur doivent pour une bonne part de montrer une évidente supériorité aux argumentations publiques et aux examens.

Quant aux exercices écrits, ils n'étaient pas en usage autrefois, et l'on peut trouver que c'était une réelle lacune dans la Pédagogie ancienne. Elle tenait à tout le système : les classes et les répétitions occupaient presque toutes les journées ; à supposer que l'idée fût venue de faire faire des travaux écrits, où en aurait-on trouvé le temps? Aujourd'hui, à la Grégorienne, sans parler de la quasi-impossibilité matérielle d'imposer

cice scolaire unique, que, pratiquée indiscrètement, elle ouvre la porte aux pires abus, que tous les sujets, même de philosophie et de théologie, ne s'y prêtent pas également, on peut affirmer qu'elle a de très grands avantages, qu'elle donne à l'esprit la souplesse dans la discussion, le flair du vrai et du faux, le culte des formules précises et fortes (voir ce que nous en disons plus haut, p. 149 sqq.) ; tous les esprits n'y réussissent pas également, mais c'est un cas bien rare, chimérique peut-être, que celui d'un étudiant convenablement doué, suffisamment diligent, qui n'y puisse acquérir assez de dextérité pour que l'exercice lui soit utile. Mais, il faut l'avouer, c'est un fruit à l'écorce un peu rude, les premiers efforts coûtent, et, si l'on ne s'y met courageusement, on risque de traîner jusqu'au bout dans une médiocrité lamentable. L'argumentation hebdomadaire étant la répétition officielle, tous les auditeurs devraient se tenir prêts à y être appelés à défendre la thèse ; en fait la pratique varie selon les Professeurs, mais l'usage de désigner *in promptu* les défendants n'a pas disparu et, il faut l'espérer, ne disparaîtra pas.

aux Professeurs la correction d'innomblables copies, une difficulté sérieuse vient encore du nombre des cours : les matières à savoir se sont multipliées, on a multiplié les cours secondaires et l'on n'a pas cru devoir pour autant diminuer le nombre des cours fondamentaux de Philosophie et de Théologie; un étudiant diligent qui veut s'assimiler ce qu'il entend, mettre en ordre ses notes, faire quelques lectures, peut à peine se tenir au courant : comment trouverait-il le temps d'écrire? S'il est vrai que l'on ne sait bien une chose qu'à la condition de la rendre à sa manière, dans son style à soi, il faut convenir qu'il y a là une difficulté dont la solution n'est pas aisée.

Est-il besoin de dire que tous les cours (sauf ceux de sciences) se font en latin? Si le latin, la langue officielle de l'Église, n'était pas parlé à Rome, où le serait-il? Il y est parlé, en effet, et l'on y sent vivement le bienfait d'une langue universelle : il arrive bien souvent que, même en dehors des classes, le latin soit la seule langue en laquelle le Professeur puisse s'entretenir avec ses élèves; grâce au latin on se sent tout de suite en famille, dans la grande famille catholique[1].

1. Reconnaissons toutefois qu'à Rome comme ailleurs la baisse générale des études latines se fait péniblement sentir; plus d'un étudiant nouveau venu doit d'abord faire dans l'usage du latin un véritable noviciat. La prononciation ne constitue pas un obstacle bien sérieux; les connaissances grammaticales théoriques sont à peu près suffisantes, mais l'exercice manque, on n'a jamais ni parlé, ni entendu parler le latin courant, correct, mais simple. La chose est pourtant bien facile, puisque quelques mois d'exercice y suffisent. Quand donc les Professeurs des classes de grammaire dans les Collèges catholiques, au moins dans les petits Séminaires, se décideront-ils à prendre la chose à cœur?

A être dites en latin, les choses perdent peut-être un peu de leur couleur, de leur relief, et, par suite, de leur netteté, les expressions, plus banales, n'ont pas le même pouvoir évocateur d'images, les nuances sont moins finement marquées, mais que sont ces inconvénients à côté de l'avantage de pouvoir d'emblée instruire un auditoire cosmopolite et lui enseigner la pensée catholique dans la langue des monuments qui l'ont conservée et fixée ?

Il ne sera pas sans utilité de descendre au détail du tableau des cours. Il a subi durant ces dernières années des modifications importantes ; en Philosophie les cours de Cosmologie et de Psychologie ont été augmentés et confiés à des professeurs distincts ; en Théologie, la première année a été séparée des autres et consacrée aux traités fondamentaux (Révélation, Écriture et Tradition, Église) ; des cours de matières secondaires ont été créés ou ont pris plus d'importance.

La Philosophie s'enseigne en trois années,[1] dans lesquelles les cours sont ainsi répartis (les chiffres indiquent le nombre d'heures par semaine) :

1re année : Logique et Métaphysique générale : 10 ; Mathématiques élémentaires : 5.

2e année : Cosmologie : 4 ; Psychologie rationnelle : 5 ; Physique : 5 ; Chimie : 1 ; Biologie : 1 ; Psychologie expérimentale : 1.

3e année : Théodicée : 5 ; Éthique : 5 ; Histoire de

1. Ceux des étudiants qui ont déjà l'initiation scientifique nécessaire, sont dispensés des cours destinés à la donner ; par suite ils peuvent, si le temps les presse, faire le cours complet de Philosophie en deux années : ils ajoutent à la première année l'Ethique, à la seconde la Théodicée.

la Philosophie : 2 ; Astronomie et Géologie : 2 ; Histoire de l'Art Chrétien : 1.

Un cours libre de Mathématiques supérieures a lieu 3 fois par semaine[1].

Il y a deux cours de Théologie, appelés grand et petit cours ; jusqu'à ces dernières années ils différaient même par la durée, l'un exigeant quatre ans, l'autre trois seulement; aujourd'hui, selon les directions données par le Saint-Siège, ils sont tous deux de quatre ans, et ne diffèrent plus que par le nombre des heures de classe et le niveau de l'enseignement : l'un est plus développé, plus approfondi, et donne seul l'accès aux grades ; l'autre, plus simple, est destiné aux santés plus faibles et aux ambitions plus modestes.

Au grand cours :

1re année : Théologie fondamentale : 8 ; Théologie morale : 5 ; Écriture Sainte (Introduction) : 2 ; Histoire ecclésiastique : 4 ; Hébreu : 2.

2e année : Dogme : 10 ; Morale : 5 ; Droit ecclésiastique (Institutions) : 5.

3e année : Dogme : 10 ; Écriture Sainte : 5 ; Grec biblique : 1.

4e année : Dogme : 10 ; Écriture Sainte : 5.

Au petit cours :

1re année : Théologie fondamentale : 8 ; Écriture Sainte : 2 ; Histoire ecclésiastique : 4 ; Hébreu : 2.

1. Les sciences Mathématiques et Physiques ont toujours été en honneur au Collège romain qui a compté en ces matières des Professeurs illustres. On reconnaît là le caractère fondamental de la vraie Philosophie péripatéticienne : la spéculation y est toujours à base d'expérience; ce sont les faits qui posent les problèmes, ce sont eux encore qui posent des jalons à l'interprétation rationnelle.

2e année : Dogme : 6 ; Morale : 4 ; Droit ecclésiastique : 5.

3e année : Dogme : 6 ; Morale : 4 ; Écriture Sainte : 5 ; Grec biblique : 1.

4e année : Dogme : 6 ; Morale 4 ; Écriture Sainte : 5 [1].

Il y a de plus quelques cours libres : Archéologie chrétienne 1, Éloquence sacrée 1, Langues orientales 2, et quelques Académies réservées à une élite : Hébreu 1, Histoire ecclésiastique 1 [2].

Le cours de Droit ecclésiastique se fait en trois années, dont la première est constituée par le cours « d'Institutions » que tous les étudiants de Théologie doivent suivre durant leur seconde année. Les deux autres comportent chacune dix cours par semaine faits par deux Professeurs. Enfin, il y a une Académie hebdomadaire de Sociologie.

Comme la distibution des cours, la législation des examens a été remaniée ; les innovations les plus notables sont celles qui instituent des examens pour certaines matières secondaires, pour l'admission au grand cours de Théologie et même pour le simple passage d'une année à l'autre, en vue des Ordinations. Les grades s'appellent baccalauréat, licence et doctorat ; pour les conquérir, le candidat doit obtenir du

1. Seuls les cours de Dogme et de Morale sont distincts pour le grand et le petit cours. Les cours de Théologie fondamentale, de Dogme (au grand Cours) et d'Ecriture Sainte sont distribués entre deux Professeurs.

2. L'Académie de saint Thomas fondée par Léon XIII, est totalement indépendante de l'Université, bien qu'elle en utilise les locaux pour ses conférences hebdomadaires ; elle confère aussi le grade de Docteur en Philosophie, mais dans de tout autres conditions.

jury (tous les examens se passent devant un jury dont chaque membre juge sur l'ensemble des réponses), une majorité de suffrages positifs ; la note de ces suffrages est, pour les deux premiers examens de Philosophie : *Attigit mediocritatem*, pour tous les autres : *Superavit mediocritatem*. On sait que la *mediocritas* latine est ce que nous appellerions : « une bonne moyenne ». Au reste, le sens de ces formules est fixé : « Celui-là est censé avoir atteint la médiocrité qui sait convenablement exposer et prouver ce qu'on lui a enseigné ; celui-là surpasse la médiocrité qui sait se défendre contre les objections ». Ainsi parle l'Institut de la Compagnie de Jésus ; ces expressions trahissent l'extrême importance qu'on attachait autrefois à l'argumentation, et l'on pourrait répéter en y insistant ce qui a été dit plus haut des exercices écrits : à la difficulté qu'ont certains esprits, par ailleurs solides, d'acquérir la souplesse et la promptitude requises pour l'argumentation, se joint l'impressionnabilité qui paralyse dans un examen oral. Aussi pour les examens l'Université est-elle entrée résolument dans la voie des réformes : des épreuves écrites ont été instituées pour les divers doctorats. Parmi les thèses indiquées pour l'oral, quelques-unes sont marquées d'une astérisque : aux jours des compositions écrites, trois de ces dernières fourniront les sujets proposés aux candidats, qui devront en choisir un et le traiter à leur manière[1]. L'épreuve écrite a jusqu'à présent un rôle

1. Les Professeurs ont pu constater par le résultat obtenu combien cette réforme, si modérée dans son application, était importante, et combien les esprits y étaient encore peu adaptés. Les thèmes des compositions ont beau être proposés sous forme de

surtout négatif : un candidat dont la composition est insuffisante perd son droit à l'examen oral. Un candidat refusé est dit *non probatus* s'il a au moins un suffrage positif, *rejectus* s'il n'en a obtenu aucun ; dans ce second cas, il ne peut se représenter à la session d'octobre, mais doit attendre une année entière ; deux échecs successifs ferment définitivement l'accès aux grades[1].

questions, en termes invitant à une mise en œuvre personnelle, le candidat retombe volontiers sur la thèse correspondante du cours, en reproduit parfois la structure, les expressions et jusqu'au schématisme. On sent des plumes qui ne se sont pas exercées à traiter un sujet philosophique ou théologique. Encore une fois ces imperfections ont pour cause la nouveauté de la réforme et, loin de la condamner, elles en soulignent l'opportunité ; après quelques années les résultats seront meilleurs et peut-être l'habitude se prendra de faire faire régulièrement des exercices écrits dans les divers Collèges en guise de préparation.

1. On est parfois injuste dans le jugement que l'on porte sur la valeur des grades «romains ». Sans doute le doctorat ne présente point la même physionomie qu'en France dans les Universités de l'Etat, où l'épreuve principale, presque unique, est la confection d'un ouvrage d'assez longue haleine, sur un point très spécial ; on n'y trouve même pas l'équivalent de la thèse plus modeste qui est d'usage dans les pays de langue allemande ; mais par contre il exige à l'oral, durant une soutenance d'une heure, passée en interrogations multiples, des qualités de science et d'exposition qui témoignent d'une bonne formation générale : et il ne prétend pas témoigner d'autre chose. — Mais tous ou presque tous réussissent ! — Tous, non ! un grand nombre, soit ! mais il ne faut pas oublier que dans les divers Séminaires ou Collèges un choix préside déjà à l'admission, et qu'une élimination discrète en cours d'études épure encore le contingent.

*
* *

C'en est assez sur l'organisation des études à l'Université Grégorienne. Resterait à décrire brièvement le milieu, les habitudes, les allures, la physionomie qu'y présente la vie scolaire. Et vraiment le sujet aurait de quoi tenter un humoriste : on comprend ce que peut présenter de pittoresque un groupe si nombreux et si cosmopolite. Presque toutes les nations de l'Europe et des deux Amériques y sont représentées ; des autres, qui envoient plutôt leurs étudiants aux cours de la Propagande, on trouve au moins quelques représentants.

Les Ordres religieux y gardent naturellement leurs habits respectifs, et cela seul constituerait déjà une bigarrure intéressante ; mais de plus les divers séminaires ont presque tous un costume distinctif. C'étaient jadis des soutanes de couleur, et le vêtement entièrement rouge des Germaniques a traversé les siècles depuis le temps même de saint Ignace ; le séminaire du Vatican porte encore un violet pâle, et le Collège écossais, manteau noir sans manches sur soutane violette. La plupart des autres se contentent de porter en couleur la ceinture, un liséré, les boutons, et ainsi on trouve le bleu des Américains du Sud et celui des Espagnols, le rouge des Belges et celui des Lombards, le vert des Polonais, etc. Aux heures de sortie des cours le spectacle est vraiment typique, et le spectateur se laisse volontiers entraîner dans cette cohue où s'entendent les idiomes les plus divers. Dans

le vestibule ou dans la rue (combien étroite pourtant !) les membres de la même *camerata* se retrouvent, et l'on s'en retourne en groupes compacts ; l'on s'en retourne, soit directement au Collège, soit en faisant la traditionnelle *passeggiata* que les Romains de vieille roche déclarent indispensable à qui veut dans leur ville vivre sans abîmer sa santé. Cet usage d'une promenade le soir est presque général, et pour le faciliter les cours de l'après-midi finissent toujours une heure avant l'*Ave Maria* (notre Angelus) qui annonce la chute du jour[1]. Où vont-ils ? visiter quelqu'un des innombrables sanctuaires de Rome, assister à quelque *funzione* à cette heure qui est précisément celle des Premières Vêpres ? C'est le calcul que font certains, les Français par exemple, que la renommée dit très avides de ces bonnes fortunes ; mais en général la *scolaresca* préfère une promenade plus reposante, et l'on va volontiers *prendere un pò d'aria* dans les jardins du Pincio et de la Villa Borghese. Au reste il ne faut pas oublier que le milieu, très varié comme âge, est dans l'ensemble plutôt jeune : on vient d'Espagne vers 16 ou 17 ans, d'Italie ou d'Amérique vers 18, de France, d'Angleterre ou d'Allemagne vers 20 ans.

Ce monde est vivant, mais fort sage : il porte la soutane, et puis nous sommes à Rome ! Les jeunes clercs n'y sortent jamais seuls et ne se trouvent jamais en rue après le coucher du soleil. De certains

1. De là ce changement des heures qui arrive chaque quinze jours, au grand désespoir du travailleur trop méthodique qui rêverait d'une distribution immuable de sa journée. Mais cette irrégularité encore est du pittoresque, et tout empreint de couleur locale !

Collèges, on vient aux cours du matin en silence, et qui voit s'avancer ces files graves n'est point tenté de sourire, mais d'admirer : la pensée se reporte au temps où le vieux Collège romain voyait s'épanouir des fleurs de sainteté comme saint Louis de Gonzague ou saint Jean Berchmans.

Enfin, ce monde est confiant ; il ne subit pas en maugréant la formation qu'on lui donne, il l'aime, il sait qu'au dehors la tempête gronde, que plus tard il devra rester ferme, supporter des crises, guérir des âmes malades ; il est venu à Rome pour se fortifier dans la foi, et il désire construire un édifice de science solide. Il aurait peut-être même quelque peine à comprendre le soin d'un Professeur de laisser ouvertes certaines portes, de respecter la liberté dans les matières librement controversées entre catholiques, de doser soigneusement la probabilité d'une thèse. Si c'est là un excès, on peut dire qu'il est naturel à l'esprit humain, que le besoin de croire à un maître se rencontre autant et plus encore autour des chaires où des maîtres se posent en réformateurs ou en hypercritiques, qu'enfin cette soif d'affirmations nettes est certes moins dangereuse qu'un dilettantisme ombrageux ayant peur de toute thèse.

Faut-il en terminant essayer de soulever le voile de l'avenir ? Si Dieu, comme on doit l'espérer, préserve l'Italie d'une apostasie sociale qui irait à entraver de toutes manières, sinon à détruire les institutions d'enseignement ecclésiastique qui y fleurissent, l'Université Grégorienne vivra sans doute, prospérera et continuera lentement, donc sûrement, l'évolution commencée sous une main forte autant que prudente. Cer-

taines réformes semblent n'avoir été introduites que par manière d'essai : les résultats montreront s'il y a lieu de les accentuer : tels les examens écrits et certains cours de matières secondaires ; d'autres, qui n'ont pas encore été tentées, paraissent être attendues à titre de compléments naturels : telle l'institution de nouveaux cours libres destinés à l'élite, ou de conférences élargissant au contraire le cercle de l'action universitaire ; telle aussi la fondation de « Séminaires pratiques », au sens allemand du mot, c'est-à-dire de groupes très restreints où les élèves n'écoutent plus un Professeur, mais travaillent sous sa direction et se préparent ainsi plus directement à l'acquisition d'une compétence spéciale [1]. Les sujets ne manqueraient pas, mais ce serait une lourde surcharge pour les Professeurs dont les heures de cours sont déjà nombreuses. Ce sont là obstacles qui se peuvent lever. L'Église désire trop le progrès de la vraie science, elle est trop heureuse de voir l'univers catholique envoyer à Rome ses jeunes clercs de plus en plus nombreux, pour ne pas accentuer encore l'impulsion qu'elle a donnée et qui de plus en plus fera, des instituts d'enseignement dans la Ville Éternelle, des modèles dont elle pourra dire : *Inspice et fac secundum exemplar !*

1. Rome voit déjà les cours complémentaires et les conférences publiques introduits avec un légitime succès au Collège Angélique des RR. PP. Dominicains et à l'Institut biblique. Ces deux maisons d'études supérieures possèdent toutes deux leur cachet propre, très différent de celui de l'Université Grégorienne, et cette variété même est un signe de puissante vitalité.

TABLE DES MATIÈRES

Paris-Lille, Imp. A. Taffin-Lefort. 13-40.